

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
33 G
3

PETRI

DE AQVILA

MINORITANI,

SCOTELLVS.

Vbi non tantum ad Scoti ſubtilitates, ſed etiam ad D. Thomæ, reliquorúmque Scholaſticorum doctrinam, facilis via paratur.

Seneſcentis huius Aquilæ Iuuentutem Cl. Steph. Nouelletius S. Theol. D. renouauit.

Additi ſunt indices noui duo, quæſtionum vnus, rerum & verborum alter, copioſiſſimi.



PARISIIS,

Apud Nicolaum Niuellium, via Iacobæa, ad inſigne Columnarum.

M. D. LXXXV.

REVERENDO DOMINO PHILIPPO PORTÆO TIRONII Iosaphathíque Abbati meritissimo Cl. Steph. Nouelletius Sacræ Theol. Doctor, S.

NON parum mirantur plerique omnes, ecquid hoc sit nouæ rei quod è castris literaturæ politioris, Poëtice præsertim quæ tibi tantum decúsque noménque parauit, ad Philosophos & Theologos defecisse videaris, & eos maximè quorum nomina delicatulis quibusdam auribus tam male sonant, vt D. Thomam, tuas delicias, aspernentur; Scotum, tuas illecebras, fastidiant; Albertos, Durandos, Ockamos, Bielios, Bricotios, Holkotios, formidolosi, perhorrescant. Desinent mirari, vt incipiant obstupescere, si norint quantum solidæ eruditionis, exiguo tempore, ex istorum lectione tibi pararueris. Ego vero cui alias idem quod tibi, & si non itidem, contigit (non enim tam feliciter) tantum abest vt mihi, quod tu

doctè facis, insolens videatur, quin potius, tuo pellectus exemplo, ab aulicis tumultibus profugus, ad istos, per otium, sedulò reuisendos, iteratis vicibus, confugiam: Illis tamen ad tempus vale dicturus, Musasque suauiores, & fortasse Hymnotheam Poëticem, si tu ita iudicabis, mihi reconciliaturus, si quando Deus ad solitum concionandi munus, pro votis, ita me reuocare dignetur, vt velit antiquo rursus me includere ludo. Nō enim is sum qui intricatis ergotismorum retibus, è suggestu, simplices ouilis Christiani mentes illaqueari feram: neque itē is qui in scholastici certaminis palestra, vbi res est contenta doceri, nescio quam Rhetoricem Grammatisticam affectari probem. Itaque dum mihi in neutram partem propendere, sed pro virili vtrūque studium pari iugo ducere propositum est, tu, pro ingenij tui præstātia, vtriusque exercitij, si voles, Ecclesiæ Dei præclarum specimen exhi-

bebis, nempe cuius in manu est, si quando collibuerit, eum te præbere Ecclesiastem quem Oratores laudent, Philosophi suspiciant, Theologi venerentur, multi emulentur, perpauci assequantur, vniuersi admirentur: atque ita obmutescere facias imprudentium hominum ignorantiam, qui ad quod, suæ scilicet sibi ignauiæ conscij, peruenire posse desperant, id vero potioribus denegatum videri volunt. Interim dum tu te nobis ita instruis, ac nos tanti huius boni expectatione sustentas, dúmque Regi optimo sedulam & fidelem operam, cum tua summa laude præstas, ego hunc Petri Aquilani Scotellum, tui nominis fœlicibus auspiciis, typis mandandum curaui, vt tu, immensa Scoti lectione aliquando defatigatus, ceu in globulo Cosmographico mundum, in hoc libello Scoticam vniuersitatem, leui deambulatione viáque compendiaria, citra negotium perlustrare possis. Apud te non indiget

autor iſte commendatione: tu illum magno ſatis applauſu excipies, cùm videris quantam Scoti tenebris lucem attulerit. Hunc, & eo quid amplius, tuæ in me beneuolentiæ debebam, quando & ego me tibi, quantulus ſum, totum debere volo.

VALE.

CL. STEPH. NOVELLETIVS, S. THEOL. D. LECTORIBVS *beneuolis*. S.

VEnerabilis pater F. Ludouicus Benedictus Franciſcanæ familiæ Ancenij præpoſitus, vir & eloquentia clarus & doctrina cōmendandus, mihi ſemper magnifacere ſolebat Petri Aquilani Scotellum, quē cũ vndique perquiſitum nuſquã reperirē, victus improbitate precũ mearũ Benedictus, pro noſtra veteri amiciitia, vetuſtiſſimũ huius authoris exēplar ad me Ancenio miſit: quod dũ auidè perlego, cœpit mihi ſubtili facilitate & facili ſubtilitate ſupramodum placere. Quapropter vobis gratificaturus perſuaſi facile Nicolao Niuellio & Ioãni Charronio, viris de typographia benemeritis, vt huius Aquilæ iuuentus, ſua ipſorum opera, renouaretur. Quod dum exequi parant, ecce de repente nouum exemplar venetiis allatum illis in manus incidit: cui dum, abſente me, elegantiore caracterum Ichographia decepti, magis quam illi noſtro veteri fidunt, factũ eſt vt currente iam rota, mendis aliquot venetiis huc deportatis, hic noſter dum ſurgit opus, deturpatus fuerit, donec Charronius, prout eſt acri iudicio, inualeſcenti morbo, ne ſerperet vlterius, mederi cupiens, noſtrum exēplar quamuis vetuſtate rancidum, tanquã poſtliminio reuocat, eúmque ad iſtius fidem venetum examinat, videt, ſi illud vltra imitetur, futurum vt iam præterita in immenſum multiplicentur errata

& id in eo potissimum quod codices Veneti, nec suo ordini, nec suis numeris respõderent. Hunc igitur, quem vobis damus, ex illo nostro vetere deinceps repurgat, periodos integras in Veneto sæpe desideratas, reponit; Quæstiones, quæstionúmque articulos passim truncatos, resarcit; indicem nouum facit; & tandem pleraque omnia inuersa & peruersa, ex nostro veterano, quoad fieri potest, in ordinẽ cogit. Ignosci tamẽ sibi postulat, quod, se inuito, aliquot errata, in librum præcipue primum & secundum, irrepserunt, quorum præcipua ad calcem libri reposuit. Oculatus lector reliqua facile supplebit. Valete.

INDEX QVÆSTIONVM
PETRI DE AQVILA.
COGNOMENTO SCOTELLI ORD. MIN.

In Quatuor Libros Sententiarum.

IN PRIMVM LIBRVM
Quæſtiones præambulæ.

DISTINCTIO PRIMA.

DISTINCTIO SECVNDA.

DISTINCTIO III.

DISTINCTIO IIII.

DISTINCTIO V.

DISTINCTIO VI.

DISTINCTIO VII.

DISTINCTIO VIII.

DISTINCTIO IX.

DISTINCTIO X.

DISTINCTIO XI.

DISTINCTIO XII.

DISTINCTIO XIII.

DISTINCTIO 14. 15. &. 16.

DISTINCTIO 17. & 18.

DISTINCTIO 19.

DISTINCTIO 20.

DISTINCTIO 21.

DISTINCTIO 47.

DISTINCTIO 48.

TITVLI LIBRI SECVNDI sententiarum.

DISTINCTIO PRIMA.

Distinctio 16.

Distinctio 17.

Distinctio 18.

Distinctio 19.

Distinctio 20.

Distinctio 41.

Distinctio 42.

Distinctio 43.

Distinctio 44.

TITVLI TERTII SENtentiarum.

DISTINCTIO PRIMA.

Distinctio 2.

Distinctio 3.

Distinctio 4.

Nota

Distinctio 23.

Distinctio 24.

Distinctio 26.

Distinctio 27.

Distinctio 28. & 29.

TITVLI QVAESTIONVM quarti libri sententiarum.

DISTINCTIO PRIMA.

Distinctio 2.

Distinctio 3.

Distinctio 6.

Distinctio 7.

Distinctio 8.

Distinctio 15.

Distinctio 16. & 17.

Distinctio 18. & 19.

Distinctio 20. & 21.

Distinctio 30.& 31.

Distinctio 32.& 33.

Distinctio 34.& 35.

FINIS.

EXIMII THEOLOGI PETRI DE AQVILA DICTI SCOTELLI ORDINIS MINORVM CONVENTVALIVM EX SANCTI BERNARDINI prouincia in primum sententiarum Quæstiones subtilissimæ.

PRIMO QVÆRITVR.

Vtrum præter philosophicas disciplinas sit simpliciter necessarium homini aliquam doctrinam supernaturaliter insperari?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus in Prologo primi sent. q. 1.
D. Thomas prima parte q. 1. Artic. 1.
Ricardus primo sent. q. 1. Prologi.
Franciscus de Mayr in Prologo primi sent. q. 21.
Bacconitanus primo sent. q. 1. Prologi.

QVÆSTIO PRIMA.



VAERITVR vtrum præter philosophicas disciplinas sit simpliciter necessarium homini aliquam doctrinam supernaturaliter insperari? Videtur quod non. Quia sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali, ergo nec intellectus, consequentia probatur, quia natura non deficit in necessariis maximè in rebus perfectis. Sed intellectus est perfectior sensu, ergo &c. Præte. si esset necessaria aliqua talis doctrina, hoc pro tanto esset, quia potentia esset improportionata obiecto primo, ergo per aliquod aliud à se ei proportionatur, & quero de illo, quia vel est naturale vel *3. de anima contex. 45.*

supernaturale. Si supernaturale, adhuc potentia est sibi improportionata, si autem est naturale, totum id est potentia, & additum esset improportionatum obiecto. In contrarium est Augustinus. Quę inquit causa, cur ipsam lucem acie fixam videre non possis? non nisi infirmitas, & quis tibi eam fecit? non nisi iniquitas. Circa istam quæstionem sunt tres articuli. Primò ponetur opinio philosophorum. Secundo opinio theologorum. Tertio dicetur ad rationes philosophorum.

15. de trin. cap. vltimo.

QVANTVM ad primum, dicunt philosophi, quòd non est necessarium homini pro statu isto aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari, quia omnem scientiā sibi necessariam potest naturaliter acquirere. Quod probatur. Primò sic. Omnis potentia habens aliquod commune pro obiecto primo potest, in quodlibet contentum sub illo, sicut in per se obiectum, alias primum obiectum non esset adęquatum. Quod patet in exemplo de potentiis sensitiuis, & ipsarum obiectis: sed primum obiectum nostri intellectus est ens, inquantū ens, per Auicennam. Ergo potest intellectus in quodlibet contentum sub ente sicut in per se obiectum, & per consequēs circa quodlibet non ens, quia negationes cognoscuntur per affirmationes. Secundo sic, potens naturaliter cognoscere prima principalia in quibus includuntur omnes conclusiones scibiles potest naturaliter illas cōclusiones cognoscere, ex primo posteriorū, sed naturaliter possumus cognoscere prima principia, & in eis includūtur omnes conclusiones scibiles, ergo, &c. Probatio primę partis minoris, principia cognoscimus inquantū terminos cognoscimus, & termini primorum principiorū sunt cōmunissimi, cōmunissima autē sunt maximè nota. Prob. secundæ partis minoris, termini primorum principiorum sunt communissimi, ergo ęqualiter distribuūt pro omnibus conceptibus inferioribus. Tertiò sic, quorumcunque necessariorum possumus terminos naturaliter cognoscere, & illa possumus naturaliter cognoscere, sed omnium necessariorum possumus terminos naturaliter cognoscere, ergo &c. Minor patet, quia eūdem conceptum quiditatiuum quem affirmat Christianus dicendo Deum, trinum, & vnum, paganus negat. Proba-

Opinio Ari. & sequaciū.

1 met. c. 5.

4 met. cont. 2. & 16. & 2. periherme-nias ad finem 1. post. contex. 5.

1. post. contex 6.

1. Phy cont. 2 & 4.

tio maioris, illa necessaria, aut sunt mediata, aut immediata, si immediata, ergo cognitis terminis cognoscuntur, & ipsa. Si autē sunt mediata, accipio medium & comparo ad aliud extremum, quousque deueniam ad terminos immediatos, quibus cognitis cognoscuntur, & illa quorum sunt. Quartò sic. in nobis est intellectus agens, qui est omnia facere, & passibilis qui est omnia fieri. Sed actiuis, & passiuis approximatis, & non impediti potest sequi actio. Ergo virtute intellectus agentis, & possibilis potest haberi cognitio cuiuscunque cognoscibilis.

3. de anim. contex. 18. & 9. met. contex 10. & inde.

Quinto sic, omni potentiæ passiuæ naturali correspōdet aliqua potentia actiua in natura per quam reducitur ad actum, alias esset frustra, sed in nobis est sufficiēs passiuum respectu cuiuscunque cognitionis, scilicet intellectus passibilis, ergo sibi correspondet aliquod actiuum in natura per quod simpliciter reducitur ad actum. Vltimò sic, omnis scientia est de ente, sed scientiæ humanitus inuentæ euacuant totum conceptum entis, ergo nō est necessaria aliqua scientia præter eas.

1. celi, & mūdi cōtra Platonem, & 3. de anim. contex. 18.

Quantum ad secundum articulum, theologi istā opinionem non tenent. Arguit contra eam Varro sic. Omne agens vtens instrumento in agendo non potest per illud instrumentum in actionem aliquam quæ excedat naturam illius instrumenti, sed anima vtitur lumine intellectus agentis tanquam instrumento, intellectus autem agens est limitatus ad cognitionem sensibilium, ergo non potest anima per intellectum agentem, nisi in sensibilia, multorum autem aliorum à sensibilibus est nobis cognitio necessaria, ergo &c. Ista ratio peccat, quia petit duo. Primò, quòd lumen intellectus agentis sit limitatum ad sensibilia. Secundo, quòd aliorum à sensibilibus sit nobis cognitio necessaria. Secundo arguit ad idem sic. Ordinatum ad aliquem finem ad quem consequendum est indispositum oportet paulatim promoueri ad consecutionem illius finis, sed homo pro statu isto est huiusmodi, ergo oportet paulatim promoueri ad consecutionem finis, hoc autem fit per cognitionem supernaturalem, ergo &c. Ista ratio peccat, quia petit in minori, quod quæritur in consequutione, sed probat per Isaiam cui non multum crederet Philoso-

Henri. in sua summa, & Gulel. Varro lib. 1. q. 2.

D. Thomas 1. par summ. q. 1. ar. 1 in sol. pri.

Esaie c. 64.

phus. Potest addi contra philosophos vna tertia ratio taliter, quando potentiæ sic se habent adinuicem, quod qualis est comparatio secundæ ad primam potentiam talis est tertiæ ad secundam, tunc si secunda non potest moueri, nisi ab his quæ sunt motiua primæ: sequitur, quòd tertia non possit moueri, nisi ab his, quæ sunt motiua secundæ, sed sic se habent fantasia, intellectus, & sensus: & fantasia non mouetur, nisi ab his quæ sunt motiua sensus, ergo intellectus non mouetur, nisi ab his quæ sunt motiua fantasiæ. Multorum autem aliorum est nobis cognitio necessaria per philosophum, ergo &c. Quarto arguit Scotus sic. Omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis: sed homo est agens per sui cognitionem, ergo est sibi necessaria distincta cognitio sui finis. Sed hanc non potest habere ex puris naturalibus, ergo &c. Minor prosillogismi probatur quia Philosophus sequens rationem naturalem, aut circa finem errat, aut dubius remanet. Vnde dubitando dicit, si aliquod est donum deorum rationabile est felicitatem esse. Et confirmans idem, quia nullius substantiæ proprius finis cognoscitur, nisi ex eius actibus. Ex quibus habetur, quod talis finis est conueniens tali naturæ, sed nullos actus experimur in nobis ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse nobis necessariam, & conuenientem, ergo &c. Quintò sic: Omni agenti propter finem necessaria est cognitio qualiter finis acquiratur, & eorum quæ requiruntur ad consecutionem sui finis, sed homo agit propter finem, & non habet cognitionem prædictorum, quia finis datur tanquam præmium pro meritis, quæ Deus liberè acceptat tanquam digna vita æterna. Vltimo sic. Cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, ergo cognitio eorum quæ sunt eis propria est nobis necessaria, sed hanc non possumus habere ex puris naturalibus, quia non continentur virtualiter in primo subiecto metaphisicæ, ergo &c. Si arguas contra istas rationes, aut sunt ex fide, & tunc non vadunt contra philosophos, aut non sunt ex fide, & tunc probant oppositum eius, quod intendunt. Respondeo, aliud est alteram partem contradictionis esse veram,

Tertia ratio Authoris contra philosophos.

3. de anim. contex. 30.

1. Ethic. cap. 10.

Notabile documentum doctoris subtilis contra philosophos.

1. Ethic. c. 13.

2. Phy. cont. 49. 61. & 75.

6. met. cont. 2.

aliud est hanc partem determinatè esse veram. Dico ergo, quod non sunt ex fide. Tu dicis, ergo probat oppositum eius, quod intendunt. Nego consequentiam, quia probant aliquam scientiam esse necessariam, & non determinate istam particularem scientiam esse necessariam. Teneo ergo, quod necessarium homini est aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari. Ad cuius euidentiam nota: quòd potentia receptiua siue intellectiua potest comparari ad actum quem recipit, & nulla accipitur supernaturalitas, quia ad quamlibet intellectionem naturaliter perficitur. Potest secundo comparari ad agens à quo recipit, & tunc omnis cognitio quæ non potest causari ab intellectu agente, & phantasmate est sibi supernaturalis, tales autem sunt multæ veritates complexæ de Deo, vt Deus generat. Deus est trinus, & vnus, & huiusmodi. Omnes enim tales veritates habentur supernaturaliter per inspirationem. Tunc ad argumenta Philosophorum. Ad primum dico, quod maior est vera de primo obiecto naturaliter attingibili, non autem de primo obiecto ad quod potentia naturaliter inclinatur, ens autem si ponatur a quibusdam primum obiectum intellectus, hoc est secundo modo, & non primo. Aliter potest dici, quòd maior est vera quando contentum sub primo obiecto respicit potentiam, vt motiuum naturale: non autem vt motiuum voluntarium. Ad secundum nego secundam partem minoris. Ad probationem quando dicitur, termini primorum principiorum sunt communissimi. Dico, quòd sicut termini subiecti sunt communissimi, ita & termini prædicati, & ita non habentur nisi consequutiones communissimæ: sed vltra istas communissimas oportet habere de Deo aliquas veritates speciales; quas non possumus habere virtute terminorum communissimorum; sicut si dicerem, omne totum est maius sua parte, per hoc quidem principium haberem istam communem conclusionem, quaternarius est maior binario, sed non haberem istam specialem, quaternarius est duplus ad binarium. Ad tertium nego maiorem. Ad probationem, quando dicitur, aut sunt mediata, aut immediata, concedo, quòd

Ad duo potest comparari potentia intellectiua.

Veritates complexæ de Deo quid sint.

Ad argumentum Philosophorum.

Duplex medium particulare, essentiale.

ſint mediata. Tu dicis, ergo poſſum concipere medium: nego, quia medium inter extrema eſt quando eſſentialiter ordinatum,& quod eſt alterius extremi: & de iſto habet veritatem quòd aſſumitur. Aliquando autem medium eſt particulariter contentum ſub extremo & non eſſentialiter ordinatum ad ipſum, & de iſto non habet veritatem, ſicut in propoſito. Vnde potens concipere triangulum particulari. Ad quartum dico cum Auguſtino, quod ad intellectionem concurrit obiectum, vt declarabitur infra, licet ergo ſit in nobis ſufficiens actiuum, & paſſiuum reſpectu cognitionis ab intra: deficit tamen ſufficiens actiuum extra, ideſt obiectum. Ad quintum nego maiorem quando potentia paſſiua ordinatur ad perfectionem tam eminentem, quòd ad eam conſequendam actio naturæ ſe extendere non valet. Tu probas, ergo erit fruſtra in natura. Nego conſequentiam, quia correſpondet ſibi aliquod agens in tota coordinatione entium naturalium. Vel ſic. Omni potētiæ paſſiuæ correſpondet aliqua potentia actiua, verū eſt in toto ente: quia ſaltem potentia actiua Dei, ſed non oportet, quod in natura creata, & hoc ſuffeciſſet philoſopho; qui ponebat Deum agere ad extra de neceſsitate naturæ. Ad vltimum dicit Theologus, quòd diuerſa ratio cognoſcibilis diuerſitatem ſcientiarum inducit, quia eandem concluſionem demonſtrat aſtrologus, & naturalis, puta terram eſſe rotundam, quamuis per diuerſa media: & ſic nihil prohibet de eiſdem concluſionibus tractare theologiam,& phiſicas diſciplinas in alio & alio lumine. Contra, ſi de cognoſcibilibus in Theologia eſt poſsibilis cognitio in aliis ſciētiis, licet in alio lumine, ergo non eſt de eis neceſſaria ſimpliciter cognitio theologica, conſequētia probatur per exēplum ſuū: quia cognoſcens terram eſſe rotunda per medium naturale nō indiget medio mathematico tanquā ſimpliciter neceſſario. Reſpondet D. Thomas ſic: Habitus,& eſt habitus, & eſt forma, inquantum habitus habet diſtinctionem ab obiecto; inquantum forma habet diſtinctionem à principio actiuo, licet ergo hic non eſſet diſtinctio ex parte obiectorum, eſſet tamen diſtinctio ex parte principiorum. Contra forma eſt vniuerſalior

9. de tri. c. vltimo
3. distinct. 2. libri.

Circa hanc propoſitionē actiuo, & paßiuo, diceremus quòd illud actiuum intelligitur de actiuo naturali agente ex neceſsitate veluti de igne, & aqua ignis de neceſsitate vrit, & aqua humectat, nō intelligitur de agente à propoſito & libero, quia homo de neceſsitate non agit, nec intelligitur de agente ſupernaturali.

habitu, quia omnis habitus est forma, & non è conuerso, sed aliqua esse distincta in ratione superiori, & vnita in ratione inferiori est impossibile, ergo impossibile est, quòd aliqua sint distincta in ratione formæ, & vnita in ratione habitus. Ad primum principale nego consequentiam, cuius ratio patet ex solutione quintæ rationis pro opinione philosophi. Ad secundum dico, quòd potentia nostra proportionatur illi obiecto per aliquod supernaturale. Tu dicis, ergo potentia adhuc est improportionata, nego quia est in potentia obedientionali, vt proportionetur ei.

per hanc distinctionem tollunt quã plurima difficultates.

D. Tho. pri. par. summa q. 1. art. 1. D. Tho. prima 2. q. 54. artic. 2. & Gotfre. in quodlib. 14. q. 4.

Vtrum Theologia sit de Deo, tanquam de Subiecto?

Hoc idem quærit Scotus in Prologo primi sentent. q. 3.
D. Bona. primo sent. q. 1. Prologi artic. 1.
Alex Alensis 1. parte q. 1. memb. 3.
D. Thomas prima parte q. 1. artic. 7.
Ricardus primo sent. q. 6. Prologi.
Durandus primo sent q. 5. Prologi.

QVAESTIO II.



CVPIENTES aliquid de penuria, &c. Circa istum prologum sententiarum primi quæritur primo. Vtrũ Theologia sit de Deo vt de subiecto? Et videtur quòd non, quia forma simplex subiectum esse non potest. secundum Doct. Sed Deus est forma simplex, ergo non est subiectum Theologiæ. Præt. Materia & efficiens non concidunt in idem numero. Sed Deus est causa efficiens huius scientiæ, ergo non est causa materialis siue subiectum. Præt. Subiectum habet principia, partes, & passiones, sed Deus caret his omnibus. ergo &c. Contra. Aug. Theologia est sermo de Deo. Circa istam quæstionem sunt tres articuli. Primo ponentur aliqua præambula. Secundo videbitur, vtrum Deus est subiectum in Theologia. Tertio sub qua ratione sit ibi subiectum.

1. de Trini. cap. 3.

2. Phys. contex. 70.

1. Post. contex. 25.

8. de Ciuit. Dei.

Quantum ad primum sunt tria præambula: primum, quòd Theologia sumitur duobus modis: Quia est Theologia in se, & theologia in nobis. Et voco Theologiam in se cognitionem illam quam nata est facere obiectum theologicum in intellectu sibi proportionato, sicut intellectus diuinus. Theologia autem in nobis est rei cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto. Secundum præambulum est, quòd theologia in se distinguitur in theologiā necessariorum, cuiusmodi sunt veritates ad intra, vt Deus generat. & in theologiam contingentium, sicut sunt veritates ad extra, vt Deus creat mundum. Tertium præambulum est, quod primarium subiectum alicuius habitus continet virtualiter omnes veritates illius habitus. Probatur veritates alicuius habitus mediate dependent ex veritatibus immediatis, sed primum subiectum habitus continet veritates immediatas, ergo continet omnes veritates habitus, quia in scientia non sunt nisi veritates mediatæ. Probatio minoris, quia veritates immediatæ dependent ex subiecto, & propria passione quæ oritur ex propriis principiis subiecti. Præt. causa adæquata continet effectum adæquatæ, sed obiectum est causa habitus adæquata, ergo continet ipsum adæquatæ, sed non contineret ipsum adæquate, si non extenderet se ad omnes veritates eius, ergo &c. Sed obiiceres sic. Sicut obiectum ad potentiam, ita subiectum ad habitum, sed obiectum non continet virtualiter omnia apprehensibilia ab illa potentia, ergo nec subiectum continet omnes veritates habitus. Respondeo, negetur maior, quia proportio obiecti ad potentiam est proportio motiui ad mobile, motiuum autem eiusdem rationis potest in omne mobile, eiusdem rationis, & ita extrema proportionis sunt communia, proportio autem subiecti ab habitum est proportio causæ ad effectum: omne autem contentum sub isto obiecto non potest esse per se causa habitus siue effectus, sicut ponit Philosophus exemplum de pluribus trahētibus nauim.

Quid sit Theologia in se.

Quid sit Theologia nobis.

A Caietano in pri. parte summæ. q. 1. art. 2. reputatur hæc distinctio vna & eadem, sed pro Scoto dicendum est, hoc esse falsum, & ratio est, quia prima est respectu latitudinis obiecti, secunda est, respectu latitudinis potentiæ.

Circa finem 7. Phys.

De secundo Articulo dico quòd primum subiectum theologiæ est Deus, quod probo. Primo sic, primarium subiectum alicuius habitus continet virtualiter

omnes veritates illius habitus: sed nihil continet virtualiter omnes veritates theologicas nisi Deus, ergo Deus est subiectum primum in Theologia. Probatio minoris, nam nihil aliud continet veritates theologicas, vt causa, siue ad quod habeant attributionem: quia Deus nulli attribuitur, nec aliquid continet istas veritates vt effectus, quia effectus potius deducunt in errorem quam in cognitionem veritatis: sicut patet de æternitate mundi. Secundo sic Theologia est de his quæ sunt soli intellectui diuino naturaliter nota. ergo debet esse de subiecto solum intellectui diuino naturaliter noto. sed hoc est ipsemet Deus, ergo &c. Tertio sic. in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de eo, quod non est per se subiectum eius, sed in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de Deo, sicut in ista, ergo Deus est subiectum in ista scientia Quarto sic, honorabilissima scientia est circa nobilissimum ens. sed honorabilissima scientia est Theologia, & nobilissimum ens est Deus, ergo &c.

Quomodo Deus sit primū subiectum Theologiæ.

6. met contex & 1. de anima cent. 1.

Quantum ad tertium articulum præmitto vnum exemplum scilicet quo homo potest cognosci quadrupliciter. Primo inquantum est animal rationale, & hæc est cognitio quid ditatiua. Secundo inquantum est substantia, & hæc est cognitio in communi. Tertio inquantum est animal mansuetum, & hæc est cognitio per accidens. Quarto inquantum est animal nobilissimum, & hæc est cognitio respectiua. Istis quatuor modis potest poni, quod Deus cognoscatur. Et sic circa hoc quatuor variantur opiniones: Vna dicit, quod Deus est subiectum in theologica sub ratione communi: puta sub ratione entis infiniti, & hæc est opinio Henrici.

Nota hos intelligibilium gradus

Contra istam opinionem arguitur sic, potens cognoscere primum subiectum alicuius scientiæ sub ratione illa qua est subiectum in illa scientia, potest cognoscere totam illam scientiam. Ista patent ex tertio præambulo primi articuli, sed naturaliter possumus cognoscere Deum sub ratione communi, siue entis infiniti. ergo naturaliter possumus cognoscere totā Theologiam, quod est falsum. Alia est opinio Varronis, quod Deus est subiectum in theologia sub ratione qua

Henricus in summa. q. 1. ar. 19.

Guilielmus Varro lib. 1. in Prolo 6. bonus, quod probat primo sic. Scientia per fectissima debet esse de causa finali secundum Auicennam, sed ista scientia est perfectissima, ergo debet esse de Deo, vt est causa finalis, sed finis, & bonum idem sunt, ergo Theologia est de causa finali, siue de Deo sub ratione boni. *6 met. c. 5.* *2. met. contex. 8.* Secundo sic, ista scientia est perfectio animi præparans ad felicitatem, ergo debet esse de subiecto maxime inducente ad felicitatem, sed ista est ratio boni, ergo &c. Contra, per Theologiam habetur perfectissima notitia de Deo, sed Deus sub ratione attributali, non cognoscitur perfectissimè, ergo Deus sub ratione attributali siue boni non est subiectum in Theologia. Minor probatur, quia cognitio per quid est perfectissima. Sed cognitio per rationem attributalem nõ est quidditatiua, quia attributa se habent per modum passionum secundum Damascenum.

Præterea subiectum debet esse in scientia sub propria ratione, & incommunicabili. quia per hoc fit distinctio in scientiis, sed non est illa ratio attributalis, & incommunicabilis, quia scientia est formaliter in angelis, & hominibus, & sic de aliis, ergo &c.

Præterea primarium subiectum habitus debet adequate continere veritates illius habitus, sed ratio boni non continet omnes veritates theologicas adæquate, igitur &c. *7. met. contex 4. & in de.* Minor probatur, quia bonum posterius se habet ad essentiam, nullum autem posterius continet suum prius, & sic ratio boni non continet veritates de essentia diuina vt sic.

Finis duplex fundamẽtalis & formalis. fundamẽtalis est duplex scilicet vt proxima ratio fundandi & sic est bonitas, alius est fundamentalis, radicalis vt essentia finis pro formali,

Ad primum argumentum opinionis dico, quòd nobilissima scientia non est de fine, vt finis est respectus, sed vt sumitur pro fundamento, & tale fundamentum est Deus sub ratione deitatis. Et eodem modo dico ad secundum, quod sumitur ibi ratio boni pro fundamento bonitatis, quod est Deus inquantum Deus. Alia opinio Egidii, quòd subiectum in Theologia est Deus inquantum glorificator, & saluator, quod probat sic. Illa scientia cuius finis principalis est salus, & gloria considerat suum subiectum, vt habet habitudinem ad saluandum, & glorificandũ, sed principalis finis theologiæ est salus, & gloria. ergo. Præterea scientia finita non habet subiectum infinitum, sed nostra

theologia est ſcientia finita, ergo non habet pro ſubiecto Deum, inquantum Deus eſt, quia vt ſic eſt infinitus. Præterea eiuſdem eſt cõſiderare deum ſecundum quòd Deus eſt, & conſiderare omnia quæ ſunt,& eſſe poſſunt, quia in Deo relucent omnia, ſed iſta ſcientia non conſiderat omnia quæ ſunt, & quæ eſſe poſſunt, ſed ſolum à quibus fides defenditur, nutritur, & roboratur ſecundum Auguſt. ergo iſta ſcentia non conſiderat Deum ſecundum quòd Deus eſt, tanquam ſubiectum. Contra illa ſcientia non eſt realis, quæ conſiderat ſuum ſubiectum ſub reſpectu rationis ſicut patet de logica, ſed reſpectus Dei ad extra eſt reſpectus rationis, ergo theologia conſiderans deum ſub iſto reſpectu eſſet præcisè ſcientia rationis, quod eſt inconueniens. Præterea per Theologiam habetur perfectiſſima notitia de Deo. ſed per rationem reſpectiuam non habetur perfectiſſima notitia de Deo, quia præſupponit notitiam abſoluti quæ eſt perfectior, ergo. Præterea ex abſoluto & reſpectiuo non fit vnum per ſe, ergo theologia non eſſet per ſe vna ſcientia, conſequentia patet, quia non haberet ſubiectum per ſe vnum. Præterea nullus reſpectus ad extra neceſſario conuenit Deo, ergo nullum theologicum neceſſario conueniret Deo, quia ſcientia conſiderans ſubiectum ſub ratione nõ neceſſario inhærente, modo neceſſario ineſt. Ad primum opinionis,concedo quod iſta ſcientia cõſiderat de Deo inquantum Saluator,& glorificator,ſed non vt primariũ ſubiectum, quia cum illa ſit cognitio reſpectiua præſupponit cognitionem abſolutam,& quiditatiuam,quæ eſt de Deo ſub ratione deitatis. Ad ſecundum dico, quòd ſubiectum theologiæ noſtrę eſt Deus infinitus infinitate ſe tenente ex parte obiecti non infinitate ſe tenente ex parte actus noſtri. ſicut dicimus, quòd beati in patria vident Deum infinitum non tamen infinite. Ad tertiũ nego maiorem. Ad probationem cum dicitur quòd in Deo omnia relucent. Dico quòd cognoſcere aliquod repræſentatiuum contingit dupliciter. Primo vt habet rationem cognoſcendi& ſic omnia quæ repræſentat neceſſario cognoſcuntur in eo. Alio modo, vt obiectum cognitum tantum,& ſic non oportet cognoſcere repræ-

& reſpectus rationis.

Egidius in quoli. 3. q. 2.

14. de trin. c. 1. & 4.

2. quæſt quoli artic.

Deus vt glorificator, non eſt per ſe vnũ, nã Deus habet rationem abſoluti glorificator verò reſpectiuè.

Aliquod repræſentatiuum cognoſcere contingit duobus modis.

Aliquod repraesentatiuũ cognoscere cõtingit duobus modis.

sentata in eo. Primo modo Deus non est subiectum in theologia nostra, sed secundo modo. Aliter potest dici, quòd theologia in se, vt habet pro obiecto adæquato Deum inquantum Deus, considerat omnia, quæ sunt, & esse possunt. August. autem loquitur de theologia nostra.

Quomodo Deus sit subiectum Theologiæ.

Ad tertium autem articulum dico tres conclusiones. Prima, quòd subiectum theologiæ necessariorum in se est Deus sub ratione deitatis. Secunda conclusio, quòd subiectum theologię contingentium in se est diuina essentia. Tertia, quòd subiectum theologiæ in nobis est ens infinitum.

Authoris probatio de subiecto.

Conclusio de subiecto theologiæ. Vide D. Tho. 3. parte summæ. q. 1. artic. 7.

Prima conclusio probatur sic. Sub illa ratione aliquid est subiectum proprium alicuius habitus, sub qua continet omnes veritates illius habitus, sed Deus sub ratione qua Deus continet omnes veritates theologiæ necessariorum, ergo Deus sub ratione deitatis qua Deus est, est ibi subiectum. Maior patet ex tertio præambulo primi articuli. Minor patet ex dictis ex secundo articulo. Secunda conclusio probatur sic: Illud est primarium subiectum theologiæ contingentium ad quod veritates contingentes habent attributionem vltimam. sed illud est essentia diuina. Euidentia enim contingentium non est ex natura rei, sed ex præsentia intuitiua, primum autem intuibile est essentia diuina sub ratione deitatis, ergo. Tertia conclusio probatur sic, quando aliquis habitus in intellectu est habens euidentiam ex obiecto, primum eius obiectum continet virtualiter omnes veritates eius non solum, vt est istius habitus, sed etiam, vt est in tali intellectu. quando autem ille habitus non habet euidẽtiam ex obiecto: non oportet quod obiectum habeat duas prædictas conditiones. immo ei attribuitur pro primo obiecto, vel subiecto aliquid primo notum cui immediatè ille veritates insunt. Sed theologia nostra non habet euidentiam ex obiecto. ergo ei attribuitur pro subiecto aliquid primo notum cui immediate insunt veritates theologicæ. sed hoc est ens infinitum. ergo ens infinitum est subiectum theologiæ nostræ siue in nobis. Ad primum dico, quod forma simplex non potest esse subiectum accidentis realis, vel formæ acci-

Quodnam sit subiectũ Theologiæ nostræ.

dentalis, ſed bene eſt ſubiectum conſiderationis, & ſciẽtiæ. Ad ſecundum dico, quod materia ex qua non coincidit cum aliis cauſis ſed materia, circa quam poteſt coincidere. Deus autem non eſt materia ex qua, ſed circa quam. Ad vltimum dicitur dupliciter. Vno modo quòd perſonæ ſunt ibi quaſi partes, & attributa quaſi paſſiones. nec oportet, quod Deus, vt eſt ſubiectum habeat principium, quia non eſt de ratione ſubiecti ſciẽtiæ habere principia; nam ſubiectum in metaphyſica eſt ens, inquantum ens, & tamen entis, vt ſic non ſunt principia. Aliter dicitur, quòd maior eſt vera in ſcientiis naturaliter inuẽtis cuius ſubiectum eſt aliquod vniuerſale quod habet diuidi, & eſſe in pluribus. diuidi quidem eſt imperfectionis, ſed eſſe in pluribus, ſine ſui diminutione eſt perfectionis. Et quia excludimus à Deo omne quòd eſt imperfectionis attribuendo ſibi, quicquid eſt perfectionis. ideo deitas, ſiue natura diuina eſt in pluribus, abſque aliqua ſui diuiſione, ac partibilitate.

Perſonæ diuinæ poſſunt eſſe partes ſubiectiuæ Theologiæ non compoſitiuæ, nec integrales, & ſic intelligitur Scotus.

Vtrum Theologia ſit ſcientia?

Hoc idem quærit Scotus in prologo primi ſent. quæſt. 4.
Alexander Alenſis prima partem, quæſt. 1. menbr. 1.
D. Thomas prima parte q. 1. Artic. 2.
Ricardus primo ſent q 2 prologi.
Durandus primo ſent. q. 7 prologi.
Franciſcus de Mayronis in prologo primi ſent. quæſtio. 14.

QVAESTIO III.

SECVNDO quæritur. Vtrum Theologia ſit ſcientia. Et videtur quòd non, quia Theologia eſt de Deo: ex quæſtione præcedenti. ſed Deus non habet cauſam. ſcire autem eſt per cauſam cognoſcere. ergo theologia nõ eſt ſcientia. Contra. quod eſt maximum in entitate eſt maximum quantum ad veritatem & ſciẽtiam. Sed Deus eſt maximum ens. ergo theologia quia eſt de Deo eſt maxime ſciẽtia. Circa quæſtionem iſtam ſunt quatuor articuli ſecundum quatuor opiniones. Prima eſt opinio

D. Thomæ, vbi dicit quod theologia est scientia subalternata, quia subalternatur scientiæ Dei & beatorum. quod probat sic. non est minoris efficaciæ lumen supernaturale, quam naturale, sed lumen naturale facit scientiam, ergo etiam supernaturale, & sic theologia nostra est scientia quia procedit ex lumine superioris scientiæ inquantum accipit principia à theologia Dei & beatorum.

D. Thomas 1 par. sum. q. 1. art. 2. D. Thom. 2. 2. q. 1. ar. 5. in corpore dicit quod non est scientia Vide Caietanum.

Præterea scientia subalternata inquantum subalternata est vera scientia. sed scientia subalternata inquantum subalternata habet principia credita. ergo non est contra rationem sciẽtiæ habere principia credita. ergo quãuis theologia nostra habeat principia credita, non obstat quin sit scientia. Confirmatur, vbi dicitur quòd in scientiis sufficit principia esse & aliqualiter nota. Contra. scientia subalternans & subalternata non sunt de eisdem conclusionibus. probatur. quia vbi subalternans terminatur ibi subalternata incipit. Sed theologia nostra & beatorum sunt de eisdem conclusionibus primo. ergo non est subalternata. Secundo de Deo non potest esse scientia nisi vnica. ergo non habet aliquam sibi subalternatam. probatur antecedens. quia quæcunque virtualiter continentur in aliquo subiecto primo pertinent ad illam scientiam quæ considerat subiectum illud sub ratione qua virtualiter continet ista. sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur virtualiter in illo sub ratione deitatis, ergo de eo non potest esse nisi vnica scientia. Præterea habens scientiam subalternantem potest habere scientiam subalternatam & econuerso, quia non sunt incompossibiles simul. Sed in proposito vtrumque est impossibile, ergo &c. Præt. principium est apud eos quod fides & scientia non possunt esse in eodẽ intellectu de eodem obiecto. sed scientia subalternata secundum eos est vera scientia. ergo non stat cum fide. Ad primum argumentum dico quòd non valet, quia nõ est efficacia eiusdem rationis, nam efficacia luminis fidei est in adhærendo Deo, efficacia autem luminis naturalis est in vere sciendo & intelligendo. Ad secundum dico quòd scientia subalternata non est scientia ex eo quòd habet principia tantum credita. sed quia nouit ea

Contra Caietanum vide Licheum in 3. q. Prologi qui recte omnia argumẽta eius soluit.

6. Eth. c. 3.

D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 5.

Fides, & scientia non possunt se cõpati. Vide Scotum 3. sent dist. 24.

per experientiam: quod in proposito dici non potest. quia principia huius scientiæ non sunt per experientiam nota. Et eodē modo dico ad illud, quòd sufficit principia aliqualiter esse nota. i. per experientiā. Alia opinio dicit quòd theologia est scientia non quidem in lumine fidei nec in lumine gloriæ, sed in quodam lumine medio. eo modo quo dicimus lumen matutinum cui correspondet lumen fidei: & lumen meridiei cui correspondet lumen gloriæ, & lumen medium quòd continue proficit à matutino ad meridiem. Hoc confirmatur sic. omnium illorum possumus habere notitiam quorū terminos possumus naturaliter cognoscere, sed omniū necessariorum theologicorum possumus terminos naturaliter cognoscere in via. ergo de eis possumus vere scientiā habere. Maior patet, quia principia cognoscimus inquantū terminos cognoscimus. Illa autem necessaria aut sunt mediata aut immediata. Si immediata. ergo cognitis terminis cognoscimus illa. Si autē sunt mediata: accipio medium & cōparo ad extremū quousque per terminos immediatos quibus cognitis cognoscuntur etiā illa quorū sunt. Minor probatur. quia eundem conceptū quiditatiuum quē affirmat Christianus de Deo. dicendo Deum trinum: negat paganus. Contra istam opinionem arguitur sic. Inconueniens est nos habere nobilissimos habitus & nos latere. sed vnumquemq; theologū latet ipsum habere habitum in tali lumine. ergo &c. Minor probatur. quia habitus cognoscūtur per actus. sed nullus actus est per quem possit cognosci tale lumen. ergo &c.

6. ethic. c. 3.

Henricus in sua Summa Vide. Scotum in 3. qui in suis reportatis contra hāc opinionem.

2. de anima contex. 38.

Sed istud argumentum non valet. quia minor quæ ponitur in probatione minoris est falsa: nam Apostoli & sancti viri habentes hoc lumen experiebantur se habere talem habitum. Et præterea vt dicit Varro. Idem argumentum posset facere Pelagius contra Augustinum qui negabat gratiam dicendo. Monstra mihi actum gratiæ & credam esse gratiam in anima. Item Scotus arguit sic contra istam opinionem. In illo lumine in quo non habetur distincta cognitio vel notitia terminorum vt sunt termini alicuius principij, nō distincte intelligitur illud principium scientifice. Sed in isto lumine quod ponunt non habetur distincta cognitio terminorum Dei, vt est

Scotus in reportati. q. 3.

principium pure theologicum. ergo in illo lumine non habetur scientia Dei. Probatio minoris. Impossibile est habere distinctam notitiam Dei, nisi sit intellectui in se præsens vel in aliquo repræsentatiuo quod distincte ipsum repræsentat: sed hoc primum non est possibile viatori, quia si esset in se præsens intellectui esset secundum eos beatus, nec in aliquo distinctè ipsum repræsentante. quia ipsi negant omne tale repræsentatiuum. Ad argumentum opinionis respondetur per interemptionẽ maioris. Ad probationem quando dicitur, aut sunt mediata aut immediata. concedo quòd sunt mediata. Cum dicis ergo possum concipere medium inter ipsa. nego, quia medium inter extrema est quandoque essentialiter ordinatum, vt quod quid est alterius extremi. Et de isto habet veritatem quod assumitur. Aliquando autem medium est particulariter contentum sub extremo & non essentialiter ordinatum ad ipsum. & de isto non habet veritatem sicut est in proposito. Vnde potes concipere figuram in communi non sequitur propter hoc quòd possit concipere triangulum in particulari. Alia opinio est Varronis quòd theologia potest considerari dupliciter. s. in se, vel in comparatione ad scientem. Primo modo est scientia. Secundo autem modo vt est in intellectu viatoris, quia non habet principia euidentia: non debet dici scientia. sicut Sol in se est maxime visibilis, sed in comparatione ad oculum vespertilionis non videtur.

Vide Scotum in 1. sent. q. 1. qui eandem refert solutionem.

Opinio Varronis 1. sen. q. 3.

Quomodo Theolog. sit scientia secũdum Var. 2. met. contex. 1. 1. post. contex. 3.

Quarta est opinio doctoris nostri, quod capiendo scientiam prout scire diffinitur primo posteriorum. tũc habet quatuor conditiones. Est enim cognitio certa veri & necessarij: habens euidentiam ex necessario prius euidente: applicato ad scitum per discursum sillogisticũ. Prima conditio probatur, perfecta operatio intellectus est cognitio certa, sed scientia est perfecta operatio intellectus, ergo est cognitio certa. Confirmatur in Ethicis: vbi dicitur. Circa scientiam inquit oportet certificari, & non sequi similitudines. Ex hac conditione sequitur secunda. s. quòd scientia est obiecti necessarii quia alias non esset cognitio certa. nam mutato obiecto mutaretur scientia. hinc ait Philosophus. quòd particularium non est scientia. Et Tullius ait sic. Omnes enim suspi-

Quatuor conditiones sunt ipsius scientiæ secundum Scotum, septẽ secundũ Frã. de Mayro. vide in 14. q. 6. eth. c. 3.

7. meta. cõtex. 53.

ſuſpicamur quòd ſcimus non cõtingere aliter ſe habere. contingentia autem aliter cum extra ſpeculari fiant latent. ex neceſſitate ergo eſt ſcibile. Tertia conditio patet. quia principia cognoſcimus inquantum terminos cognoſcimus. Et per iſtam conditionem diſtinguitur ſcientia ab intellectu principiorum. Quarta conditio nõ eſt per ſe de ratione ſcientiæ, ſed tantum ſcientiæ imperfectè & non competit ſcientiæ niſi in illo intellectu cui cõtingit diſcurrere & procedere à noto ad ignotum. Ex his ad propoſitum quantum ad tres primas conditiones theologia in ſe & in intellectu diuino & beatorum eſt vera ſcientia. Sed de quarta conditione eſt dubium ſi in intellectu beatorum eſt ſcientia. Et dicitur quòd ſic. quia licet ibi non ſit diſcurſus per ſucceſſionem temporis, tamen ibi eſt diſcurſus ordine naturæ, quæ eſt ſcire hoc ex hoc. Sed inſtabis per Auguſtinum. Non inquit erunt volubiles noſtræ cogitationes, ſed ſcientiam noſtram vnico intuitu videbimus. ergo non erit ibi diſcurſus. Reſpondeo & concedo quod verum eſt de diſcurſu tẽporis. Et Auguſtinus ibi non loquitur aſſertiuè ſed dubitatiuè quia dicit fortè ibi non erunt cogitationes volubiles. ergo &c. Si quæras vlterius. Si theologia noſtra ſit alicui ſubalternata: dicitur quòd non, quia quamuis ſubiectum eius poſſit eſſe ſub ſubiecto methaphiſicæ, nõ tamen accipit principia à methaphiſica. Et rationes ad hoc poſſunt accipi ex dictis contra primam opinionem.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis in quæſtione præcedenti, quia non eſt de ratione ſubiecti ſciẽtiæ habere ſimpliciter principium: nam entis vt ſic non eſt principium. & tamẽ eſt ſubiectum in methaphiſica. Ideo dicit Cõmentator circa principium libri Phiſicorum, quòd quædam ſcientiæ conſiderant de rebus ſimplicibus carentibus principiis. ergo &c.

6. Rhetor.

1. Poſt. cõtex. 6.

6. ethi. c. 6.

In intui[illegible]a notitia eſt diſcurſus, nam illi ſpiritus ſeparati poſſunt vno actu totum diſcurſum cognoſcere, ſed pro nũc non eſt in nobis.

De diſcurſu temporis, & naturæ. Vide Franc. de May. in 14 q. prologi. 15 de trin. cap. 16.

An ens habeat principia. Vide Auerroem 4. met. comm. 1. & Scotum in 1. q. met. & D. To. 6. met. lectione prima.

Vtrum Theologia ſit ſcientia?

Hoc idem quærit Scotus in Prologo primi ſententiarum q. 4.
Alexander Alenſis prima par. q. 1. memb. 1.
D. Thomas prima parte q. 1. art. 2.
Richardus 1. ſenten. q. 2. Prologi.
Durandus 1. ſent. q. 7. Prologi.
Franciſcus de Mayronis in Prologo primi ſent. quaeſt. 14.

QVAESTIO III.

TERTIO quæritur, vtrũ Theologia sit sciẽtia practica vel speculatiua. Quod non sit practica: quia habitus practicus est circa cõtingens. sed obiectum huius scientiæ est necessarium. ergo est speculatiua & nõ practica. Pręt. omni scientia practica aliqua speculatiua est nobilior, sed nulla scientia est nobilior ista, ergo est speculatiua. Maior patet per Philosophum. Tum quia speculatiua est gratia sui, practica autem est gratia vsus. Tũ quia speculatiua est certior. Præterea illa scientia quæ est inuenta omnibus necessariis existẽtibus propter fugam ignorantiæ est speculatiua, sed theologia est huiusmodi, ergo theologia est speculatiua. Cõtra. Theologia est proprie operari. ergo est practica. consequentia patet. antecedens probatur. quia finis legis est dilectio. teste Saluatore. In his duobus scilicet in dilectione Dei & proximi tota lex pendet & prophetæ. Circa istam quæstionem sunt quatuor articuli. Primo videndum quid sit praxis, ad quam cognitio practica dicitur extendi. Secundò quæ sit differentia inter habitum practicum & speculatiuum. Tertio vnde habitus dicatur practicus. Quartò de principali quæsito.

3. de anima contex. 49. & 51.

In proœm. met.

Primo met. in proœm.

Ex prologo. met.

In proœm. met.

Matt. 22.

Quid sit praxis.

De primo dico, quod praxis est actus alterius potentiæ quam intellectus: naturaliter posterior intellectione natus elici cõformiter rationi rectę: vt sit rectus. In ista diffinitione sunt tres particulæ. Prima quòd praxis est actus alterius potentiæ quam intellectus, quod probatur sic. Nam praxis dicit quandam extensionem: quod est extra se tendere, sed sistendo præcisè in actibus intellectus: nulla est talis extra se tensio. Diceres. immò est quia actus intellectus est discursiuus. Hoc non valet, quia tunc Logica esset scientia practica cum sit de actibus discursiuis quia logicæ primus actus est ratiocinari. secundus discurrere. licet ergo discursus dirigatur per ratiocinationem. nõ propter hoc logica est practica sed rationalis. quia nunquam posterior actus intellectus

Quid sit actus primus & secundus Logicæ.

habet rationem praxis. licet dirigatur à priori actu intellectus.

Secunda particula eſt quod praxis naturaliter eſt poſterior intellectione. quòd probatur. quia multiplices ſunt actus in nobis.ſ.vegetatiuus,ſenſitiuus,appetitiuus, & apprehenſiuus, & omnes iſti ſunt communes nobis, & brutis, & vt ſic non ſunt praxes. Omnis alia potentia ab intellectiua vel eſt vegetatiua, vel eſt ſenſitiua,vel eſt volitiua. Praxis non eſt operatio vegetatiua,vel ſenſitiua propter duo. Primò quia præcedunt actum intellẽctus. Secundò quia ſunt communes nobis & brutis. ergo volitiua.Si autem aliquo modo dicãtur eſſe praxes in nobis:hoc eſt inquãtum moderantur ab intellectione & ſunt naturaliter poſteriores ea. Ex his ſequitur correlarium quòd praxis eſt actus volũtatis elicitus vel imperatus:quia praxis eſt naturaliter poſterior intellectione. Sed omnis actus naturaliter poſterior intellectione eſt actus volũtatis.& omnis actus voluntatis.eſt elicitus vel imperatus. Tertia particula eſt, quòd praxis eſt nata elici conformiter rationi rectæ vt ſit recta. quod probatur in Ethicis, vbi dicitur quod electio recta eget recta ratione vt ſit recta.Electio autem eſt quædã praxis. quia eſt actus voluntatis requirens rationem rectam cui conformatur.Sed contra hoc arguitur: quia dictũ eſt in correlario quòd praxis eſt actus voluntatis elicitus vel imperatus.ſed aliquis actus intellectus poteſt eſſe imperatus à voluntate. ergo aliquis actus intellectus poteſt eſſe praxis. quod eſt contra primam particulam poſitam in diffinitione praxis. Dicendum quòd actus intellectus imperatus à voluntate non eſt praxis. tum primò quia non eſt ex ſua natura poſterior intellectione,cum ipſa volũtas poſſit imperare actũ intellectus. Tum ſecundo. quia nõ eſt natus elici conformiter primo rectę rationi. poſito ergo quod actus intellectus eſſet imperatus, adhuc non eſſet propriè praxis. Vnde conceditur, quòd omnis praxis eſt actus elicitus, vel imperatus, & non econuerſo omnis actus imperatus eſt praxis.

Multiplices ſunt actus in nobis.

Praxis quo modo non ſit operatio vegetatiua, vel ſenſitiua.

6. ethi.c.3.

Omnis praxis eſt actus.

De ſecundo articulo dico duas concluſiones. Prima eſt,quòd practicum ponit duplicem reſpectum aptitudi-

nalem, scilicet prioritatis, & conformitatis ad obiectũ. De prioritate patet, quia ordine essentiali praxis est posterior intellectione, quia est naturaliter praxim præcedens. De conformitate probatur, quia in ethicis dicitur, quòd veritas confesse, id est cõformiter, se habens appetitui recto est practica veritas, quia praxis ad hoc, quòd si recta nata est sequi dictamen rectæ rationis quod est ei conformari. Secunda conclusio: quòd nõ requiritur necessario duplex respectus actualis. sed sufficit, quòd sit aptitudinalis: quia alias idem habitus quandoque esset practicus, & quandoque non practicus: nam faber actu operans habet actum practicum & nõ actu operans non haberet actum practicũ. Ex his dico, quòd practicum, & speculatiuũ differunt penes positionem, & priuationem horũ respectuum. Nam practicũ ponit duplicem respectum positiuum. Speculatiuũ autẽ priuat illos respectus. Ex quibus vlterius infert Scotus, quòd practicũ, & speculatiuum non sunt differentiæ essentiales habituũ, quia nullum respectiuum est de intrinseco cõceptu alicuius absoluti, vel eius differentia essentialis. Contra hoc arguit sic Petrus Aureolus. Quia maior est differentia inter habitum practicum, & speculatiuum quã inter naturalẽ, & medicum: sed in illis est distinctio specifica. ergo in istis. Respondeo, quòd obiectio non vadit ad rem, quia doctor iste nõ negat habitum practicum, & speculatiuum distingui specifice, sed dicit practicum, & speculatiuum nõ esse differentias essentiales habituũ penes positionem, & priuationem respectu prædictorum.

6. ethi. c. 3.

Habitus quomodo sit practicus, & non practicus.

Scotus asserit practicum & speculatiuum non esse differentias essentiales.

Instantia contra Scotum.

Solutio.

De tertio Articulo sunt opiniones. Vna quòd actus, & habitus sunt practici ex obiecto ratione cõformitatis, intellectus autem fit practicus per extensionem ad finẽ. Contra impossibile est alicui inesse accidens, & non denominare illud: sed si nõ dicatur ex eodem habitus esse practicus, & intellectus, tunc habitus practicus erit in intellectu speculatiuo, & non denominabit ipsum. cõsequentia probatur, quia non existente extensione ad finẽ non est intellectus practicus, & non poterit habere pro subiecto intellectum speculatiuum. Sed diceres, non est inconueniens habitum practicum esse in intellectu spe-

Opinio Gothfredi de fontibus q. 10. q. 11.

2. Ethic. cap. 5.

culatiuo per accidens. Sed actus practicus nō potest esse in intellectu speculatiuo per accidens. Contra. Vbi potest esse habitus, ibi potest esse actus, sed actus practicus non potest esse in intellectu speculatiuo, ergo nec habitus. Præterea subiectum magis denominatur à per se conditione sui accidentis, quam à conditione eius accidentali. ergo si intellectus potest dici practicus ex conditione accidentali sui habitus, puta extensione habitus ad finem, multo magis ex conditione per se sibi accidentis: puta ex actu: sed actus dicitur per se practicus ex obiecto, ergo & intellectus. Alia est opinio, quòd tam intellectus, quàm habitus dicuntur practici ex fine. De intellectu patet, vbi dicitur, quòd intellectus extensione fit practicus, & differt à speculatiuo fine. Præterea medicina est de eodem subiecto, sed medicina diuiditur in practicam, & speculatiuam, ergo hoc est propter finem.

Henr. quoli. 8. q. 1.

3. de anima contex. 49.

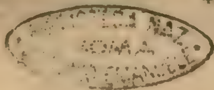
Præterea habitus dicitur practicus, quia bonus, vel malus moraliter, sed bonitas, & malitia inest habitui ex circunstantia, & inter omnes circumstantias prima est circunstantia finis. Cōtra extensio ad finem, nec actualis, nec aptitudinalis faciunt habitum practicum, ergo habitus non est practicus ex fine. consequentia patet. antecedens declaratur. non enim habitus est practicus per extensionem actualem ad finem, quia tunc faber actualiter operans non haberet habitum practicum, nec etiam per extensionem aptitudinalem, quia tunc oporteret dare causam per se, quare inesset tali cognitioni talis aptitudo, cum sit aliquid intrinsecum sibi. causæ autem per se, sunt intellectus, & obiectum. Sed dices, quòd finis inter omnes causas est prior secundum Auicennam. Contra Finis non est causa, nisi vt mouet efficiens, sed antequam moueat efficiens inest habitui ista conditio.

Quomodo habitus non sit practicus ex fine.

6. met. c. vltimo.

Præterea scientia moralis practica est, sed hoc non habet per extensionem ad finem, ergo habitus non est practicus ex fine. Probatio minoris. finis scientiæ moralis est felicitas, felicitas autem consistit in speculatione. ex decimo Ethico. sed nihil per extensionem ad

Cognitio dicitur practica ex duplici relatione.



ſpeculationem eſt practicum. Sequendo igitur opinionem doctoris noſtri eſt notandum, quòd cognitio dicitur practica, vt patuit ex præcedenti articulo ex duplici relatione conformitatis ad obiectum, & prioritatis. Videamus ergo à quo habitus habeat relationem conformitatis, & deinde a quo habeat relationem prioritatis, & ſic patebit propoſitum. propter quod dico duas concluſiones. Prima, quod habitus practicus habet relationem conformitatis ab obiecto, cuius ratio eſt, quia ab eo trahit habitus practicus conformitatem ad praxim, vnde ſumuntur principia rectitudinis praxis. ſed illud eſt obiectum, ergo ab obiecto habitus habet reſpectum conformitatis. Maior patet, quia ab illo quod virtualiter continet principia alicuius habitus, dependet tota deductio habitus, cum ex principiis deducantur concluſiones. Minorem probo. Nam obiectum huius praxis quæ eſt: diligere Deum, continet virtualiter rectitudinem huius praxis. Secunda concluſio, quod habitus practicus habet reſpectum prioritatis, partim ex obiecto, & partim ex ordine potentiarum. De ordine potentiarum patet, quia omnes concedunt, quod intellectus & voluntas ſe habent in agendo ſecundum ordinem prioritatis, & poſterioritatis. Actus enim voluntatis præſupponit actum intellectus. De obiecto declaro ſic, quia nulla intellectio eſt practica, niſi ſit determinatiua rectitudinis ipſius praxis. ſed hanc determinationem habet intellectio tamen ab obiecto, igitur obiectum concurrit ad hanc relationem. Minor patet per Philoſophum, vbi facit diſtinctiones habituum penes obiecta.

Prima concluſio.

2. concluſio

Quomodo ſe habeant intellectus & voluntas.

6. ethi. 3.

3. de anima contex. 49. non habetur quod intellectus extenſione fiat practicus, tamē dico quòd elicitiue habetur illa ſententia.

Ad primum argumentum ſecundæ opinionis dico, quòd nunquam intellectus ſpeculatiuus ſit practicus. ſed Ariſto. ponit triplicem intellectum, vnum qui eſt mere ſpeculatiuus, & iſte nunquā fit practicus, ſed cōſiderat tātū ſpeculabilia. Alius intellectus eſt, qui cōſiderat agibilia, & iſte licet ſit practicus, poteſt tamē magis fieri practicus, ex quo habetur tertius gradus intellectus. Ad ſecūdū dicitur vno modo quod medicina vniuerſalis eſt ſpeculatiua, applicata autē ad curas, id eſt ad indiuidua eſt

practica: Hoc non placet doctori nostro, quia tunc conclusio practica esset ex speculatiuis principiis. Et ideo concedit, quod tam medicina vniuersalis, quàm particularis est practica, dicitur autem medicina particularis magis practica, quia aliquantulum plus recedit à speculabili. Ad tertium dicitur quod non omnis actus, vel habitus est bonus a circunstantia finis, vt finis est: immo aliquis est bonus ex circunstantia obiecti, & circunstantia finis, vt finis sumitur pro obiecto, nõ pro fine pręcise.

De quarto Articulo sunt quatuor opiniones. Prima est quæ dicit theologiam esse speculatiuam. Ad cuius euidentiam nota, quod duplex est actus voluntatis. Vnus perficiens voluntatem, & iste est respectu vltimi finis. Alius, qui perficitur à voluntate, & iste est respectu eorum, quæ sunt ad finem. In primo autem actu voluntas non indiget directiuo, sed tantummodo obiecti ostensione. & quia iste actus est finis huius scientiæ, imò debet dici speculatiua, quod probatur sic, directiuum ponitur vbi contingit errare, sed beati non possunt errare, ergo non habent tale directiuum. Sed beati maxime habent istam scientiam, ergo non est directiua, & per consequens nec practica quia practicum, & directiuum sunt idem. Contra istam opinionem arguitur. Finis in particulari est de quo tractat theologia. Sed circa finem in particulari contigit errare, ergo circa obiectum theologiæ contingit errare, ergo est necessaria cognitio directiua, & per consequens practica. Præterea vbicunque contingit errare circa circunstantiam actus, oportet dare directiuum, vt actus sit debite circunstantionatus: sed voluntate stante circa finem in particulari cõtingit eam errare in aliqua circunstantia actus, ergo oportet ponere habitum directiuum, siue practicum. Minor probatur quia voluntas licet possit circa totam substantiam actus, non tamen potest in omnem circunstantiam, videlicet vtrum sit in tribus suppositis, vel vtrum debeat acquiri per habitum, vel per actũ meritorium, & sic poterit deficere. Præterea cuius dilectio principaliter intenditur extra genus cognitionis, eius cognitio principaliter intenditur infra genus cognitionis. Sed dilectio finis principaliter intenditur extra genus cognitionis, ergo eius

Henr. in sua summa arti. 9. q. 2. in sol ad 3. arg. & quo lib. 8. quãdo 9. quod Theologia est tota speculatiua.

Theologia tractat de fine particulari.

Quomodo voluntas erret.

Secundum Scotum principia sumpta

à fine, sunt principia practica.

cognitio principaliter intenditur infra genus cognitionis. Sed principia sumpta à fine inquantum finis, sunt principia practica secundum istum doctorem, ergo tota theologia est practica. Ad argumentum oppositum dico, quod sicut agens intendit per se inducere formam, per accidens autem intendit remotionem contrarij, ita habitus per se dirigit, per accidens autem excludit errorem. Vnde si habitus intellectus est perfectus non compatitur secum errorem, sicut est in beatis, & ideo potest dirigere dato, quod non sit exclusio erroris, quia istud secundum sibi inest per accidēs. Alia est opinio, scilicet, quod theologia est scientia affectiua. Ad cuius euidentiam est sciendum, quod finis est multiplex. Est enim finis vltimus, & iste non denominat. Et quia finis in sciētia ista intētus est dilectio, & dilectio habet afficere, ideo debet dici affectiua. Hoc probatur sic, denominatio fit à fine, ergo à perfectissimo fine fit perfectissima denominatio, sed perfectissimus finis scripturæ est dilectio, ergo &c. Præterea theologia est sapientia. Sed sapientia dicitur à sapore, sapor autem habet afficere, ergo affectiua. Contra istam opinionē. Si ista scientia est affectiua, tunc esset dare tertium genus sciētiæ, sed hoc est contra multas auctoritates Philosophi, Auic. & Cōmentatoris qui diuidunt habitum scientificum in habitum practicum, & speculatiuum. Præt. à fine fit denominatio secundum te, sed finis huius scientiæ est dilectio etiam per te: ergo denominatur à dilectione, sed dilectio est quædam praxis, ergo theologia est scientia practica. Præterea veritas confesse se habēs appetitui recto est practica veritas, sed tales sunt omnes veritates theologicæ, ergo &c. Præterea veritas directiua voluntatis circa actiones humanas est practica, sed tales sunt veritates theologicæ, ergo &c. Ad primum opinionis patet, quod non valet, quia dato, quòd habitus denominaretur ab illo fine, qui est dilectio, cum dilectio sit quædam praxis: sequitur, quod theologia sit practica. Ad secundum dico, quòd etiam non valet, immo per idem argumentum probaretur, quòd esset pure speculatiua, quia ex illo medio probat philosophus metaphisicam esse speculatiuam, per hoc quod est sapientia. Ex his sequitur correlarium, quòd

Ægid. lib. in proœmio.

finis multiplex.

Vnde dicatur sapientia.

Iste vir ponit 3. gradū sciētiæ, quem nec Philosophi aliqui admittunt, dico tertium gradum idest 3. genus scientiæ, quod nec etiā Theologi præter ipsum, & sequaces admittunt.

Correlarium.

propter prædicta non poteſt ſtare opinio Varronis, qui dicit Theologiam eſſe contemplatiuam, tanquam ſit medium inter practicum, & ſpeculatiuum. Alia eſt opinio Thomæ quod theologia vna exiſtens eſt ſcientia practica, & ſpeculatiua ſimul, & hoc ideo, quia Deus, qui eſt ſubiectum theologiæ continet ſubiecta practicæ, & ſpeculatiuæ ſcientiæ. Secunda ratio, nam illa ſciẽtia quæ ſic tractat ſpeculabilia, ac ſi eſſent mere ſpeculatiua, & practicabilia, ac ſi eſſent mere practica, eſt ſimul ſpeculatiua & practica. Sed theologia eſt huiuſmodi, quia tractat iſtam, Deus eſt æternus, quæ eſt mere ſpeculabile, & iſtam Deus eſt diligendus, quæ eſt mere practicabile, ac ſi eſſet mere practica. Dicendum, quod aſſumptum eſt falſum, quod in theologia tractantur ſpeculabilia, quia ſicut dictum eſt in theologia tractatur ſolum de vltimo fine, & de eius conditionibus, & circũſtantijs, & de aliis circa ipſum, vnde eſt directiua in cognitionem vltimi finis, ergo &c. Contra iſtam opinionem arguit Varro ſic. Idem non ſpecificatur à duobus habentibus contrarium modum in ſpecificando, alias idem poſſet eſſe homo, & aſinus. Sed practicum, & ſpeculatiuum habent contrarium modum in ſpecificando, ergo theologia vna exiſtens ſcientia non poteſt eſſe practica, & ſpeculatiua. Præterea maior incompoſsibilitas eſt inter practicum, & ſpeculatiuum quàm inter naturalem, & metaphiſicum, ſed impoſsibile eſt vnum habitum eſſe naturalem, & metaphiſicum, ergo impoſsibile eſt etiam vnam ſcientiam eſſe practicam, & ſpeculatiuam. Minor patet, maior probatur. Nam habitus diuiditur prima ſui diuiſione in practicum, & ſpeculatiuum: habitus autem ſpeculatiuus diuiditur ſecundaria diuiſione in metaphiſicum, & mathematicum, & naturalem, nunc autem maior incompoſsibilitas eſt inter prima diuidentia, quàm inter ſecunda, quia magis opponuntur. Ad primum ſuum dico, quod non valet, quia tunc ſequitur, quod metaphiſica eſſet practica, & ſpeculatiua, quia eius ſubiectum eſt ens, inquantum ens, & ens inquantum ens comprehendit ens ſpeculabile, & ens operabile. Quarta opinio eſt doctoris noſtri quem ſequor, & præmitto quædam dicta in prima quæſtione, ſcilicet

D.Th. 1. parte ſummæ q. 1. art. 4. in ſol. prin.

Varro cõtra D. Thomam arguit.

Inter notitiã ſpeculatiuam & practicam non datur medium. vide 6. met. cont. 1

Opinio Scoti quam inſe-

quitur Author.

quod eſt theologia neceſſariorum,& theologia contingentium. Item eſt theologia in ſe,& theologia in nobis, hic autem non loquor de theologia in intellectu diuino quia de illa erit ſpecialis ſermo, infra diſtinctione 35. Dico ergo tres concluſiones. Prima eſt, quod theologia neceſſariorum in intellectu creato tam beato, quam nõ beato, tam angelico quam humano eſt practica. Probo, illa notitia eſt practica, quæ aptitudinaliter eſt cõformis volitioni rectæ, & eſt naturaliter prior ea, ſed tota theologia neceſſariorum in intellectu creato eſt ſic conformis actui voluntatis creatæ, & rectæ, & prior eo, ergo &c. Maior patet ex dictis in primo, & tertio articulis. Minor probatur, nam primum obiectum theologiæ virtualiter eſt conforme volitioni rectæ, quia a ratione eius, ſcilicet obiecti ſumuntur principia rectitudinis praxis in volitione: ipſum etiam obiectum determinat intellectum ad notitiam rectitudinis praxis quo ad omnia theologica neceſſaria prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit. Secunda concluſio quod Theologia contingentium in ſe eſt ſpeculatiua probatio. Omnis notitia quæ non habet ex obiecto conformitatem ad praxim ante omnem actum voluntatis non eſt practica, ſed theologia contingentium in ſe eſt huius, ergo &c. Probatio minoris: nam cum contingentia ante voluntatem determinate non ſint: non poterunt aliquam determinationem praxis oſtendere. Tertia concluſio quod Theologia contingentium in intellectu creato eſt practica, ſed per accidens. Probo, illa cognitio quæ habet obiectum virtualiter continens rectitudinem praxis eſt practica, ſed Theologia contingentium in intellectu creato eſt huius, ergo &c. Sed occurrit ibi vnum dubium, quia tertia concluſio non videtur poſſe ſtare cum ſecunda, nam quod in ſe eſt ſpeculatiuum nulli eſt practicum, quia ſpeculatiuum, & practicum repugnant. Sed theologia contingentium in ſe eſt ſpeculatiua, ergo nulli eſt practica. Reſpondeo, quod maior non eſt ſimpliciter vera. Et cum probatur practicum,& ſpeculatiuũ opponuntur, dico, quod practicum, & ſpeculatiuum ex obiecto bene opponuntur, ſed ſpeculatiuum ex obiecto, & practicum ex voluntate ſic determinante non

Veritas conciliãs horum opiniones.

Theologia poteſt cõſiderari quatuor modis, primo modo in ſe, ac in ſua entitate, & iſto modo partim eſt practica, partim eſt ſpeculatiua. Secundo modo poteſt conſiderari reſpectu obiecti & hoc modo etiã dicimus quod eſt partim ſpeculatiua, partim practica, quia obiectũ eſt Deus de quo habetur vtrunque.

Tertio ratione intellectus increati. S.

opponuntur. Nunc autem theologia contingentium in se est speculatiua ex obiecto, in intellectu autem creato est practica ex voluntate determinante intellectum ad notitiam praxis, ergo &c. Ad primum principale dico, quod habitus practicus, vel est contingens, vel est contingenter se habens ex parte obiecti, vel est contingenter se habens ex parte actus. In proposito autem licet obiectum sit necessarium, ex parte actus tamen est contingens. Ad secundum cum dicitur, omnis scientia practica aliqua speculatiua est nobilior, concedo de practica humanitus inuenta, quæ est respectu eorum quæ sunt ad finem, sed de practica quæ est respectu vltimi finis, nego, sicut est theologia. Ad tertium dico, quòd quædam sunt necessaria extrinseca, quædam intrinseca, ante autem theologiam non erant omnia necessaria intrinseca homini: ideo data est theologia propter ista necessaria ad finem consequendum, ergo &c.

Dei. & sic tota est speculatiua, & nihil practica, quia in voluntate diuina nullo pacto potest esse actus dirigibilis ad finem.

Quarto pōt considerari Theologia ratione intellectus creati, & sic est tota practica.

Finis prologi.

Vtrum frui sit actus elicitus voluntatis? quæ est dilectio, aut sit paſsio recepta in voluntate? vt delectatio.

Scotus hoc idem quærit primo sent. dist. 1. q. 3.
D. Bona. 1 sent. dist. 1. q. 1. art. 2.
D. Thomas prima secundæ. q. 2. art. 1
Ricardus primo sent. dist. 1. q. 1.
Durandus primo sent. dist. 1. q. 1.
Franciscus de Mayronis dist. 1. q. 2.
Bacconitanus 1. sent. dist. 1. q. 1.

QVÆSTIO PRIMA
Distinctionis primæ.

VETERIS ac nouæ legis. Ista est distinctio prima, circa quam primo quęro. Vtrum fruitio sit actus voluntatis quæ est dilectio, aut sit paſsio recepta in voluntate vt puta delectatio. Et videtur quod non sit actus voluntatis tantum, quia quælibet natura fruitur suo fine, sed finis

Elicitiue fruitio est actus voluntatis, præsuppositiue vero est act⁹ intelle

ctus, benedicit D. Thomas & bene Scotus. 10. Ethic. ca. 10.

cuiuslibet potentiæ est proprius actus eius, ergo quælibet potentia fruitur suo actu, & sic frui non est actus voluntatis tantum. Præterea fruitio est quædam felicitas, sed felicitas consistit in speculatione, & speculatio conuenit intellectui, ergo fruitio est actus intellectus, & non voluntatis. Contra, Aug. dicit, quòd frui est amore inhærere alicui rei propter se, sed amor est actus voluntatis, quæ est dilectio, ergo &c.

1. de doctr. Christiana cap. 1.

Circa istam quæstionem sunt tres articuli. Primus si dilectio, & delectatio sint idem realiter. Secundus si fruitio est dilectio vel delectatio. Tertius si fruitio sit actus voluntatis.

D. Thom. 1. secundæ. q. 2. art. 1.

Quantum ad primum est opinio Thomistarum quæ dicit duas conclusiones. Prima, quòd dilectio, & delectatio sunt idem realiter. Secunda, quòd differunt secundum rationem. Prima conclusio probatur tripliciter. Primo sic. actus, qui sunt de eodem obiecto sub eadem ratione sunt idem realiter, sed dilectio, & delectatio, quæ sequitur sunt huiusmodi, quia sunt de bono sub ratione boni, ergo &c. Secundo sic, illi actus, qui immediatè consequuntur ad idem sunt idem realitèr, sed dilectio, & delectatio immediate consequuntur ad intellectum, & voluntatem, ergo &c.

Tertio sic, impossibile est in vna potentia simplici simul ponere duos actus realiter diuersos, sed dilectio, & delectatio simul sunt in voluntate, ergo non differunt realiter. Secunda conclusio, quòd dilectio, & delectatio differunt secundum rationem. Probatio, delectatio importat quietationem, quæ est priuatio motus, dilectio autem vnionem, & priuationem quietationis; sed illæ duæ priuationes differunt sola ratione.

Præterea quæ differunt in modo significandi, illa differunt ratione, sed delectatio, & dilectio sunt huiusmodi, ergo &c. Probatio minoris, quia dilectio videtur significare per modum formæ egredientis à voluntate ad ipsum obiectum amatum. Sed delectatio significat econuerso: per modum formæ egredientis ab obiecto.

Pro sustentãda vtraque opinione, do hanc distinctionem.

Contra istam opinionem arguitur. Primo contra primam conclusionem sic. Quæcunque possunt separari ab inuicem illa non sunt idem realiter, sed dilectio, &

delectatio ſunt huiuſmodi, ergo &c. Minor patet in dæmonibus qui ſe diligunt, & tamen non delectantur, imo contriſtantur. Præterea illi actus non ſunt idem realiter quorum oppoſita diſtinguuntur realiter, ſed odium & triſtitia quæ opponuntur dilectioni, & delectationi diſtinguuntur realiter, ergo dilectio, & delectatio non ſunt idem realiter. Minor pàtet in beatis qui odiunt peccata noſtra, nec tamen triſtantur de eis cum in eos non cadat triſtitia. Præterea delectatio eſt per ſe obiectum dilectionis, ſed dilectio non poteſt per ſe eſſe obiectum delectationis. ergo non ſunt idem realiter. Præterea illud quod eſt ſuperueniens alteri non eſt idem realiter illi, ſed delectatio eſt ſuperueniens dilectioni, ergo &c. Contra ſecundam concluſionem arguitur ſic. quia dilectio realiter elicitur à voluntate, & delectatio non. ſed realiter ſequitur dilectionem, ergo non differunt ſola ratione. Dico ergo, quòd dilectio, & delectatio differunt realiter, nec argumenta præcedentis concluſionis concludunt. Primũ non quia maior eſt falſa nam duo actus ſubordinati poſſunt eſſe de eodem obiecto, & ſub eadem ratione, quorum vnus perficit alium, ſicut ſunt iſti. Aliter poteſt dici ad minorem, quòd dilectio & delectatio non ſunt de eodem obiecto, ſub eadem ratione, quia delectatio ſemper eſt de obiecto præſente. Dilectio autem non neceſſario ſemper cõcernit præſentiam obiecti. Ad ſecundum minor eſt falſa, quia dilectio, & delectatio non immediate ſe habent ad potentiam, quia vt patet, delectatio eſt ſuperueniens dilectioni, & ſic perſupponit dilectionem. Ad tertium dico, quòd duo actus poſſunt ſimul eſſe in eadẽ potentia, ſi ſunt ſubordinati ſicut ſunt iſti. Ad argumenta pro ſecunda concluſione. Ad primum dico, quòd ly, dilectio, & delectatio non dicunt priuationes, quia non ſunt priuationes, nec formaliter includunt priuationes, quia vnio qua vnitur beatus Deo non eſt priuatio, nec vnio, qua materia & forma vniuntur eſt priuatio. Ad ſecundum dico, quòd dilectio & delectatio non differunt ſolum in modo ſignificandi, ſed etiam realiter, vt dictum eſt.

Dilectio, & delectatio vt ſint habitus realiter diſtincti poſſunt cõſiderari duobus modis, vno modo ratione motuum alio modo ratione termini, & cauſæ, ratione motuum non diſtinguntur realiter vt Beatus fruendo diuina eſſentia habet dilectionem, & delectationem quæ quo admotum ſcilicet eius bonitatis non diſtinguũtur ab inuicem realiter, ratione cauſæ & termini diſtinguũtur realiter.

De ſecundo articulo eſt notandum, quòd dilectio eſt

ctus, benedicit D. Thomas & bene Scotus. 10. Ethic. ca. 10.

cuiuslibet potentiæ est proprius actus eius, ergo quælibet potentia fruitur suo actu, & sic frui non est actus voluntatis tantum. Præterea fruitio est quædam felicitas, sed felicitas consistit in speculatione, & speculatio conuenit intellectui, ergo fruitio est actus intellectus, & non voluntatis. Contra, Aug. dicit, quòd frui est amore inhærere alicui rei propter se, sed amor est actus voluntatis, quæ est dilectio, ergo &c.

1. de doctr. Christiana cap. 1.

Circa istam quæstionem sunt tres articuli. Primus si dilectio, & delectatio sint idem realiter. Secundus si fruitio est dilectio vel delectatio. Tertius si fruitio sit actus voluntatis.

Quantum ad primum est opinio Thomistarum quæ dicit duas conclusiones. Prima, quòd dilectio, & delectatio sunt idem realiter. Secunda, quòd differunt secundum rationem. Prima conclusio probatur tripliciter. Primo sic. actus, qui sunt de eodem obiecto sub eadem ratione sunt idem realiter, sed dilectio, & delectatio, quæ sequitur sunt huiusmodi, quia sunt de bono sub ratione boni, ergo &c. Secundo sic, illi actus, qui immediatè consequuntur ad idem sunt idem realiter, sed dilectio, & delectatio immediate consequuntur ad intellectum, & voluntatem, ergo &c.

D. Thom. 1. secundæ. q. 2. art. 1.

Tertio sic, impossibile est in vna potentia simplici simul ponere duos actus realiter diuersos, sed dilectio, & delectatio simul sunt in voluntate, ergo non differunt realiter. Secunda conclusio, quòd dilectio, & delectatio differunt secundum rationem. Probatio, delectatio importat quietationem, quæ est priuatio motus, dilectio autem vnionem, & priuationem quietationis; sed illæ duæ priuationes differunt sola ratione.

Præterea quæ differunt in modo significandi, illa differunt ratione, sed delectatio, & dilectio sunt huiusmodi, ergo &c. Probatio minoris, quia dilectio videtur significare per modum formæ egredientis à voluntate ad ipsum obiectum amatum. Sed delectatio significat econuerso: per modum formæ egredientis ab obiecto.

Pro sustentāda vtraque opinione, do hanc distinctionem.

Contra istam opinionem arguitur. Primo contra primam conclusionem sic. Quæcunque possunt separari ab inuicem illa non sunt idem realiter, sed dilectio, &

delectatio ſunt huiuſmodi, ergo &c. Minor patet in dæmonibus qui ſe diligunt, & tamen non delectantur, imo contriſtantur. Præterea illi actus non ſunt idem realiter quorum oppoſitá diſtinguuntur realiter, ſed odium & triſtitia quæ opponuntur dilectioni, & delectationi diſtinguuntur realiter, ergo dilectio, & delectatio non ſunt idem realiter. Minor patet in beatis qui odiunt peccata noſtra, nec tamen triſtantur de eis cum in eos non cadat triſtitia. Præterea delectatio eſt per ſe obiectum dilectionis, ſed dilectio non poteſt per ſe eſſe obiectum delectationis. ergo non ſunt idem realiter. Præterea illud quod eſt ſuperueniens alteri non eſt idem realiter illi, ſed delectatio eſt ſuperueniens dilectioni, ergo &c. Contra ſecundam concluſionem arguitur ſic. quia dilectio realiter elicitur à voluntate, & delectatio non. ſed realiter ſequitur dilectionem, ergo non differunt ſola ratione. Dico ergo, quòd dilectio, & delectatio differunt realiter, nec argumenta præcedentis concluſionis concludunt. Primũ non quia maior eſt falſa nam duo actus ſubordinati poſſunt eſſe de eodem obiecto, & ſub eadem ratione, quorum vnus perficit alium, ſicut ſunt iſti. Aliter poteſt dici ad minorem, quòd dilectio & delectatio non ſunt de eodem obiecto, ſub eadem ratione, quia delectatio ſemper eſt de obiecto pręſente. Dilectio autem non neceſſario ſemper cõcernit præſentiam obiecti. Ad ſecundum minor eſt falſa, quia dilectio, & delectatio non immediate ſe habent ad potentiam, quia vt patet, delectatio eſt ſuperueniens dilectioni, & ſic perſupponit dilectionem. Ad tertium dico, quòd duo actus poſſunt ſimul eſſe in eadẽ potentia, ſi ſunt ſubordinati ſicut ſunt iſti. Ad argumenta pro ſecunda concluſione. Ad primum dico, quòd ly, dilectio, & delectatio non dicunt priuationes, quia non ſunt priuationes, nec formaliter includunt priuationes, quia vnio qua vnitur beatus Deo non eſt priuatio, nec vnio, qua materia & forma vniuntur eſt priuatio. Ad ſecundum dico, quòd dilectio & delectatio non differunt ſolum in modo ſignificandi, ſed etiam realiter, vt dictum eſt.

Dilectio, & delectatio vt ſint habitus realiter diſtincti poſſunt cõſiderari duobus modis, vno modo ratione motuum alio modo ratione termini, & cauſæ, ratione motuum non diſtinguntur realiter vt Beatus fruendo diuina eſſentia habet dilectionem, & delectationem quæ quo admotum ſcilicet eius bonitatis non diſtinguũtur ab inuicem realiter, ratione cauſæ & termini diſtinguũtur realiter.

De ſecundo articulo eſt notandum, quòd dilectio eſt

operatio elicita à voluntate præsupponés cognitionem obiecti, sed delectatio est quædam operatio re cepta in voluntate causata ab obiecto. Aliquæ auctoritates vidētur dicere, quòd fruitio sit dilectio sicut ponit Augustin. vbi dicit, quòd frui est amore inhærere alteri, sed amor est dilectio, ergo &c. Præterea Augustinus dicit quòd omnis peruersitas quæ vitium nominatur est vti fruendis, & frui vtendis, vn de peruersitas spectat ad actū voluntatis, ergo fruitio spectat ad voluntatem, & sic est dilectio. Aliquæ etiam auctoritates videntur dicere, quòd fruitio sit delectatio. Vnde Augustinus dicit, plenum gaudium est frui trinitate, sed gaudium dicit delectationem. ergo fruitio est delectatio. Sed tertio modo dicitur, & melius, quòd fruitio importat tam dilectionē quā delectationem. Vnde Augustinus. Fruimur cognitis bonis in quibus voluntas propter se delectata quiescit. Et sic fruitio importat vtrumque, & in suo nomine non est ens per se vnum. nec est inconueniens, quòd vnum nomen significet multa. sicut patet per Philosophum de hoc nomine ylias. Hanc opinionem sequitur doctor noster.

Lib. 1. de doctri Christ. cap. 1. *Li. 83. quæst. q. 30.* *1. de trinit. c. 10. in fin.* *10. de trin. c. 10. & 23.* *7. met. cōtex. 13.*

De tertio articulo. Si fruitio est actus voluntatis dicit Egidius, quòd frui, aut dicit actum quo attingitur finis separatus prius non habitus, & sic fruitio est actus intellectus, quia per intellectum prius attingitur obiectum beatificū aut frui dicit actum per quē attingitur finis iam habitus, & sic est actus voluntatis, & sic secundum eum fruitio prius spectat ad actum intellectus, secundario autem ad actum voluntatis inquantum dicit, quandam delectationem concedentem actum intellectus.

Opinio Egidii. 1. senten. q. 1.

Sed contra hoc arguitur per Augustinum. Fruimur bonis cognitis, in quibus voluntas delectata quiescit. Ex hoc arguitur, quando aliquid intrat diffinitionem alicuius in recto, illud quod diffinitur primo pertinet ad illud, quod ponitur in recto, vt si dicatur, quod simitas est nasi curuitas, simitas primo pertinet ad nasum, sed voluntas ponitur in diffinitione fruitionis in recto cùm dicitur voluntas delectata, conquiescit ergo fruitio est principiū ipsius volūtatis. Præterea Augustinus dicit. Frui est amore inhærere, sed amor primo pertinet

10. de tri. c. 10. vel 23. *1. de doct. Christiana cap. 1.*

ad voluntatem. ergo &c. Præterea cuius est mouere in finem eius est quiescere, quia motus est propter quietem. sed voluntatis est mouere in finem secundum sanctos, ergo voluntatis est quiescere, sed fruitio dicit quietem. ergo fruitio primo spectat ad voluntatem: Et sic resumendo dicta, dico, quòd fruitio est actus voluntatis primo, ex tertio articulo, qui actus duo dicit, scilicet dilectionem, & delectationem, ex secundo articulo, & quod dilectio, & delectatio differunt realiter ex primo articulo. Ad primum principale dico, quòd duplex est finis, scilicet finis simplex, & iste est tantum Deus, qui est finis in fruitione propterea sumpta, & est finis sub fine & iste est actus potentiæ, de quo hoc non quæritur. Vel per alia verba (vt dicit Varro) duplex est finis, scilicet formalis, & obiectiuus, licet ergo actus potentiæ sit finis formalis per quē attingitur finis obiectiuus, non est tamen finis obiectiuus, & ideo ipso non potest frui, quia fruitio est respectu finis obiectiui, quē perfectissime attingit voluntas. Ad secundū negetur vno modo, quod felicitas cōsistat in speculatione pręcise, sed melius potest dici quòd felicitas cōsistit in speculatione tanquā in quodā pręuio, eo modo quo ponit Au. quòd fruimur bonis cognitis. Ex hoc sequitur, quòd fruitio præsupponit cognitionem, & non est in cognitione. Sed hoc non obstante fruitio perfectissime spectat ad actum voluntatis, quia quæ sunt priora generatione, sunt posteriora perfectione, & è contra, sicut ponit Philosophus nono metaphi. de embrione. ergo &c.

Finis duplex, simplex, & finis sub fine.

Duplex finis formalis & obiectiuus.

Felicitas vnde consistat.

Elicitiue fruitio est actus voluntatis. Præsuppositiuè est actus intellectus.

Vtrum aliquid aliud à fine vltimo sit obiectum per se fruitionis?

Scotus hoc idem quærit in primo sentent. distin. 1. q. 1.
D. Bonauentura primo sent. distinct. 1. quæst. 2. artic. 3.
D. Thomas prima secundæ q. 1. art. 3.
Durandus 1 sent. distin. 1. q. 2
Franciscus de Mayronis primo sent. distinct. 1. q. 1.
Bacconitanus primo sent. distin. 1. q. 1.

QVAESTIO II.


ECVNDO quæritur. vtrum aliquid aliud à fine vltimo sit obiectum per se fruitionis? Quod sic videtur per Augustinum vbi dicit: Fruendum est bonis inuisibilibus, sed multa sunt bona inuisibilia citra Deũ. ergo &c.

83. quæst. q. 30.

Præterea capacitas finita potest satiari bono finito, sed capacitas animæ est finita, ergo potest satiari bono finito. & per consequens frui eo.

Præterea sicut forma satiat appetitum materię intrinsecæ, ita obiectum satiat appetitum voluntatis extrinsecæ, sed quælibet forma satiat appetitum materiæ intrinsecæ. alias violenter quiesceret sub ea, ergo quodlibet obiectum, siue bonum satiat appetitum voluntatis, & ita voluntas potest frui eo. Contra, August. Res quibus fruendum est, sunt pater, & filius, & spiritussanctus.

1. de doctr. Christ. c. 1.

Circa istam quæstionem primo ponetur vna distinctio. Secundo dicetur ad quæstionem iuxta membra distinctionis.

Fruitio duobus modis accipitur.

De primo dico, quòd fruitio accipitur dupliciter, quia est fruitio ordinata, & fruitio in communi sumpta. Et voco fruitionem ordinatam illam, quæ ordinatur secundum debitas circunstantias respectu debiti obiecti. Sed fruitio in communi sumpta dicitur siue habeat istas circunstantias, siue non, & sic non necessario requirit eas. Istæ fruitiones sic se habent adinuicem, quòd fruitio in communi sumpta est vniuersalior fruitione ordinata. Cuius ratio est, quia quæcunque potentia, quæ nõ determinatur ex se ad actum ordinatum actus eius in communi sumptus est vniuersalior actu eius ordinato: sed voluntas non determinatur ex se ad fruitionem ordinatam. quia secundum Augustinum, peruersitas potest esse in fruendo vtendis, quod non esset verum, si voluntas determinaretur ex se ad fruitionem ordinatam, ergo fruitio in communi sumpta est vniuersalior fruitione ordinata.

Libro 83. quæst. q. 30.

De secundo articulo sunt duo videnda. Primo quid sit per se obiectum fruitionis ordinate, secundo quid sit obiectum fruitionis in communi. De primo est opinio Auicenæ quòd aliquid aliud à fine vltimo, siue à Deo est obiectum fruitionis ordinate, puta aliqua intel-

9. met. cap. 4.

ligentia

ligentia ſecunda. Sed iſtud eſt falſum, ideo arguit contra eum ſic. Impoſſibile eſt potentiam vltimate quietari niſi in eo in quo reperitur perfectiſſime ratio ſui primarii obiecti. ſed obiectum potentiæ fruitionis ſecundum ipſum Auicennam eſt ens in communi, ergo non quietatur vltimate niſi in illo in quo reperitur perfectiſſima ratio entis:ſed hoc eſt ſolum vltimus finis, quia in omnibus aliis ens habet ſe ſecundum dependentiam, ergo &c. Secundo ſic, potentia quæ ordinatur ad multa obiecta, non quietatur vltimate, niſi in illo in quo omnia illa continentur virtualiter; ſed hoc eſt tantum Deus, in quo omnia bona eminenter continentur. ergo &c. Præterea, iſtam intelligentiam ſecundam, quæ eſt obiectum fruitionis ſecundum eum, aut anima capit eam, vt obiectum infinitum, & hoc non, quia ſtultum eſſet dicere animam eſſe beatam cum falſitate opinionis, aut eam non intelligit, nec vt finitam, nec vt infinitã. & tunc non beatificatur in ea, aut videt, vt finitam, & tunc poterit aliquid vltra appetere, & ſic non erit obiectum beatitudinis. Aliqui etiam arguunt ſic ad idem. Anima eſt ad imaginem Dei, ergo non quietatur vltimate, niſi in Deo. Præterea, anima creatur immediate à Deo, ergo non quietatur immediate, niſi in ſolo Deo. Quicquid ſit de efficacia iſtarum duarum rationũ, quia forte non concludunt: primæ tamen tres efficaciter concludunt contra Auicennam, & pro veritate, ſcilicet quòd ſolus Deus, ſiue vltimus finis eſt obiectum fruitionis ordinatæ. De obiecto autem fruitionis in communi ſumpto dico, quòd eſt vltimus finis qui eſt vnus in natura rei, vel finis apparens qui oſtenditur à ratione errante tanquam finis vltimus, vel finis præſtitutus, ſiue determinatus, quem voluntas ex ſua libertate ſibi determinat tanquam vltimum finem, quia ſicut in poteſtate voluntatis eſt velle, ita in eius poteſtate eſt modus volendi. Non eſt autem intelligendum, quòd ratio finis inquantum reſpectus ſit proprie ratio obiecti fruibilis, concomitatur tamen obiectum fruibile, quia nulla relatio rationis eſt de perfectione obiecti beatifici, vt beatificum eſt. Ad primum principale dico, quod Auguſtinus accipit fruitionem large pro amore

Ratio Auicennæ probãs tertiam intelligẽtiam frui ſecunda.

D. Bona. in 1. ſent diſt. 1. q. 3. artic 2. ratione 3. ante oppoſitum.

D. Thomas 1. parte ſummæ q. 12. artic. 1.

honesti, distincto contra amorem vtilis, & delectabilis. Ad secundum dico, quòd hæc capacitas voluntatis licet sit finita formaliter, est tamen infinita per participationem habitualiter, vt dicitur ad obiectum, & obiecti ad obiectum, & obiecti ad potentiam est magis proportio dissimilitudinis quam similitudinis. Et ideo bene potest capacitas in natura esse finita, & tamen ad obiectum infinitum. Exemplum potest poni de speculo modicæ quantitatis repræsentare obiectum maximæ quantitatis. Etiam de potentia visiua quæ habet obiectum maximæ quantitatis quasi infinite excedens quod potest apprehendere. Ad tertium dicendum, quòd est ad oppositum, quia sicut forma non satiat omnem appetitum materiæ nisi illa, quæ continet eminenter omnes formas alias, ita nullum obiectum satiat totum appetitum voluntatis, nisi quòd continet eminenter omnia bona, sed hoc est tantum vltimus finis, ergo solus vltimus finis est per se obiectum fruitionis ordinatæ.

Exemplum de speculis.

Essentia diuina de obiectũ fruibile.

Vtrum fine apprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo?

Scotus hoc idem quærit, 1. sent. distinctio. 2. quæst. 4.
D. Thomas 1. secunda. q. 10. Artic. 1. & 2.
Franciscus de Mayronis 1. sent. distinctio. 1. quæst. 7.

QVAESTIO III.

TERTIO consueuit quæri hoc à quibusdam. Vtrum fine vltimo clare viso necesse sit voluntatem frui eo. Sed in isto dubio nolo hic morari, quia diffusius discutitur. q. illa, vtrũ voluntas necessitetur respectu vltimi finis clare visi.

Libro 2. distin. 24.

DISTINCTIO II.

Vtrum Deum esse sit pro se notum?

Hoc idem quærit Scotus. 1. sent. distinctio. 1. quæst. 2.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 2. q. 1.
Durandus primo sent. dist. 3. q. 1.

QVAESTIO I.

HAEC itaque vera, & pia. Circa istam distinctionem secundam quæro primo. Vtrum Deum esse sit per se notum. Quod sic probatur. Illud est per se notum cuius notitia omnibus naturaliter est inserta, sed eius quòd est Deum esse notitia omnibus naturaliter est inserta secundum Dama. ergo &c. Præterea, veritatem esse est per se notum, sed Deus est veritas, ergo Deum esse est per se notum. Probatur maior, quia sequitur ex suo opposito, nulla veritas est, ergo verum est nullam veritatem esse, ergo veritas est, minor etiam patet. *2. met. cõtex. 1. & 4. Lib. 1. cap. 1. & 3.*

Contra per se notum non potest ab aliquo negari, sed Deum esse negatur ab aliquo. Dixit insipiens in corde suo non est Deus, ergo &c. Præterea, Auicenna dicit Deum esse non est per se notum. Circa istam quæstionem sunt tres articuli. Primus, quid sit de ratione propositionis per se notæ. Secundus si Deum esse sit per se notum. Tertius si est tantum vnus Deus. *Psal. 13. 52.* *1. met. cap. 1.*

De primo articulo dico, quòd quando dicitur propositio per se nota, ly per se: non excludit terminos propositionis quia principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus. Excluditur autem quæcunque ratio quæ est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notæ. Et sic propositio per se nota dicitur illa, quæ ex propriis terminis habet euidentem veritatem. Est notandum, quod in propositionibus per se notis alius conceptus importatur per diffinitionem, alius cõceptus importatur per diffinitum, quod probatur primo sic. Quidquid est alterius extremi, siue diffinitio est medium in demonstratione. Aut igitur conceptus diffinitionis est alius à conceptu differentiæ & habetur propositum: aut non, & tunc in demonstratione potissima erit petitio principii, quia præmissa non differt à con- *1. Post. con tex. 6.* *1. Post. cõtex 10. & 26. Et expressius habetur in 2. contex. 8.*

clusione. Præterea, Impossibile est eundem conceptum esse priorem, & posteriorem, & haberi, & non haberi de eadem re, sed idem potest prius concipi, vt exprimitur per nomen, & non concipi, vt exprimitur per diffinitionem, ergo alius est conceptus expressus per nomen, & alius expressus per diffinitionem. Confirmatur per physicum dicentem, quod nomina subsistunt ad diffinitionem secũdum quod totum ad partes, ita quod nomen est prius notum diffinitione, & nomen importat aliquid confuse, diffinitio autem aliquid distincte, sicut examplificat ibidem de circulo, & eius diffinitione. Ex hoc sequitur correlarius, quod distinctio D. Tho. de propositione per se nota in se, & in nobis, est nulla distinctio, quia quæcunque propositio per se nota, cuicunque intellectui est per se nota, licèt non sit actu cognita, tamen inquantum ex terminis est euidenter nota. nam, vt dicebatur superius ista est propositio per se nota quæ ex propriis terminis habet euidentem veritatem.

1. phys. contex. 5.

D. Thom. 1. parte summæ q. 2. artic. 1.

Aliquæ sunt propositiones per se notæ ex solo conceptu confuso terminorum.

Aliquæ vero volunt terminos distincte concipi vt est de ista Deus est.

Deum esse est demonstrabile in nostro intellectu physice, via motus, met. via eminētiæ.

1. Met cap. 1.

Varro lib. 1 distin. 2. q. 1.

De secundo artic. dico, quòd Deum esse non est per se notum: primo, quia propositio per se nota cuilibet intellectui ex terminis cognitis est per se nota, sed Deũ esse non est per se notum cognitis terminis. sed tales terminos concipimus antequam euidenter veritatem propositionis teneamus. ergo Deum esse non est per se notum. Præterea illa propositio non est per se nota, cuius termini non cadunt immediate sub sensu. sed termini huius propositionis Deum esse non cadunt sub sensu, igitur Deum esse non est per se notum. Præterea nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici, nisi sit per se notum partes illius conceptus adinuicem vniri. sed nullus conceptus, quem habemus de Deo proprius sibi, & non conueniens creaturæ est simpliciter simplex nec est per se notum partes illius conceptus adinuicem vniri, sicut est Deum esse. ergo Deum esse non est per se notum. Præterea nullum demonstrabile est per se notum, sed Deum esse est demonstrabile, per Auicennam. ergo Deum esse non est per se notum.

De tertio articulo dico, quòd est tantum vnus Deus. Sed dicit hic vnus doctor. s. Varro, quòd ista conclusio.

f. vnitas Dei non est demonstrabilis sed accepta est per fidem. sicut ponit Rabi Moyses, quòd vnitas Dei accepta est a lege. doctor autem noster dicit, quòd vnitas Dei est demonstrabilis, & est tantum vnus Deus. quod ipse probat primo ex infinito intellectu sic. Si sunt duo dij, aut vnus intelligit alium, aut non. Si non intelligit alium, ergo est imperfectus, & per consequens non est Deus. Si autem intelligit alium, aut hoc est per essentiam propriam, aut per essentiam alterius Dei. Si primo modo ergo non est Deus. cum non intelligat alium Deum perfectissime, scilicet per essentiam alterius Dei intellecti propriam, quia nihil cognoscitur perfectissime, nisi cognoscatur per essentiam suam, vel per aliud perfectius quàm ipsa sit in se. essentia autem alterius Dei in nullo includitur perfectius quàm in se. Si autem detur aliud membrum, scilicet quòd vnus Deus intelligat alium per essentiam Dei intellecti, ergo Deus intelligens non est Deus, quia eius actus est posterior obiecto, nam omnis actus, qui non est idem obiecto est posterior obiecto. Præterea eiusdem potentiæ nō sunt duo obiecta adæquata, sed si essent duo dii: tunc eiusdem potentiæ essent duo obiecta adæquata, quia vnus Deus haberet pro obiecto adæquato propriam essentiam alterius Dei, ergo est tantum vnus Deus.

Lib. 3. cap. 6.

Vide etiā pro hoc ipsum D. Thomam prima parte summæ. q. 2. ar. 3.

Secundo principaliter probatur hoc ex infinita voluntate, quia vnus Deus, aut diligit alium tantum, quantum se: puta, infinite, aut non; non primo modo, quia nihil diligit aliud tantum quantum se, vel plus quam se, cuius non est pars, nec ab eo dependens, sed vnus Deus non est pars alterius, nec ab eo dependens. Nec secundo modo, quia tunc voluntas eius esset peruersa, quia voluntas recta infinite diligit infinite bonum infinitum.

Præterea vnus Deus, aut fruitur alio Deo, aut vtitur, non primo modo quia tunc haberet duo obiecta perfecte beatifica, non secundo modo, quia voluntas eius esset summe peruersa. nam summa peruersitas est vti fruēdis. Tertio principaliter potest probari hoc ex ratione necesse esse sic, scilicet si necesse esse potest esse essentialiter plurificatum, qua ratione potest esse in pluribus eadem ratione, & in infinitis, quod est inconue-

niens, & hæc est ratio Auicennæ. Præterea Deus est necesse esse, sed non possunt esse plura necesse esse, ergo non possunt esse plures dii. probatur minor per Auicennam sic. Si sunt plura necesse esse, tunc aliquibus rationibus distinguuntur, & tunc quæro de rationibus illis, quia, aut sunt necesse esse, aut non, si non ergo, necesse esse includit aliquid quod est possibile esse, quod est falsum. Si verò sunt necesse esse, tunc habebit duas rationes necessitatis, & hoc est inconueniens, quia aliquid esset necesse esse per aliquam rationem, qua apposita, vel remota nihilominus esset necesse esse. Quarto potest hoc probari per viam causalitatis, & omnipotentiæ: ponatur enim, quòd vnus Deus velit Petrum producere, & alius velit Petrum non produci, tunc quæro an Petrus producitur, an non? Si producitur, ergo secundus Deus non est omnipotens cum velit Petrum non produci, & sic non esset Deus. Si autem Petrus nō producitur, ergo prior Deus non est omnipotens, quia vult Petrum produci, & sic non est Deus. Sed diceres, quòd argumentum forte non valet, quia illi duo dii fecerunt pactum adinuicem, vt quod vult vnus vult alius, dico, quòd non: quia eiusdem effectus non possunt esse duæ causæ totales in eodem ordine causæ, quia cum causatus est ab vna, impossibile est quòd fiat ab alia, sed potentia infinita est causa totalis effectus in ratione causæ primæ, ergo. Quinto confirmatur per rationem philosophi vnum inquit primum mouens magis quam multa oportet æstimare, in his enim quæ sunt natura, idest in rebus naturalibus sufficiens est vnum primum mouens esse, ergo non opportet ponere plura, quia nulla pluralitas est ponenda sine necessitate. Præterea hoc idem probat, per hoc quòd entia non volunt male disponi, & tunc infert, vnus ergo dominus, & vnus princeps. Nec valet dictum Rabi Moysi, nam vnitas Dei accepta est à lege propter populum, qui pronus esset ad idolatriam quamuis in se esset demonstrabile, sic etiam esse Dei acceptum est a lege, Ego sum qui sum, & tamen esse Dei est demonstrabile.

8. met. ca. 8. *8. met. ca. 8.* *Eiusdem effectus non possunt esse duæ causæ totales.* *8. Phys. circa medium.* *12. met. circa finem.* *Exodi. 3.*

Ad primum principale cùm dicit Damas. quòd cognitio Dei est omnibus inserta, dico, quod cognitio potest

accipi, vel pro actuali notitia, & sic illud non est de mē-
te Damasceni, quia ipse dicit tibi, quod nemo cognouit
Deum nisi inquantum ipse se reuelat. Vel potest accipi *Cognitio potest accipi duobus modis.*
pro potentia cognitiua per quam possumus cognoscere
Deum in quibusdam conceptibus communibus, & hoc
non est contra me. Ad secundum dico, quod veritatem
esse in communi est per se notum, sed cum infertur, er-
go Deum esse est per se notum, non sequitur: sed est fal-
lacia consequentis à superiori ad inferius affirmando,
ergo &c.

Vtrum cum vnitate essentiæ stet Trinitas personarum?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distinctio. 2. q. 4.
D. Bona. primo sent. distinctio. 2. quæst. 2. Artic. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 14. membro 5.
D. Thomas prima parte. q. 39. Artic. 2.
Durandus primo sent. dist. 2. q. 1.
Ricardus primo sent. dist. 2. q. 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. distinct. 2. quæst. 14.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum cum vnitate essentiæ stet trinitas personarum. Quod nō videtur, quia relationes oppositę sunt æqualis dignitatis, sed relationes producentis, & producti sunt oppositæ, ergo sunt æqualis dignitatis, sed relatio producentis constituit tantum vnam personam, ergo relatio producti constituet tantum vnam personam, & sic erunt tantum duæ personæ in essentia diuina. Præterea, filius est æqualis dignitatis cum patre, quia sunt æque omnipotentes, sed pater potest generare, ergo, & filius potest generare, & sic erunt duo filij in essentia diuina.

Contra. Tres sunt qui testimonium dant in cælo. *1. Ioannis cap. 5.*
Circa istam quæstionem sic procedendum est. Quia enim trinitas personarum inuestigatur ex ordine productionum, ideo tria sunt videnda. Primo si in diuinis

ſit aliqua productio intrinſeca. Secundo quot ſint iſtę prod[illegible]ones intrinſecę. Tertio ex his videndum eſt

1.met. cap.8. prin[illegible]e quæſitum.

Quantum ad primum eſt error Auicennę principia ſonant nullam in diuina eſſentia eſſe productionem intrinſecam, quod probant ſic, nullum productum eſt ex ſe neceſſarium: ſed quicquid eſt in eſſentia diuina eſt ex ſe neceſſarium, ergo nihil eſt ibi productum. Maior probatur dupliciter. Primo ſic, nihil eſt ſimul neceſſarium ex ſe, & ab alio, ſed productum ſi eſt neceſſarium eſt neceſſarium ab alio, & ergo non à ſe. Secundo ſic. Omne productum poſſibile eſt produci, ſed poſſibilitas repugnat neceſſario, igitur nullum productum eſt neceſſarium. Præterea, productio non eſt ſine dependentia, ſed in diuinis non eſt dependentia, quia tunc dependens eſſet imperfectum, ergo in diuinis nulla eſt productio. Maior probatur, quia alias natura eſſet ex equo in producente, & in producto, & non præexigeretur in producente quod eſt contra rationem productionis. Contra iſtam opinionem arguitur ſic, a quibuſ-

Ric.5.de tri. & D. Bona. diſt. preſenti. q.2. dam per rationem Ricar. tum per rationem boni quod eſt ſui diffuſiuum, tum per rationem potentiæ ſummæ actiuæ, tum per rationem perfecti, quas rationes omitto, quia forte non concludunt efficaciter. Et arguo cōtra opinionem probādo, quod in diuinis ſit aliqua productio ad intra, primo ſic.

Improbatio ſubtiliſſima. Quicquid de ratione ſua formali eſt principium productiuum illud in quocunque eſt ſine imperfectione, & a ſe eſt principiū productiuum, ſed memoria ſecunda ſumme perfecta, ſiue intellectus ſumme intelligens habens objectum intelligibile eſt principiū productiuum notitiæ genitæ, ergo cum in Deo ſit memoria perfecta, & a ſe ibidem eſt principium productiuum notitiæ genitæ. Et tunc vltra arguitur ſic. Vbicunque ponitur principium productiuum perfectum ſi eſt neceſſe eſſe, & infinitum neceſſario ibi ponitur productio perfecta, ſed in Deo ponitur principium productiuum perfectum notitiæ genitæ, ex præcedenti ſimilitudo, & eſt neceſſe eſſe, & infinitum, ergo neceſſario ibi ponitur productio perfecta, & vocatur perfecta, quia adęquate ſe habet ad

principium productiuum, quemadmodum eius intellectus est infinitus, ita notitia genita est infinita. Consimiliter potest argui de voluntate: quia voluntas infinita habentes obiectum amabile infinitum: sicut ponitur in Deo est principium productiuum amoris infiniti. Secundo arguitur ad principale. In vnoquoque genere imperfectum arguit perfectum in illo, sed omnis productio in creatura est imperfecta, quia non attingit finẽ perfectum, vel completum perfectionis, qui est assimilatio perfecta in vnitate naturæ, quod non est in creatura, & tamen hoc non includit contradictionem, ergo oportet dare productionem perfectam, quæ sit in vnitate naturæ, sed non potest poni nisi in Deo, ergo. Nec rationes commentariæ concludunt. Prima non, quia possibile dicitur multipliciter. Vno modo dicitur possibile quod distinguitur contra impossibile, & isto modo est possibile Deum esse. Secundo modo dicitur possibile prout distinguitur contra necessarium, & vt est idem quod contingens, & isto modo non cadit in Deo. Tertio modo dicitur possibile in ratione agens, & illo modo omne producibile est possibile, & sic negetur ista propositio, nullum productum ex se est necessarium, nisi per ly ex se intelligatur idem genus causæ efficientis vnde filius est ex se necesse esse formaliter, sed a patre est productiue necesse esse. Et sic patet ad primam probationem maioris. Et eodem modo dicitur ad secũdam: quia possibile prout dicitur relatiue ad agens non repugnat necessario ex se formaliter. Ad secundam rationem dico per interpretationem maioris: non enim sequitur est ab alio, ergo dependet, & cum probatur per independentiam, concedo, quod eque independenter est natura in producentẽ, & in producto, & cum arguitur: non erit independentia, nego consequentiam, quia dependentia sequitur entitatem formalem dependentis, & quia in diuinis est eadem entitas absoluta, ideo nulla est ibi dependentia.

Possibile multipliciter dicitur.

Necessarium ab alio, & ex se formaliter secundũ Theologos est filius diuinus, & etiã Spiritus Sanctus qui habent naturam simpliciter necessariã inde fectibilẽ, illam enim habent à patre.

De secundo articulo dico duas conclusiones. Prima, quod in diuinis sunt duæ productiones ad intra. Secunda, quod istæ duæ productiones non sunt eiusdem rationis. Primam commentationem probat doctor

Henr. quolibe 6. q. 1. & quolib. 2. q. 6. Henricus. Actus notionales fundantur super essentiales immanentes, sed actus essentiales immanentes sunt tantum duo, scilicet intelligere, & velle, ergo sunt tantum duo actus notionales, siue duæ productiones, scilicet generare, & spirare. *Sit conclusio Scoti.* Scotus probat eam sic, vbi sunt duo principia productiua ad intra habentia productiones adæquatas, quæ semper manent, ibi sunt duæ productiones tantum, sed in diuinis sunt duo principia productiua an intra habentia productiones adęquatas, quę semper manent, ergo sunt tantum duæ productiones. Prima pars minoris probatur sic, pluralitas principiorũ actiuorum in diuinis non potest reduci ad vnitatem propter oppositum modum principiandi, quia vnum inclinatur liberè, aliud naturaliter, non etiam vnum potest reduci ad alterum, quia tunc quod reduceretur esset imperfectum secundum totum genus suum, sed pluralitas principiorum productiuorum, vel oportet quòd reducatur ad vnitatem quod esse non potest, vt patet ex prædictis, vel ad tantam paucitatem ad quantam potest reduci ad minus quàm ad dualitatem, ergo sunt ibi duo principia productiua, secunda pars minoris probatur, quia memoria infinita habet notitiam genitam infinitam adęquatam, quæ semper manent, & eodem modo voluntas infinita habet amorem adęquatum. Secundam conclusionem, scilicet quod istæ productiones nõ sunt eiusdem rationis, sed alterius probant aliqui sic. Illa quę sunt eiusdem rationis non possunt multiplicari nisi per materiam, sed in diuinis non est materia, ergo non sunt ibi duæ productiones eiusdem rationis. Contra istam rationem adducit doctor noster instantiam de angelis, quia cum angeli, secundum istum non habeant materiam, non possunt esse plures in eadem specie, & sequuntur contra eum tres articuli condemnati Parisiis a domino Stephano. Vnus dicit sic, quia intelligentiæ non habent materiam, ideo Deus non potest facere plures angelos eiusdem speciei. Error secundus, quòd Deus non possit multiplicare indiuidua sub eadem specie sine materia. Error tertius, quòd formæ non suscipiant diuisionem, nisi secundum materiam. Error. Nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ, ergo

Principium in diuinis capitur dupliciter quantum ad operationes ad intra, & quantum ad operationes ad extra, quantum ad operationes ad intra in Deo sunt duo principia productiua, secundum quod sunt duæ productiones vna est à memoria secunda, qua pater producit filium, Altera à voluntate qua pater & filius simul producunt spiritum sanctũ: pater igitur est principium generationis filio, filius & pater simul sunt principium, etiam a spi-

de formis non eductis de potentia materiæ, sicut est in proposito hoc dicere est erroneum. Et præterea contra fundamentum istius opinionis sunt multæ auctoritates. Supponit enim, quòd multiplicatio indiuiduorum fiat per materiam, quod improbat Commentator, & Auicenna, sicut melius declarabitur libro secundo, quæ est tertia. Ideo probatur ista aliter sic. quando potentia exhauritur per vnum actum potest in alium actũ eiusdem rationis, sed in vnica filij generatione exhauritur tota potentia generandi, ergo non potest in alium actum eiusdem rationis: Alio modo probatur eadem conclusio sic per Scotum. Si possent esse ibi plures productiones eiusdem rationis, ergo & infinitę, & si possunt esse infinitæ, ergo necessario sunt, quia nihil est ibi nisi necessarium, vltimum consequens est impossibile, ergo & antecedens. Consequentia probatur, quia quando natura non determinat vnum præcise si possunt esse plures, & etiam infinitæ, ergo si in diuinis essent plures filij, ergo, & infiniti. Probatur per Augustinum, vbi vult, quòd si filius posset generare, pater haberet nepotem, & tunc generatio non esset terminata, sed posset ire in infinitum.

rationem, & productionem spiritus sancti. De operationibus ad extra est tantũ vnum principium in diuinis, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus. Vide Diuum Tho. 1. par. summ. q. 7. artic. 1. 2. de anima comm. 2. & 3. 2. met c. vl. Probatio Scoti.

Præterea quod est ex se quædam singularitas non potest multiplicari in plura eiusdem rationis, sed filiatio, siue spiratio est ex se quædam singularitas, ergo nullum illorum potest multiplicari in plura eiusdem rationis. Vel sic. Quicquid est de se hoc impossibile est, quòd plurificetur, quia quod non potest ab alio determinari, & est quantum est de se plurificabile: quia ratione potest esse in aliquibus pluribus, & in infinitis, sed quodlibet vnius rationis in diuinis est de se hoc. Probatio, quia si non potest esse in pluribus, & qua ratione in pluribus, & infinitis, ergo nihil vnius rationis in diuinis est plurificabile. Circa istas duas cõclusiones sunt aliqua dubia.

Cõtra maximum hæreticum li 1. Illud dicitur de se hoc quod est ex sui natura vltima actualitate, et ordine, vt quãdo infans est in vtero

Contra primam conclusionem arguitur sic: Vnius naturæ est vnus modus communicandi secundum Cõmentatorem, sed essentia diuina est vna natura, ergo communicatur vno modo, & non duabus productionibus.

8. physico. comm. 46.

Contra secundã conclusionem obiicitur dupliciter.

Primo sic. Motus & productiones specificantur ex terminis per Cõmentatorem sed in generatione, & spiratione est vnus, & idem terminus formale, scilicet essentia, ergo generatio & spiratio sunt vnius rationis. Secundo sic. habes principium formale producẽdi potest producere, sed filius habet principium formale generandi, ergo potest generare, & sic erunt duæ generationes.

5. physico. comm. 31. & inde, & specials er contex. 48.

Ad primum dico, quòd maior est falsa, sic patet per Ambrosium. Nam Adam, & filius eius fuerunt eiusdem naturæ specificæ, & tamen Adam fuit à Deo per creationem, & filius suus ab eo per generationem. Contradicit etiam Cõmentator sibiipsi, de igne excusso de lapide, & de igne ab alio genito qui sunt eiusdem naturæ specificæ, & tamen per alium modum producendi, nec auctoritas est ad propositum, quia illud dicit Cõmentator cõtra Auicennam, cui imposuit, quod homo poterat generari equiuoce, sicut & animalia quæ generantur per putredinem sine semine. Ad aliud dico, quòd motus non specificantur præcise ex terminis, quia motus rectus, & motus circularis, vt ponit philosophus, possunt terminari ad idem numero, qui motus in tantum differunt, quod non sunt ad inuicem comparabiles.

Lib. de incarnatione verbi in fi.

Lib. 2. de cælo & mundo comm. 42.

Quære Auicennam 15. de animal. et in tractatu de diluuiis ad hoc.

Et est notandum, quod ista propositio motuum differentium specie sunt termini differentes specie: dependet ex ista, quod forma fluens est eiusdem rationis cũ forma terminante, & vbi ista est falsa etiam illa erit falsa, sed in proposito ita est, quia generatio est relatio, terminus autem formalis est essentia: quæ est aliquid absolutum: quę non sunt eiusdem rationis. Et ideo in proposito illa maior est falsa. Ad tertium dico, quod filius non potest generare, quia suppositum recipiens formam per productionem adęquatam illi formæ non potest per illam formam producere, sed illius recipit memoriam secundam per productionem adęquatam illi memoriæ, ergo non potest generare siue producere alium filium.

7. phisi. com. 21.

Comm. 12. met 39.

De tertio articulo est error Commentatoris qui deridet Christianos, dicens sic. Putauerunt aliqui trinitatem esse in diuina substantia, & voluerunt euadere per hoc quod sunt tres personæ, & vnus Deus, & nesciuerũt euadere, quia cum substantia sit vnum aggregatum est

Duplex cognitio, quedã apprehensiua

vnum per intentionem vnam additam congregato. Sed hæc opinio est hæretica,& falsa. Et primo pono, quòd non repugnet essentiæ diuinæ, quod in ea sint plures personæ. Secundo, quod sunt ibi tantum tres personæ. Primum probatur sic. Essentia diuina est simplicissima, & illimitata, sed propter suam simplicitatem potest esse in pluribus partibus corporis sine sui diminutione, & mutatione,ergo multo magis essentia diuina potest esse in pluribus suppositis.

tantum, & sic Auerroes diuouit trinitatem in diuinis, quia apprehendit illud quod expugnare nititur.

Præt. essentia diuina est perfectio simpliciter,sed perfectio simpliciter est pluribus cōmunicabilis,ergo,&c.

Alio modo cognitione apprehensiua et adhæsiua, & talem cognitionem nō cognouit, quia non adhæsit huic veritati,Deus est trinus in personis, & vnus in essentia.

Præterea,sicut vna natura creata potest recipere supra se plures proprietates accidentales,ita natura diuina plures proprietates personales. Secundum, scilicet quod sint tantum tres personæ in essentia diuina probatur sic. Est enim ibi tantum vna persona non producta, & vna producta per actum intellectus, & alia producta per actū voluntatis,ergo sunt tantum tres.Duo vltima dicta, scilicet,quod sit vna producta per actum voluntatis, & alia per actum intellectus, patent ex prædictis in secundo articulo.Quare autem sit vna persona tantum non producta,patet sic, quicquid potest esse in pluribus suppositis, & non determinatur ad certum numerum suppositorum per aliud à se si potest esse in pluribus potest esse in infinitis, & si est necesse esse necessario est,sed tale est suppositum ingenitum : ergo si essent plures personæ non productæ essent infinitæ quod est falsum.

Præterea nulla pluralitas est ponenda sine necessitate, sed hic non est necessitas ad ponendum plures personas,ergo &c.

Præterea, eadem natura videtur esse ex se immediatissime habere plures modos essendi, sed oppositum sequitur,si essent plura supposita non producta,ergo & cætera. Aliqui autem ad videndum istam compossibilitatē essentiæ diuinæ cum pluralitate personarum tractat hic, si est aliqua distinctio inter essentiam, & proprietatem relatiuam, quod ego nunc prætermitto vsque ad distinctionem 34. Ad primum principale dico, quòd consequentia non valet, istę relationes sunt æqualis dignitatis, ergo sunt æquales in numero, sed est fallacia figuræ

Figura dictionis fit quando inter-

pretatur non est m, vel diuersam.

dictionis commutando quale in quid. Ad secundum patet ex dictis in secundo articulo, quare filius non potest generare.

DISTINCTIO III.

Vtrum ens in sua communitate acceptum dicatur vniuoce de Deo, & creatura?

Hoc idem quæritur Scotus primo sent. distin. 3 q. 2.
D. Thomas prima parte quæst. 13. Articul 5.
Franciscus de Mayronis in prologo primi sent. q. 12.

QVÆSTIO I.

Rom. 1.



POSTOLVS namque ait. Circa istam distinctionem tertiam in qua tractat Magister de cognitione Dei per creaturas. Quæritur primo. Vtrum ens in sua communitate acceptum dicatur vniuoce de Deo, & creatura? Quod non, quia Porphirius dicit. Si quis omnia entia vocent equiuocè inquit nuncupabit ea, & non vniuoce. Præterea Commentator dicit quæ dicuntur de superioribus, & inferioribus dicuntur equiuoce, ergo non vniuoce. Præterea dicitur, quod ens dicitur de entibus, sicut sanum de sanis, sed sanum dicitur de sanis analogicè, ergo &c. Præterea plus opponuntur Deus, & creatura quàm decem genera, sed ens non dicitur vniuoce de decem prædicamentis, ergo &c. Contra, comparatio fit penes vniuocum, sed Deus, & creatura comparantur in ente, ergo ens est vniuocum. Circa istā quæstionem sunt quinque articuli. Primo ponetur vna propositio necessaria ad manifestationem veritatis in ente. Secundo videbitur si ens sit equiuocum. Tertio si ens est vniuocum. Quarto si illa vniuocatio est compossibiliter cum analogia. Quinto remouebuntur rationes doctorum quibus nituntur tollere vniuocationem entis.

Cap. de specie.

Lib. de subiectu orbis cap. 2.

4. Met. cont. 2.

5. Met. cont. 2. & 7. Met. contex. 10.

7. Phys. cont. 24.

Talis conceptus non est communis

De primo articulo pono istam propositionem, quod ens habet proprium conceptum, qui ex se non est Dei

neque creaturæ, nec alicuius diuidentis ipſum primo, quod probatur ſic. Conceptus non conuertibilis cum aliquo habet proprium, & diſtinctum conceptum ab illo. Sed conceptus entis taliter ſe habet ad Deum, & ad creaturam, quia ſi Deus eſt, ergo ens eſt, & non è conuerſo. quinimmo conuertendo eſſet fallacia conſequẽtis, ergo ens habet proprium conceptum. Præterea, quia impoſſibile eſt eundem conceptum eſſe certum, & incertum eidem intellectui aliter contradictoria verificarentur, de eodem, ſed conceptus entis eſt certus. Tum quia primo impreſſus animæ, tum quia per ſe notus. Cõceptus autem Dei, ſiue creaturæ non eſt certus cum in hoc dubitemus, ergo &c. Contra iſtam propoſitionem inſtatur, quia ſi ens haberet talem conceptum, tunc intentio entis poſſet abſtrahi à Deo, quod eſt inconueniens. Tum quia Deus per naturam eſt purum eſſe, tum quia poſſet intelligi non eſſe. Præterea, iſte conceptus, cum ſit proprius, aut ſeipſo diſtinguitur à conceptu cuiuſlibet entis ſpecialiter, & tunc erit nihil, aut alio: tunc quæro de illo in infinitum. Ad primum dico, quod peccat per equiuocationem, quia abſtractio eſt duplex. Vna per intellectum, ſicut ponit philoſophus quod abſtrahẽtium non eſt mendacium, Alia eſt abſtractio realis. Primo modo poteſt à Deo abſtrahi ratio entis concipiendo ens per indifferentiam. Secundo modo non poteſt abſtrahi à Deo ratio entis. Ad ſecundum concedo entis conceptum conceptibilem diſtingui ab aliis. Sed cum addis, ergo eſt nihil: volo, vt opponitur enti reali, ſed nego, vt opponitur conceptui per indifferentiam modi concipiendi fabricato. Et prima conſequentia non valet, quia quãuis diſtinguatur ab aliis, non tamen diſtinguitur à ſeipſo: & ſic non ſequitur, quod ſit nihil, quemadmodum intellectus ſeparatus ab aliis viuentibus, non tamen ſequitur, ergo non viuit, quia non diſtinguitur à ſe. Ex dictis ſequitur correlarium, quòd ens habet conceptum latiſſimum, & confirmatur, quia ſuum oppoſitũ. ſ. nihil habet conceptum latiſſimum ad omnes conceptus negatiuos, ergo ens habet conceptum latiſſimum ad omnes conceptus poſitiuos. Et hinc eſt, quod Commentator dicit, quòd nihil eſt latius ente.

Deo, & creaturæ communitate reali, ſed ſolum cõmunitaté rationis. Vide pro hoc Taretum.

1. Met. 1. notabili.

Licet oppoſitum dicat Antonius Andreas. 1. Met. q. 1. & Scotus. 1. Sent. diſt. 8. q. 3. Soluẽdo 3. Argumentum principali.

2. Phyſ. cont. 18.

Duplex abſtractio perciſiua, & diuiſiua, complexa & incomplexa.

Vide Scotũ in 4. ſent. diſt. 50. q. vlt.

Correlariũ.

Nihil eſt latius ente. 4.

propositione de causis. Quorundam est opinio, Ens esse æquiuocum vno modo.

De secundo articulo est vna opinio, quod ens est equiuocum vno modo. Ad cuius euidentiam nota, quod sicut in rebus naturalibus sunt quædam conditiones materiales, & quædam formales: ita & in conceptibus equiuocis, nam ibi & conditio materialis, quia equiuoca nõ habent attributionem in essendo. Conditio autem formalis est: quod conueniunt in nomine, & non in re. Ad propositum autem applicando dicit, quod ens non est equiuocum quantum ad conditionem materialem, quia in ente est vera attributio in essendo, est tamẽ ens equiuocum quantum ad conditionem formalem; quod probatur sic. Cui conuenit diffinitio equiuoci est equiuocum, sed ens est huiusmodi, quia dicitur secũdum idem nomen, & non secundum eandem rationem, ergo &c.

4. met. cont. 2. *1. met. sue, tract. 1. c. 2.*

Ista opinio est falsa, & contra Aristotelem: Ens inquit dicitur multis modis, & non equiuoce, & idem dicit Commentator, hoc nomen ens dicitur equiuoce. Et Algazel dicit, aliqui putauerunt ens dici æquiuoce, & hoc est falsum. Præterea principium primum per quod tenet prima, & potentissima demonstratio non fundatur in termino equiuoco, quia alias tota argumentatio esset equiuoca. Sed illud principium fundatur in ente, ergo ens non est equiuocum.

1. Elenchorum. *7. phisico. cõt. 24.*

Præterea terminus conditionis non est equiuocus, quia condictio est vnius & eiusdem non tantum nominis, sed & rei. Sed ens est extremum, siue terminus contraditionis, ergo non est equiuocum. Præterea in æquiuocis non est comparatio secundum philosophum, sed in ente est verissima comparatio, quia substãtia est perfectius ens quàm musca, & Deus est perfectius ens, quã musca, ergo ens non est equiuocum. Nec valet ratio opinionis. Supponit enim in minori, quòd ens non habeat rationem, siue conceptum per se vnum, cuius contrarium probatum est in primo articulo, vnde ens in sua propria acceptione dicitur de omnibus secundum vnam rationem.

Communis opinio est ens esse Analogum. Vide Arist. 4. met. com. 2.

De tertio articulo communi sententia doctorum est, quod ens dicat conceptum analogum, & non vniuocum. Rationes autem eorum nunc prætermitto, sed ponam eas in quinto articulo, vbi soluentur. Et dico

primo,

primo, quòd ens est vere vniuocum. Secundo declarabo qualis est ista vniuocatio. Primum probo sic. Omnis intellectus certus de vno conceptu, & dubius de diuersis, vel duobus, habet alium conceptum de quo est certus, ab illis de quibus est dubius. Sed intellectus meus est certus de Deo, quòd est ens. Dubitat autẽ vtrum sit hoc ens, vel hoc ens. Et eodem modo de creatura, ergo eodem modo conceptus entis de se nec est Dei, nec creaturæ, in vtroque tamen includitur essentialiter. Et hoc concludebatur in propositione proposita in primo articulo. Cui additur talis ratio. Omnis conceptus, qui respectu aliquorum duorum est neuter, & in vtroque includitur essentialiter est conceptus vniuocus, sed conceptus entis est huiusmodi, vt patet ex dictis, ergo conceptus entis est vniuocus. Respondeo ad istam rationem negando maiorem primi syllogismi: quia conceptus hominis & conceptus huius hominis sunt vnus conceptus, & tamen possum esse certus, quod aliquis sit homo dubitando tamen an sit iste homo, vel ille. Sed ista responsio non valet. Tum quia supponit falsum, scilicet quod indiuiduum vagum, & indiuiduum signatum dicant eundem conceptum. Tu quin idem conceptus posset esse certus, & non certus: quia dubium æquipollet non certo, & sic de eodem verificarentur contradictoria. Alias rationes omitto, quia modicum valent. Præterea arguitur ad principale sic. Si ens non esset vniuocum, sequitur, quod non possemus habere aliquem conceptum quiditatiuum de Deo, quod est falsum. Probatio consequentiæ, nihil causatur naturaliter in intellectu nostro nisi ab his quæ sunt naturaliter motiua intellectus nostri: sed hæc sunt fantasmata, & obiectum relucens in fantasmate, ergo nihil causatur in intellectu nostro naturaliter, nisi virtute istorum. Sed negata vniuocatione entis obiectum non poterit mouere ad conceptum quiditatiuum Dei, ergo. Probatio istius assumpti causa adæquata habet causare conceptum quiditatiuum, qui continetur in ea essentialiter, vel virtualiter, sed ibi non est continentia essentialis, quia negas vniuocationem, nec virtualis, quia nullum imperfectum continet virtualiter suum perfe-

Vide Scotum in 1. distinct. 3. q. 2.

Vide hoc originaliter in Rozazele in sua metaphisica.

Pulchræ rationes quomodo ens sit vniuocum.

ctius, ergo &c. Præterea illud; quod dicitur ſecundum idem nomen, & ſecundum eandem rationem dicitur vniuoce, ſed ens eſt huiuſmodi, ergo &c. Probatio minoris quod ens dicatur ſecundum idem nomen patet, quod autem dicatur ſecundum eandem rationem probatur ex dictis in primo articulo, vbi probatum eſt, quòd ens habet propriam rationem. Præterea primum principium fundatur in termino vniuoco, ſed primum principium fundatur in ente, ergo ens eſt vniuocum. Vltimo poteſt probari, quia inquiſitio metaphiſicalis procedit circa Deum accipiendo, quod eſt perfectionis in creatura ponendo illud in Deo: ſed iſta inquiſitio eſſet nulla negata vniuocatione entis, ergo. Sed vlterius reſtat hic videre qualis eſt iſta vniuocatio entis. Et dicunt aliqui, quod eſt realis realitate obiectiua. Sed hoc non credo eſſe verum, quia ſe totis diſtinctis realiter nihil eſt commune realiter, ſed Deus, & creatura ſunt huiuſmodi, aliter Deus non eſſet ſimpliciter ſimplex, ergo non conueniunt in aliquo, ſiue in ente realiter. Præterea quæ conueniunt in ente realiter illud ſimpliciter eſt prius illis, ſed nihil eſt prius ſimpliciter Deo, & creatura, ergo non conueniunt in ente realiter. Præterea impoſſibile eſt eandem entitatem eſſe realiter neceſſariam, & contingentem, ſed quicquid eſt in Deo eſt neceſſarium: quicquid autem eſt in creatura eſt contingens, ergo Deus, & creatura non conueniunt in ente realiter. Dico ergo, quod vniuocatio entis non eſt realis: ſed eſt accipienda ex indifferentia modi cõcipiendi. Ad cuius euidentiã eſt notãdum, quòd antiqui philoſophi diuerſimode fuerũt locuti de vniuocatione. Nã Parmenides, (vt recitat Commentator) poſuit vniuocationẽ in vnitate numerali. Plato verò, ſecũdum quod ei impoſuit philoſophus poſuit vniuocationẽ in aliquo vno realiter ſeparato, vnde ſecundũ ipſum omnes homines vniuocantur in quodam homine ſeparato, quem per ſe dicebat hominem. Ariſtoteles verò ponit vniuocationem in aliqua vna, nam ratione ſolum ſeparata abſtrahibiliter, & conceptibiliter, & iſta competunt enti. Et ad hoc eſt notandum, quòd ſicut poteſt eſſe duplex ratio in qua aliqua conueniunt, ita poteſt eſſe duplex vni-

Vniuocatio entis qualis ſit.

Vniuocatio entis non eſt realis.

3. met. comm. 16.

Duplex ratio in qua aliqua conueniunt.

uocatio: nam aliqua conueniunt in ratione transcendenti, aliqua conueniunt in ratione prædicamentali. Ideo est quædam vniuocatio transcendens, & quædam prędicamentalis. Et prima vniuocatio conuenit enti. Secunda non. Et ideò omnes auctoritates, quæ remouent vniuocationem ab ente sunt intelligendæ de vniuocatione prædicamentali; & non de transcendenti. *Duplex vniuocatio. Ad quæstionem secundum mentem propriam.*

De quarto articulo dico duas conclusiones. Prima, quod vniuocatio entis si ponitur realis non est compossibilis cum analogia. Secunda quod vniuocatio entis si ponitur per indifferentiam modi concipiendi, sicut est expositum in articulo præcedenti, est compossibilis cum analogia. Prima conclusio probatur sic. Esse aliquid plura simpliciter, & vnum simpliciter non est compossibile, sed vniuocatio realis dicit vnitatem simpliciter, Analogia verò dicit pluralitatem simpliciter ergo. Præterea formaliter, repugnantia non sunt compossibilia in eodem, sed vera analogia, & vniuocatio realis formaliter repugnant, ergo non sunt compossibiles. Probatio minoris. Nam analogia includit rationem prioris, & posterioris, vniuocatio vero non includit ista. Secunda conclusio probatur sic. Non magis repugnat in ente vniuocatio, & analogia quàm in quocunque genere respectu suarum specierum: sed in genere ponitur vniuocatio per indifferentiam modi concipiendi, & ista non excludit analogiam, quia inter species eiusdem generis est attributio, ergo in ente stat vniuocatio exposita, & analogia. Præterea genus vere prędicatur vniuoce, & vere prædicatur analogice, quia secundum prius & posterius, ergo ista adinuicem non repugnant, & sic in ente potest stare vniuocatio, & analogia, & per hoc patet ad omnes auctoritates sanctorum, & philosophorum, cum dicunt ens esse analogum, & per hoc non excluditur vniuocatio, quia possunt simul stare vniuocatio exposita in præcedenti articulo, & analogia in ente. *Quomodo vniuocatio sit compossibilis cũ analogia. 4. topico. c. 3. 4. met. cont. 2. Vniuocatio & Analogia possunt simul esse.*

De quinto articulo in quo ponendæ sunt rationes doctorum, quæ improbant vniuocationem entis, est sciendum, quod contra istam opinionem arguit Linconensis, sic. Si ens dicitur vniuoce non potest distra- *Lib. 1. post.*

3. met. cont. 10. hi in multitudinem, nisi per differentias, quarum nulla est ens, sed impossibile est ens distrahi, vel contrahi per differentias, quia tunc contraheretur per illud, quod non esset, quia entis non sunt differentiæ, ergo ens non est vniuocum.

D. Thom. 1 parte summæ. q. 13. artic. 5. Præterea Diuus Thomas arguit ad idem. Effectus non adæquans virtutem suæ causæ non conuenit in aliquo vniuoce cum sua causa. Exemplum, nam ignis genitus à sole non dicitur vniuoce cum sua causa. Exemplum, nam ignis genitus à sole non dicitur vniuoce calidus cum sole, sed creatura est effectus Dei, non adæquans virtutem illius, ergo nihil dicitur vniuoce de Deo, & creatura. Præterea idem Doctor probat hoc idem sic: quæ non habent similem modum essendi non vniuocantur in aliquo. Exemplum de domo extra, & de domo in mente: sed Deus & creatura non habent similem modum essendi, ergo non vniuocantur in ente. Præterea quod prædicatur vniuoce de aliquo est simplicius eo de quo prædicatur: sed nihil est simplicius Deo, ergo nihil dicitur vniuoce de Deo, & creatura. Præterea quod dicitur de aliquo secundum prius, & posterius non dicitur vniuoce, sed ens dicitur de Deo, & creatura secundum prius, & posterius: ergo non dicitur vniuoce. Alius scilicet Gerardus Carmelita arguit ad idem sic. Motui ad formam, & motui ad vbi nihil est commune vniuocum, ergo multo magis nec Deo, nec creaturæ, & decem prædicamentis. Præterea causa per se, & causa tum per se non vniuocantur, sed entitas Dei est causa totius entitatis creaturæ, ergo. Præterea vniuoca parificantur in nomine, & in ratione, sed imposibile est Deum parificari: ergo imposibile est Deum, & creaturam vniuocari in aliquo. Præterea quando aliqua vniuocantur, si vnum est infinitum, & reliquum: & si vnum est creatum, & reliquum, & si vnum est defectiuum, & reliquum, ergo si Deus, & creatura vniuocantur, sequitur, quòd sicut creatura est finita, & creata, & defectiua, quòd ita Deus erit creatus, finitus, & defectiuus. Præterea ad idem Diuus Thomas arguit sic. Conceptui comprehēsiuo & non comprehensiuo nihil est cōmune

Lib. 1. contra Gentiles exēplum.

Opinio Gerardi Carmelitæ quolib. 1. q. 1.

D. Thoma supra.

vniuocum, ſed conceptus creaturæ eſt comprehenſiuus conceptus autem Dei non eſt comprehēſiuus, ergo &c.

Præterea ad idem arguit alius doctor ſic. Menſura, & menſurato nihil eſt commune vniuocum: ſed Deus eſt menſura omnium creaturarum, ergo.

Scotus obiicit ſibi ipſi.

Præterea Scotus mouet contra ſe, ideſt contra vniuocationem entis aliqua dubia valde difficilia. Primum. Si ens eſt vniuocum, ergo ens eſt genus. Cuius contrarium tenet Philoſophus, probatur, quia ſi ens eſt vniuocum, tunc dicitur de pluribus differentibus ſpecie in eo, quod quid, & illa eſt propria ratio generis.

3. met. cont. 10.

Præterea, Si ens eſt vniuocum ad decem genera, ergo deſcendit in ea per aliquas differentias, ſint igitur iſtæ differentiæ. A. & B. aut igitur iſtæ differentiæ includunt ens, & ſic in conceptu cuiuſlibet generis generaliſsimi includitur nugatio. Aut non ſunt entium, & tunc non ens erit de conceptu entis, ſicut de conceptu ſpeciei. Præterea quæ ſunt primo ſeipſis diuerſa nihil eſt eis commune vniuocum, ſed Deus, & creatura ſunt primo ſeipſis diuerſa, ergo nihil eſt eis commune vniuocum. Præterea illis quæ ſunt ſub extremis conditionibus nihil eſt commune vniuocum, ſed Deus & creatura ſunt ſub extremis contradictionibus, quia Deus eſt à ſe, & creatura non à ſe. Præterea vbi eſt vnitas attributionis, ibi non eſt vnitas vniuocationis, quia attributio ponit ordinem, vniuocatio autem excludit ordinem, ſed in ente eſt vnitas attributionis, ergo in ente non eſt vnitas vniuocationis. Quamuis iſtæ rationes ſint ſatis apparentes, & magnorum virorum, quorum intellectum non attingo: non tamen ſunt neceſſario cogentes. Ad primum dico, quod ipſe intendit remouere vniuocationem prædicamentalem ab ente, quam ego non pono, quia illam dico tranſcendentem. Ad probationem eius oportet videre quomodo, & qualiter ens dicatur de vltimis differentiis. Quia non dicitur de eis quiditatiue, cùm ſint primo ſeipſis diuerſæ: dicitur autem de eis denominatiue ſolum, ſicut ponit Auicenna. Ad formam igitur argumenti cum dicitur, quod nihil contrahitur per illud quod non eſt, conceditur, ſed cum vlterius dicitur, quod entis non ſunt

Tex. 15.
4. met. cont. 15.
5. met. in fine c. 6.

Guilielmus Occham. 1. sent. dist. 2. q. 9.

differentiæ, dico, quòd ens non habet differentias, quæ includunt ipsum quiditatiue: dicitur tamen de eis denominatiue. Contra hoc obiicitur sic, vnumquodque per suam rationem formalem qua distinguitur a non ente includit ens non enti oppositum. Sed differentiæ vltimæ per suam rationem formalem distinguuntur à non ente, ergo includunt ens non enti oppositum, & sic sunt quiditatiue ens. Præterea vltimæ differentiæ aut addunt aliquid, aut nihil. non nihil, ergo aliquid, & de illo addito quæritur, quia aut est ens per se, & habetur propositum, aut per aliquid aliud, & sic quæreretur de illo in infinitum. Ista rationes modicum valent, & quod probent falsum patet per Auicennam, vbi supra, vbi sic ait. Oportet scire, quod differentiæ subiectæ non sunt subiectæ primo: sed concomitantur eas esse subiectas, quia non prædicantur de ea vniuoce, sed denominatiue. Et exemplum suum est ibi de rationali. Primum etiam argumentum non habet formam bonam, quòd patet sic, Vnumquodque animal per eandem rationem formalem qua distinguitur a non animali includit animalitatem, non animalitati oppositam, sed quodlibet animal per rationem animalitatis distinguitur a non animali, ergo quodlibet animal per rationem animalitatis includit animalitatem, non animalitati oppositam, & sic sequitur nugatio. Et sic dico, quod maior est falsa, si iste terminus vnumquodque distribuit pro entibus realibus, & formalibus, & sic vltimæ differentiæ sunt entia denominatiue, non tamen quiditatiue in esse reali, sed in esse diminuto quod vocatur formale, non à forma, sed à modo. Ad secundum cum quærit si illud additum sit ens per se: dico, quod seipso formaliter est illud quod est, & cum infers, ergo est per se ens: nego consequentiam, quia plus accipitur de consequente, quam in antecedente: in antecedente enim accipitur formalitas præcise quæ nihil aliud est quam ipsamet. Et ex ista prædicatione formali infert entitatem ibi realiter absolutam.

5. met. vbi supra.

Formale non vocatur à forma sed à modo.

Ad argumētum primum D. Thom.

Ad primum dico per interemptionem maioris: nā sol producit plantam, quæ nō habet similem formam cum sole, & tamē vniuocatur in subiecta. Et si maior illa habet

aliquam probabilitatem, non tamen est vera, nisi de vniuocatione specifica, & reali, & qualis non ponitur vniuocatio entis. Et eodem modo ad aliud. Concedo n. quòd illa quæ non habent consimilem modum essendi non vniuocantur vniuocatione specifica reali, sed non repugnat eis vniuocatio transcendens per indifferentiã modi concipiendi. Ad aliud dico, quod licet in re nihil possit esse simplicius Deo, tamen non est inconueniens secundum intellectum esse aliquem conceptum simplicissimum, quo nihil est simplicius. *Quomodo aliquid possit esse simplicius Deo.*

Ad aliud dico, quòd ens dicitur de entibus secundum prius, & posterius, quantum ad rationes particulares. sed ratio propria entis non dicitur sic secundum prius, & posterius. immo abstrahit a priori, & posteriori, vel per alia verba. ens dicitur de entibus secundũ prius, & posterius in attributione reali. sed cum hoc stat vniuocatio rationis transcendetis, vt patet ex quarto articulo. Ad aliud dico, quòd entecedens est falsum, & petit principium vel si habet aliquam apparetiam illud est verum de vniuocatione, quæ est in genere, & non de vniuocatione, quæ est transcendens. Ad aliud dico, quòd maior est falsa. nam sol est causa plantæ, & tamen vniuocantur in subiecto, vel si maior est vera, habet apparentiam in vniuocatione, quæ est in genere. Ad aliud dico, quòd argumentatio illa valet. arguitur enim sic quasi in simili. vniuoca parificantur in nomine, & ratione. sed homo, & musca non parificantur in ratione animalis. quia homo perfectius participat rationem animalis, quam musca. ergo homo, & musca non vniuocantur in animali, quod est falsum. Dico ergo, quòd ad hoc, quòd aliqua vniuocentur in aliquo sufficit, quòd illa ratio per indifferentiam se habeat ad ea. Ad aliud concedo, quòd maior est vera de vniuocatione specifica, & reali, sed nõ est vera de vniuocatione transcendenti qualis ponitur vniuocatio entis. Et eodem modo ad aliud illius doctoris de conceptu comprehensiuo, & non comprehẽsiuo. Et similiter ad aliud de mensura, & mensurato. Et præterea illud argumentum habet magnam instantiam de albedine. nam albedo est mensura omnium colorum, & tamẽ aliquod dicitur vniuoce de albedine, & aliis colo- *Ad argumẽtũ Girardi Carmelitæ.* *Ad aliud argumentum ipsius D. Thomæ*

Respondet ad dubia quæ mouet Scotus.

ribus. Ad dubia quæ mouet Scotus contra vniuocationem entis. Ad primum cum dicitur. Si ens esset vniuocum tunc ens esset genus. dico si esset vniuocum vniuocatione prędicamentali certum est, quòd esset genus, sed vniuocatio entis nõ sic ponitur, quia est vniuocatio transcendens non prædicamentalis:& ideo non est genus. Et cum arguitur vlterius per hoc quòd ratio generis est prędicari de pluribus differentibus specie dico, quod genus quando prædicatur de pluribus differentibus specie non habet indifferentiam ad finitum, & infinitum,& necesse & possibile, sicut ens, vt ponitur transcendens, ideo ens sic sumptum nõ est genus. Aliter potest dici, quod philosophus remouet ab ente ratione generis. quia dicitur de per se,& in quid de aliqua differentia, omnes enim differentiæ tam immediatæ, quam inferiores sunt extra rationem generis prædicametalis. sed ens prædicatur in quid de omnibus differentiis prætérquam de vltimis differentiis,& de passionibus entis quę sunt per se nõ ens quiditatiue licet virtualiter contineátur ab ente. Nam differentia est duplex, quędam est sumpta a parte essentiali, quædam est sumpta ab vltima realiter formæ. Prima includit ens quiditatiue, secunda non, vt dictum est supra,& probatum per Auicennam. Ad aliud dicitur sicut ad rationem Lincon. contra vniuocationem entis, quia eadem difficultas est. Ad aliud dico, quòd licet Deus, & creatura sint pro seipsis diuersa in realitatibus, non tamen sunt pro seipsis diuersa in cõceptu. possunt enim aliqua distingui in re, & conuenire in conceptu quiditatiuo. Ad aliud dico, quòd illud argumentum intendit ostendere, aut quod Deus,& creatura sint sub extremis contradictionis formaliter, & illud non est verum, quia creatura nõ est precise non à se, nec Deus dicitur precise hoc quod non est ab alio, quia chimera etiã dicitur nõ ab alio. Aut argumẽtum accipit extrema contradictionis materialiter,& tunc negetur maior. nam omnia per se diuidentia aliquod commune sunt talia, quòd de ipsis dicuntur extrema contradictionis,& tamen vniuocantur in ipso diuiso. Ad vltimum dico, quòd vbi est vnitas attributionis in re ibi non est vniuocatio realis, sed vbi est attributio vera ibi potest

Differentia duplex.

Deus & creatura conueniunt in conceptu entis: differunt in realitate, & essentialiter.

ſtare vniuocatio fabricata per indifferentiam modi cõcipiendi, ſicut eſt in quarto articulo. Ad primum principale dico, quòd ipſe allegat alium dicendo æquiuoce inquit nuncupabit. quis inquit Ariſtoteles ſed in Ariſtotele hoc non inuenitur. Ideo eſt ſciendum quòd per equiuocationem quandoque accipitur analogia, & ſic Porphirius vocat ibi equiuocum analogum. tamen illa analogia eſt compoſſibilis vniuocationi vt dictum eſt ſupra. Eodem modo dicitur ad comment. Aliter autem poteſt dici, quòd ipſi excludunt ab ente vniuocationem prædicamentalem. Ad aliud dico, quòd philoſophus ponit attributionem inter ſpecies eiuſdem generis, & tamen vniuocantur in genere. Ita eſt in propoſito. Ens dicitur de entibus analogice, & tamen eſt ibi vniuocatio. Ad vltimum dico, quòd minor eſt falſa, vel ſi eſt vera non eſt intelligenda niſi de vniuocatione in genere, & non de tranſcendenti.

Non inuenitur vbi Ariſt. dixerit illam propoſitionẽ.

4. met. cõtex. 13.

Vtrum quiditas rei materialis ſit primum obiectum intellectus noſtri ex natura potentiæ?

Hoc idem quærit Scotus in 1. ſentent. 3. q. 3.
D. Thomas prima parte q. 85. artic. 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrũ quiditas rei materialis ſit primum obiectum intellectus noſtri, ex natura potentiæ. Et videtur quòd ſic, quia obiectum proportionatur potentię, ſed obiectum potentiæ immaterialis puta intellectus diuini eſt quiditas immaterialis, ergo obiectum intellectus noſtri qui eſt coniunctus materiæ erit quiditas materialis. Præterea infimus intellectus habet infimum intelligibile pro obiecto, ſed intellectus noſter eſt infimius in genere intellectuum, ſecundum Cõmentatorem, ergo habet infimum intelligibile pro obiecto, ſed illud eſt quiditas rei materialis. ergo &c.

3. de anima comm. 19.

Præterea ſicut color ſe habet ad viſum, ſic fantaſmata ad intellectũ, ſed color eſt primum obiectum viſus, er-

go fantasma est primum obiectum intellectus, sed fantasma est quiditas rei materialis fantasiabilis ergo &c. Præterea illud est primum obiectum intellectus circa quod intellectus habet propriam rationem siue operationem: sed istud est fantasma. quia nihil agit intellectus sine fantasmate, ergo &c. Præterea vltimo sic: primum obiectum intellectus, vel quiditas immaterialis, vel est quiditas materialis, vel aliquod commune vniuocum vtrique quiditati, sed non est quiditas immaterialis: patet de se, nec aliquid cōmune vniuocum vtrique quiditati, quia nihil tale videtur poni, ergo est quiditas materialis.

1.met.ca. 16. In contrarium arguitur per Auicennam qui ponit ens primum obiectum intellectus. Circa istam quæstionem sunt quattuor articuli, secundum quòd de ea sunt quatuor principales opiniones. Prima est D. Thomæ, scilicet, quòd primum obiectum intellectus nostri est quiditas materialis. Ad hoc adducuntur à diuersis quinque rationes factæ in principio quæstionis.

D. Tho. pri parte summæ. q.12.art.4.& q.85.art. 1.

Contra istam opinionem arguitur sic. Impossibile est quòd potentia manens eadem potentia secundum speciem habeat actum circa aliquod, quod non continetur sub eius primo obiecto. sed intellectus noster manens eadem potentia habebit primum actum circa subiectas immateriales, ergo quiditas materialis non est primum obiectum intellectus nostri. Præt. primum subiectum habitus non excedit primum obiectum potentiæ, cuius est iste habitus, sed metaphisica est habitus intellectus, ergo primum subiectum metaphisicæ nō excedit primum obiectum intellectus, sed subiectum metaphisicæ est ens inquantū ens, ergo cum quiditas materialis sit inferior ad ens nō erit primum obiectum intellectus nostri.

4. met. contex.1.

Præt. potentia, quæ abstrahit a fantasmate habet obiectum latius fantasmate, sed intellectus abstrahit à fantasmate, ergo habet obiectū latius fantasmate, & per consequens fantasma, siue quiditas materialis, vt ipsi accipiunt, nō est primum obiectū intellectus nostri. Præterea sicut intellectus immaterialis se habet ad quiditates immateriales, ita intellectus materialis ad quiditates materiales, sed primum obiectū intellectus immaterialis, puta intellectus angeli, (quē ipsi ponunt im-

materialem) non est præcise quiditas immaterialis, cum etiam intelligat quiditates materiales, ergo intellectus noster coniunctus materiæ non habet præcise pro obiecto quiditatem materialem. Ad rationes oppositas patebit in fine quæstionis. Secunda opinio quòd primum obiectum intellectus nostri est Deus, quod probatur sic. Primum, & perfectissimũ in vnoquoque genere est causa aliis vt sint talia ex secundo metaphisicæ, sed Deus est perfectissimum cognitum, ergo est causa aliis, vt sint cognita sed illud conuenit primo obiecto, ergo Deus est primum obiectũ intellectus nostri. Præterea vnũquodque sicut se habet ad esse, ita & ad cognosci, sed nihil est ens per participationem, nisi ab entitate participata, ergo nihil cognoscitur nisi per rationem entis imparticipati. i. Dei, sed hoc est de ratione primi obiecti potẽtiæ, ergo Deus est primum obiectum intellectus. Si ista opinio intendit dicere, quòd Deus sit primum obiectum intellectus primitate perfectionis simpliciter, illud est bene dictum, sed de hoc non quæritur hic. Si autem intendit dicere quòd Deus sit primum obiectum intellectus primitate adæquationis sicut sonant suæ rationes, hoc non potest stare. Primo quia obiectum adæquatum habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum, nisi sub generali ratione, scilicet sub ratione entis, ergo Deus isto modo erit obiectum intellectus, puta sub ratione entis, ergo. Et sic melius est dicere. Ens est primum obiectum intellectus. Præt. primum obiectum potentiæ debet habere communitatem prædicationis, vel virtualitatis, sed Deus non est huiusmodi, quia non dicitur in quid de omni intelligibili, nec etiam iuuat continentia virtualis, quia entia mouent propria virtute ad intellectionem propriam, ergo Deus non est proprium obiectum intellectus. Præterea obiectũ naturale, & primũ obiectum potentiæ est naturaliter motiuũ potentię, sed Deus non est naturaliter motiuus nostri intellectus, quia est obiectum voluntariũ, ergo &c. Ad primum opinionis dico, quòd non semper perfectissimum est causa imperfectioris comparando imperfecta ad tertium sicut perfectum album non est causa visibilitatis omnibus visibilibus, vel si est causa, non tamen præcisa, & adæquata.

9. & quoli. 13. q. 9.

2. met. cõt. 4.

eodem modo Deus non est causa intelligibilitatis præcisa. Primum autem obiectum, de quo hic loquimur, debet esse causa præcisa, & adęquata. Ad secundum dico, quòd si syllogismus arguit, recte debet inferri ista cõclusio, quòd nullum ens participatum potest cognosci, nisi sit ens ab ente imparticipato. Inferendo autem illam conclusionem, quæ inferebatur in argumento erũt in syllogismo quatuor termini, quia ponitur in conclusione vnus terminus de cognito, qui non ponebatur in aliqua pręmissarum. Tertia opinio est communis multis, quòd primum obiectum intellectus est ens ratione veri, quod probatur sic, distinctę potentiæ habent distincta obiecta formalia: sed intellectus & voluntas sunt distinctæ potentiæ, & primum obiectum voluntatis est èns sub ratione boni, ergo primum obiectũ intellectus est ens sub ratione veri.

Anselm. loquens de veritate.

Præterea sub illa ratione est aliquid obiectum primũ potentiæ sub qua mouet potentiam, sed ens sub ratione veri mouet intellectum, per Ansel. de veritate, qui dicit quòd veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, ergo &c.

Contra istam opinionem arguitur sic, primum obiectum potentiæ debet habere duplicem communitatem, vel ad minus alteram, scilicet prædicationis, & virtualitatis. Sed verum non habet communitatem prædicationis: quia non dicitur in quid de ente cum sit eius passio, nec habet communitatem virtutis, quia hoc verũ, quod est in lapide non continet virtualiter lapidem, sed potius è contrario lapis continet verum. Præt. primum subiectum habitus non procedit naturaliter obiectum primũ potentię, cuius est iste habitus, sed ens est obiectum metaphisicæ, ergo verum non est obiectum intellectus, quia aliter obiectum præcederet obiectum potentiæ.

2. de anima contex. 35. & 38.

Ad primum opinionis dico, quòd est ad oppositum, quia sicut voluntas non potest habere actum circa ignotum: ita non potest appetere aliquid sub ratione aliqua, quæ sit penitus ignota, ergo bonum non est pręcise obiectum voluntatis, cum aspiciatur per se ab intellectu, & similiter verum non est præcisum obiectum intellectus. Cum verò dicitur, quòd distinctę potentiæ habent di-

stincta obiecta, est dicendum, quòd distinctę potentiæ sunt in triplici differentia, quia sunt quædam potentiæ omnino desperatæ sicut potentię particulares sensitiuæ, & istę habent per se distincta obiecta. Secundæ sunt potentiæ subordinatę, & hoc dupliciter, vel in eodem genere, vt sensus particularis, & sensus communis, vel in diuersis generibus, quia vna actiua, reliqua passiua, vel sicut cognitiua superior, & inferior, vel sicut cognitiua, & appetitiua. Primo modo sicut potentia inferior est sub potentia superiori, ita obiectum potentiæ inferioris est sub obiecto potentiæ superioris, potentiæ autē subordinatę secundo modo non sic se habent, quia quando appetitiua pótest habere actum circa omne illud vbi potest habere actum suum cognitiua, & tunc habent idem pro obiecto: & quia sic habent intellectus, & voluntas, ideò habent idem obiectum. Ad secundum est ad oppositum, quia ratio motiua potentiæ non potest esse ratio respectiua, sed fundamentum respectus, veritas autē dicit respectum formaliter, ideo non potest esse primum obiectum intellectus, sed ens absolutè sumptum. Quarta opinio est Scoti, quòd primum obiectum intellectus ex natura potentiæ est ens inquantum ens, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis & virtualitatis. Fiat ergo talis ratio. Illud est primum obiectum intellectus, in quo concurrit primitas communitatis, & virtualitatis, sed ens inquantum est huiusmodi, ergo. Probatio minoris, nam omne per se intelligibile, aut includit essentialiter ratione mentis, aut virtualiter, nam genera, & species, & indiuidua, & omnes partes essentiales generum, & ens increatum includit ens quiditatiuè, & essentialiter, differentiæ vero vltimæ, & passiones entis includuntur virtualiter in his, quæ includunt essentialiter rationem entis. Præterea illud est primum obiectum intellectus, quod dicitur vniuocè de omni intelligibili, sed ens dicitur vniuoce de omnibus entibus ex præcedenti quæstione, ergo &c. Præterea primum obiectum habitus non excedit primum obiectum potentiæ, sed mathematica est habitus intellectus, ergo primum subiectum metaphisicæ non excedit primum obiectum intellectus: sed primum subiectum

Potētiæ sunt in triplici differentia.

Potentiæ desperatæ sunt sensus exteriores, & istæ semper habent diuersa obiecta.

Sicut potentia auditiua & visiua.

Aliæ sunt potentiæ subordinatæ, & inæquales vt intellectus & potentiæ sensitiuæ aliæ æquales, vt intellectus & voluntas.

Opinio Scoti.

Nota quod obiectum intellectus, aliud est terminatiuum, & sic est ens in sua maxima communitate.

Aliud motiuum naturale vt quiditas rei sensibilis.

Aliud motiuum supernaturale est Deus.

metaphisicę non excedit primum obiectum intellectus: sed primum subiectum metaphisicæ est ens, ergo nihil inferius ad ens, & primum obiectum intellectus; ergo ens est eius obiectum. Vltimo sic: Illud quod directè, & per se primo mouet potentiam, est eius obiectum, & sub illa ratione sub qua primo mouet, sed illud est ens inquantum ens respectu intellectus per Auicennam primo metaphisicæ, ergo ens inquantum ens est obiectū intellectus. Sed occurrit dubium quia tunc sequitur, quòd possemus cognoscere Deum quantum ad omnem rationem cognoscibilitatis, quod est falsum. Probatio consequentiæ, quia omnis potentia habens aliquod cōmune pro obiecto potest in quodlibet contentum sub eo, sicut in quolibet per se obiecto sed Deus est sub ente, ergo &c.

Vide q.1. Prologi.

Ad hoc dicitur dupliciter. Primo sic dato, quòd ens in communi esset obiectum adæquatum intellectus pro statu isto, non tamen cognosceremus Deum quantum ad omnem rationem cognoscibilitatis, quia illa subiecta mouet ad intellectionem sui, nisi in maiori lumine, quàm sit lumen intellectus agentis.

Dicitur quòd verū est quod Deus potest cognosci sub ratione entis, sed non talis entis, scilicet Dei.

Aliter dicit Scotus, quòd argumentum non valet, quia ens nō est primum obiectum intellectus pro statu isto, sed ex natura potentiæ, & ideo pro statu isto non possumus cognoscere Deum distinctè. Ad rationes principales, quæ erant pro opinione Thomæ. Ad primum dico, quòd potentia, & obiectum non proportionantur in modo essendi, & illa proportio non est similitudinis, sed dissimilitudinis, & sic se habet sicut actiuum, & passiuum, & sicut mouens, & mobile, & ideo ex modo essendi potentiæ non potest concludi modus essendi in obiecto. Ad secundum nego maiorem, si intelligatur de primo obiecto primitate adæquationis, sicut hic quęritur, nam potentia non comparatur ad obiectum penes infinitatem, sed penes latitudinem, ita quòd quantæ latitudinis est potentia in apprehendendo, tantæ est obiectum in prędicando, & continendo. Ad tertium nego similitudinem, quia colores mouent primo ad percipiēdum se, fantasmata autem non sic mouent ad se, sed ad vniuersale, puta ad ens vniuersaliter sumptum. Ad quar-

tum dico, quòd bene arguit de primo obiecto intellectus pro statu isto, sed non primo obiecto intellectus ex natura potentię, quia intellectus ex natura potentiæ habet actum circumscripto fantasmate, sicut patet in anima separata. Ad vltimum patet, quòd assumit falsum, quia ens est aliquid vniuocum quiditati materiali, & immateriali, vt in præcedenti quæstione.

Vtrum Deus sit à nobis naturaliter cognoscibilis?

Hoc idem quærit Scotus 1. sent. dist. 3. q. 1.
D. Bona. 1 sent. dist. 3 q. 1. art. 1.
Alexander Alensis 1. par. q. 2. membr. 1. ar. 1.
D. Thomas. 1 par. q. 12. art. 13.
Ricardus. 1. sent. distinct. 3. q. 1.
Franciscus de Mayronis 1 sent. dist. 3. q. 1.
Bacconitanus 1. sent. dist. 3. q. 1.

QVAESTIO III.

TERTIO quæritur: Vtrum Deus sit à nobis naturaliter cognoscibilis? Videtur quòd nō, quia sic se habet intellectus noster ad fantasmata, sicut sensus ad sensibilia, sed sensus non sentit nisi sensibile: ergo intellectus nihil intelligit nisi fantasiabile, sed Deus non est fantasiabilis: ergo Deus nō est intelligibilis. Pręterea sicut oculus vespertilionis se habet ad lumen solis, ita intellectus noster ad maximum intelligibile, idest ad Deum, sed ibi est impossibilitas, ergo & hic. Pręterea infinitū est ignotum, sed Deus est infinitus ergo, & ignotus. Cōtra nihil amatur nisi cognitum, sed Deum naturaliter amamus, ergo Deum naturaliter cognoscimus. In ista quęstione sunt duo articuli. Primus si Deus est naturaliter cognoscibilis. Secundus, si Deus est primum cognitum à nobis.

3. de anima contex. 30. & 39.

2. met. cōtex. 1
1. phy. contex. 35.

De primo ad pręsens sunt tres opiniones. Vna dicit, quod aliquid potest dupliciter intelligi, scilicet affirmatiuè, & negatiuè, Deum autem non cognoscimus affir-

D. Thom. 1. par. summæ q. 12. artic. 12.

matiuè, ſed negatiuè via remotionis, dicendo: Deum non eſſe lapidem, vel lignum, & ſic de aliis. Et confirmatur per Dionyſium, qui dicit negationes de Deo eſſe veras, affirmationes vero incompactas, quia viator non poteſt habere affirmationes exprimẽtes quiditatem rei, ſed tantum communes.

Dion. de celeſti Hyerarchia.

Contra iſtud obiicitur, quia aut concipitur præciſe negatio, aut concipitur negatio de aliquo. Si primo modo, ergo non plus cõcipitur Deus, quam chymera, quia pura negatio, puta non eſſe lapidem, ita dicitur de chymera, ſicut de Deo. Si ſecundo modo, vt dicta de aliquo, tunc, aut habetur conceptus affirmatiuus, & ſic cognoſcitur Deus affirmatiuè, aut habetur cõceptus negatiuus, & tunc quæritur de illa negatione, ſicut de priori in infinitum, quouſque Dei cõceptum affirmatiuum. Prӕterea dicitur, quòd negationes cognoſcimus per affirmationes. Prӕterea affirmationes non ſummè amamus, ſed Deum ſummè amamus, ergo non habetur de Deo tantum conceptus negatiuus. Alia eſt opinio Hẽrici, quę diſtinguit de cognitione alicuius ſic. Aliquid enim poteſt cognoſci, vel per ſe vel per accidens. Item aliquid poteſt cognoſci, vel in vniuerſali, vel in particulari. Ad propoſitum dicit, quòd Deus non cognoſcitur per accidens, quia quicquid cognoſcitur de Deo eſt Deus, cognoſcitur autem quaſi per accidens, ſcilicet in aliquo attributo, & attributum non dicit Dei naturam, ſed aliquid circa naturam, ſicut dicit Damaſ.

4. met. cõtex. 2. 16. & 2. periher. in fine.

Henr. in ſua ſumma art. 8. 22. q. 1. 2. et 3.

Vlterius dicit, quòd nõ cognoſcitur in vniuerſali vniuoco, quia nihil eſt vniuocum Deo, & creaturę, cognoſcitur tamen in vniuerſali analogo ſibi, & creaturæ. Tertio dicit, quòd Deus nõ cognoſcitur in particulari, quia Deum cognoſcimus per creaturas, ſed creatura eſt ſimilitudo remota Dei, ergo non ducit in cognitionem particularem. Alia eſt opinio Scoti contradicens in quibuſdam præcedenti, quę conſiſtit in quinque cõditionibus. Prima eſt iſta, quòd poſſumus habere aliquem conceptum in quo per ſe, & quiditatiuè concipitur Deus. Cuius ratio eſt iſta, nullus concipit proprietatem ſubiecti, vt eſt illius ſubiecti, niſi habeat cõceptum quiditatiuum ſubiecti, ſed nos concipimus proprietates attributales

lib. 1. cap. 4.

Opinio Scoti.

Dei

Dei, ergo habemus aliquem conceptum per se quiditatiuum de Deo.

Secunda conclusio est ista, quòd non tantum in conceptu analogo, sed in aliquo conceptu vniuoco potest cognosci Deus, qui cõceptus est vniuocus Deo & creaturæ. Ista conclusio patet ex præcedenti quæstione huius dist. vbi probatum est esse aliquid vniuocum Deo, & creaturæ ratione quadruplici, de Deo possumus habere conceptum entis, sed ille est vniuocus, ergo &c. Maior patet, minor probatur, conceptus simpliciter simplex de quocunque prædicatur secundum vnam rationem, quia non est resolubilis in plures, sed conceptus entis est huiusmodi, ergo. Tertia conclusio est ista, & concordat in hoc cum præcedenti opinione, quòd Deus non cognoscitur à nobis naturaliter in particulari, vt est hæc essentia. Cuius ratio est, quia Deus respectu intellectus nostri sub ratione particulari, puta sub ratione, qua hæc essentia est obiectum voluntarium, non naturale: sed tantum intellectus diuini. ergo in particulari puta sub ratione, qua est hæc essentia, vel hic Deus non est à nobis naturaliter cognoscibilis. Quarta cõclusio est ista, quòd ad multos conceptus proprios Deo possumus peruenire, sicut sunt conceptus perfectionũ, & inter omnes istos conceptus: conceptus quidem entis infiniti est simplicior, & perfectior. Quod sit simplicior patet. quia infinitas dicit gradum intrinsecum naturæ, & facit per se vnum cum natura. Quod autem sit perfectior probatur: quia illa sunt perfectiora, quæ vltimo concluduntur de Deo demonstratione, quia est, sed infinitas est huiusmodi, vt patet ex processu philosophi, octauo phisicorum, vbi ex creaturis demonstratione, quia est, vltimo infert de Deo infinitatem.

Quomodo Deus possit cognosci in conceptu vniuoco.

Deus est obiectum voluntarium, non naturale respectu intellectus nostri, nã essentia diuina in tantum videtur, in quantum videri vult teste Ambrosio super Lucam c. 2.

Quinta conclusio est illa, quòd illa quæ cognoscimus cognoscimus per speciem creaturarum. probatio, quia quod potest imprimere speciem minus vniuersalem in intellectu, potest etiam causare speciem cuiuscunque vniuersalioris. Sed creaturæ imprimunt in intellectu species minus vniuersales, ergo possunt imprimere species vniuersaliores, puta species transcendentium. Ista autem transcendentia dicuntur de Deo, & creaturis.

Ad euidentia secundi articuli sunt notanda quinque.

Triplex est primitas in cognoscibilibus.

Primò, quòd triplex est primitas in cognoscibilib⁹, quia est primitas originis, perfectionis, & adęquationis. De duabus primis primitatibus patet per philosophum nono methaphysicæ, vbi dicitur, quòd ea, quæ sunt priora generatione sunt posteriora perfectione, & è contra. De tertia primitate patet per Philosophum, quia passio primo inest subiecto adęquato, sicut habere tres angulos prius inest triangulo, quam ysocheli.

1. post. cõtex. 11.

Secundo est notandum, quòd primitas perfectionis ex parte cognoscibile est duplex: quia perfectius intelligibile potest dici, vel simpliciter, vel secundum proportionem sicut dicitur, quòd visio aquilæ respectu solis est perfectior simpliciter, quàm visio mea respectu candelæ, sed visio mea est perfectior secundum proportionem respectu candelæ, quàm visio aquilæ respectu solis, quia ego plus habeo secundum proportionem respectu candelæ de visione, quàm habeat aquila de visione respectu solis.

Primitas perfectionis ex parte cognoscibilis est duplex.

Tertio est notandum, quòd triplex est cognitio, scilicet actualis, habitualis, & virtualis. Et vocatur cognitio actualis quãdo obiectum præsens actu cõcipitur. Cognitio habitualis quando obiectum est pręsens intellectui, ita vt intellectus possit statim habere actum elicitum circa ipsum. Cognitio virtualis quãdo aliquid intelligitur in aliquo, vt pars primi intellecti, non autem, vt primum intellectum, siue cognitum, vt intellecto homine intelligũtur virtualiter in eo partes, vt corpus, & anima, & similiter de toto vniuersali, & toto essentiali.

Triplex cognitio.

Quid sit cognitio actualis, habitualis & virtualis.

Aliud est confusum, aliud confuse.

Quid sit confusum.

Quid sit confuse.

Quarto est notandum, quòd aliud est confusum, aliud est cõfuse. aliud est distinctum aliud distincte intelligere. Confusum enim se tenet ex parte obiecti, vnde confusum idem est, quòd indistinctum. confuse autem, & distincte se tenent ex parte actus. vnde confuse concipitur aliquid cum exprimitur per nomen, distincte autem cum concipitur sicut exprimitur per diffinitionem, vt patet in prologo libri physicorum. Quinto est notandum, quòd alius est conceptus simpliciter simplex. alius est conceptus enim simplex, sed nõ simpliciter simplex. Conceptus enim simpliciter simplex est ille qui non est resolubilis, in plures conceptus, sicut conceptus entis,

Alius est conceptus simpliciter simplex.

Alius est conceptus simplex.

vel vltimæ differentiæ. Conceptus vero simplex, sed nõ simpliciter simplex est ille, qui potest concipi vno actu simplicis intelligentiæ, licet possit resolui in plures cõceptus seorsum conceptibiles, sicut conceptus hominis. Iuxta illa, omissa prima cognitione primitate adæquationis: quia hæc patuit ex præcedenti quæstione. Dico ad illum articulum quinque cõclusiones. Prima est ista, quod primum cognitum primitate originis cognitione actuali confusa est species specialissima, cuius singulare efficacius mouet primum sensum supponendo, quòd singulare non intelligitur propriè: quę contrario probatur sic. Causa naturalis agit secundum vltimum potẽtiæ suæ in perfectiorem effectum, quem potest. sed omnes istæ causæ concurrentes ad hunc actum prædictum sunt causæ mere naturales: quia præcedunt omnem actum voluntatis. ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt, sed iste conceptus est speciei specialissime: quia in tota liena prædicamentali totum vltimum perfectũ formaliter est species specialissima, ergo primum cognitum modo prædicto est species specialissima.

Quid sit primum cognitũ primitate originis.

Confirmatur per Auicen. qui dicit, quòd methaph. est vltima ordine doctrinæ. sed hoc non esset verum si alij conceptus vniuersaliores essent prius noti, quàm species specialissima, ergo species specialissima est prius cognita prioritate originis cognitione actuali confusa. Secũda conclusio est, quòd primum cognitum primitate originis cognitione actuali distincta est ens: Quæ probatur sic. nihil cognoscitur distinctę, nisi cognoscantur omnia, quæ includuntur in ratione eius essentiali. sed ens includitur in omnibus cõceptibus quiditatiuis inferioribus, ergo nihil primo distincte concipitur, nisi primo ente distincte cognito, tum quia ens pauciora includit in suo conceptu, & tale plus intelligitur, tum quia est vltimum, & irresolubile pars cuiuslibet, & sic ens est primum cognitum distincte. Tertia conclusio est ista, quòd primitate originis cognitione habituali, vel virtuali cõmuniora sunt prius nota. quia sicut diuersæ formæ perficientes aliquod perfectibile perficiũt ipsum ordine quodam secundum prius, & posterius: ita si aliqua forma cõ-

Species specialissima est primum cognitũ. 1. met. c. 3.

Quid sit primum cognitũ cognitione actuali.

Quomodo cõmuniora sint prius nota.

tineret in se virtualiter perfectiones illarum formarum simili ordine perficerent illud perfectibile: Et ratio huius est ista: quia via generationis semper imperfectius est prius. quia proceditur de potentia ad actum, ergo similiter est in conceptibus: quare conceptus communiores cognitione habituali sunt prius noti. Quarta conclusio est, quòd primum cognitum perfectione simpliciter est Deus. Tum quia in consideratione illius substantiæ ponit Philosophus felicitatem, tum quia attingere actualissimum obiectum est perfectior cognitio, &c. Deus est obiectum actualissimum, quia est infinitus, ergo eius cognitio est simpliciter perfectior. Quinta conclusio est, quòd primũ cognitum primitate perfectionis secundum proportionẽ est obiectũ sensibile, & quæ efficacius mouent sunt isto modo prius nota, quia intellectus noster plus attingit ad illa secundũ gradus cognoscibilitatis eorũ. Ad primũ principale dico, quòd maior propositio, quæ est philosophi, debet intelligi, quantum ad primas motiones: quia intellectus pro statu isto nihil primo intelligit, nisi fantasiabile, non est autem vera quantum ad motiones sequẽtes. postquam enim creaturæ imprimũt intellectui proprias species, intellectus potest abstrahere & in notitiã Dei sub ratione alicuius vniuersalis deuenire. Ad secundũ dicit Comment. quòd propositio philosophi est intelligenda de difficili, & non de impossibili: quia tunc natura fecisset ociose illas substãtias, & essent frustra, si nõ essent intelligibiles. Sed hoc nõ valet. tum quia dato quòd non intelligerentur à nobis, possunt tamẽ intelligi à seipsis, & sic non essent frustra. Ideo dicitur aliter, quòd propositio philosophi est vera isto modo de impossibili, quia sicut impossibile est, quòd oculus vespertilionis videat intuitiue lumẽ solis, ita impossibile est, quòd intellectus noster naturaliter pro statu isto videat Deũ intuitiue. Ad tertium dico cum Philosopho, quòd infinitum tenens se ex parte materiæ est ignotum, infinitũ autem actuale potest esse cognitũ, quamuis non potest esse cõprehensum, & isto modo Deus est infinitus & cognitus.

Deus est primum cognitũ quomodo. *10. ethic. c. 10*

Quid sit primum cognitũ primitate perfectionis.

Vide Gadiũ Bononiensem sustinentem Auerroem. 1. q. quolib.

3. Physi. contex. 63.

Vtrum in parte intellectiua proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem.

Hoc idem querit Scotus 1 sent. dist. 3.q.6.
D. Thomas prima parte.q.79. Artic.6.

QVAESTIO IIII.



VAERITVR Quarto. Vtrũ in parte intellectiua propriè sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem? Videtur quòd nõ per philosophum. Nihil intelligimus sine fantasmate, ita quòd oportet intellectum conuerti ad fantasmata. sed si in parte intellectiua esset species, tunc possemus intelligere non cõuertendo nos ad fantasmata: ergo in parte intellectiua non est ponẽda species. Contra philosophus dicit, quòd lapis non est in anima, sed species lapidis. Circa istam quæstionem primo ponentur opiniones aliorum. secundo opinio vera. tertio dicetur ad opinionum motiua. *3. de anima contex.50. & 39.* *3. de anima contex.38.*

Quantum ad primum est opinio Henrici, quòd in parte intellectiua nulla est ponenda species rei intellectæ, sed sufficit illa, quæ est in fantasmate. Hoc probat Henricus sic. Omnis species impressa ab obiecto repræsentat illud sub illa ratione, sub qua imprimitur ab obiecto: sed species imprimitur ab obiecto sub ratione singularis. quia actiones sunt singularium, ergo species repræsentat obiectum sub ratione singularis: sed species in intellectu si ponitur est ad repræsentandum vniuersale, ergo in intellectu non est species. Præterea nulla pluralitas ponenda est sine necessitate: sed nulla est necessitas ad ponendum speciem in intellectu, ergo. Probatio minoris. Si esset aliqua necessitas ad ponendum speciem in intellectu, hoc esset propter præsentiam obiecti: sed hoc non valet: quia potius obiectum esset causa præsentiæ speciei, quàm è contra. Non enim, quia species est in oculo, ideo color, vel obiectum est præsens. sed è contrario, quia color est præsens, ideo species coloris est in oculo. Præterea, qua ratione in intellectu, siue in memoria respectu vnius obiecti ponitur vna species, eadem ratione possunt esse respectu obiectorum multorum: sed qualibet species est forma naturaliter agens ponatur, ergò, quòd sint duæ species, & quælibet naturaliter agat, *quolib.4. q. 78. & 21. & quolib.5.q.14* *1. met in proœmio.*

aut ergo erit simul intellectio obiectorum, aut non. Si sic, ergo intellectus habebit simul plures intellectiones. Si non, sequitur, quòd nunquam poterit esse intellectio secundum vnam istarum, quia quando causa naturaliter agens agit, tunc agit secundum vltimum suæ potentiæ, ergo si tunc non potest habere effectum, sequitur, quòd nunquam habebit. Pręterea si in intellectu esset species, esset, vt accidens inhęrens subiecto, & tunc ista species causaretur ab obiecto, & tunc intellectus pateretur ab obiecto passione reali non intentionali, & sequitur vlterius, quòd intelligere non est motus à rebus ad animá, sed econtrario.

Præterea, sensus recipit speciem aliquam ad actum ab obiecto, scilicet, vel quia est potentia organica, vel quia potentia indisposita, licet intellectus, nec est potentia organica, nec indisposita ad actum intelligendi, ergo nó recipit speciem. Pręterea istas rationes adducit Gothfredus vná rationē talem, quando aliquid est in potentia ad aliud primo, & per se illud, & non aliud recipit ab agente proportionato sibi, sed intellectus est in potentia primo, & per se actũ intelligēdi, & obiectũ est agens proportionatũ sibi, ergo recipit ab obiecto tantummodo actum & non speciē. & sic nulla est ponenda species in intellectu. Modus autem ponendi est talis s. habita impressione speciei sensibilis in organum sensus, & facta deductione vsque ad virtutem fantasticam, intellectus agens abstrahit ab obiecto in fantasmate, & immutat intellectum posibilem ad simplicem apprehensionē essentiæ, ita tamen, quòd intellectus posibilis nullá speciē impressam recipit à fantasmate, nec est obiectũ præsens intellectui, nó quia est præsens imaginatiue. Alia est opinio Scoti, quá teneo, quòd in parte intellectiua sunt ponendæ species. Vbi primo pręmitto supponēdo, quòd vniuersale sub ratione vniuersalis est per se obiectũ intellectiuæ potētiæ intellectione abstractiua, ita quòd vniuersalitas est per se formalis ratio obiecti intellectus, & intellectus potest habere obiectũ vniuersale pręsens sibi prius naturaliter, quá intelligat. Hoc supposito arguo sic. species vnius rationis nó est per se repręsentatiua suboppositis rationib[9] cognoscendi, sed ratio vniuersalis, & particularis sunt

Ratio Gothfredi de fontibus quoli. 9. q. 1). & quodlib. 13. q. 3.

Modus ponēdi, quod nulla sit species intelligibilis in intellectu.

Opinio vera Scoti, quod dētur species intelligibiles.

oppositæ rationes cognoscibiles, ergo eadẽ species non repręsentat sub ratione particularis, & vniuersalis, sed species, quæ est in fantasmate repręsentat sub ratione particularis, ergo oportet ponere speciẽ in intellectu, quæ repręsentat sub ratione vniuersalis. Forte dices, quod maior est vera in eodem lumine, sed in diuerso lumine idẽ potest repręsentare sub diuersa ratione, sicut ponit philosophus, quod nocte lucentia apparent in die in proprio colore, & tamen in nocte lucent. Ita hic in proposito eadem species propter diuersum lumen intellectus, & fantasmatis potest repręsentare sub ratione vniuersalis, & particularis. Ista responsio non valet: quia lumen non est repręsentans, sed illud est, in quo fit repræsentatio: species autem est repræsentans, & ideo cùm sit vnius rationis, non potest repræsentare sub diuersis, & oppositis rationibus. Primum exemplum de his, quæ lucent in nocte est ad oppositum, quia in illis sunt diuersæ qualitates, vna lucis, alia coloris. Qualitas autem lucis licet de die multiplicet suam speciem, non tamen perpenditur propter obfuscationem maioris luminis, seu lucis. De nocte autem color speciem suam non multiplicat propter indispositionem medij. Præterea, secundo principaliter sic: repręsentatiuum, quando repręsentat aliquid secundum totam virtutem suam sub vna ratione potest tunc repręsentare aliud sub alia ratione, sed fantasma, quando intelligitur vniuersale, repręsentat secundum totam virtutem suam obiectum, vt singulare, ergo tunc fantasma non potest repręsentare obiectum sub ratione vniuersalis, sed est tunc actualis intellectio, ergo oportet ponere in intellectu repręsentatiuum vniuersale, & hoc vocatur species. Præterea intellectus agẽs est mere potentia actiua, tum quia est omnia facere, tum quia comparatur ad intellectum possibilem, sicut ars ad materiam. Tunc arguitur sic. Actio realis habet terminum realem, sed actio intellectus agentis est realis, ergo habet terminum realem, eius autem terminus est vniuersale. Et tunc quæro vbi est illud vniuersale: quia aut in fantasmate, & hoc non, tum quia non est proprium passiuum, tum quia haberet ibi esse extensum, cum fantasma sit corporeum, aut est in intellectu possi-

Vide doctissimum Girellum in libro de speciebus intelligibilibus adeuntur.

Exemplum.

3. de anima. contex. 18.

bili,& habetur propositum, quia non est dare aliud reale ibi,nisi speciem. Præterea vniuersalius, & communius quantum ad totam suam indifferentiam non potest repręsentari in minus vniuersali: sed fantasma est in indiuiduo, ergo non potest repręsentare vniuersale secundum totam suam indifferentiam, ergo cum intellectus intelligat vniuersale secundum totam suam indifferētiam,ergo oportet,quod repręsentetur in aliquo alio, & hoc non est nisi species,ergo in intellectu oportet ponere speciem. Præterea potentia intellectiua, vt distinguitur contra sensitiuam, aut potest habere obiectum suum præsens sine sensitiua, & habetur propositum, aut non,& sequuntur duo inconuenientia. Primū est, quòd intellectus non poterit esse sine sensu sicut arguit Philosophus in prologo libri de anima, quòd non potest habere operationem propriam sine alio,non potest esse sine eo,& sic intellectus non separetur à sensu, sicut perpetuum,& perfectum à corruptibili,cuius contrariū habetur. Secundum inconueniens esset, quod intellectus plus dependeret à sensu, quàm è contrario, quia sensus potest habere operationem propriam sine intellectu:intellectus autem non potest habere operationem propriam suam sine sensu.

Contex.12. & 13.

2. de anima contex. 21.

Vltimo sic,quod est perfectionis, & in potentia inferiori puta sensitiua non est negandum à potentia superiori: sed habere obiectum præsens propria præsentialitate est perfectionis in potentia inferiori, puta sensitiua, ergo non est negandum à potentia superiori,sicut est intellectiua,ergo intellectus habet obiectum pręsens propria præsentialitate:sed hoc non est nisi per speciem, ergo in intellectu est ponenda species.

Quomodo in intellectu sunt ponendæ species intelligibiles, & si obiicias.

Dico ergo, quod in intellectu sunt ponendæ species: maximè quādo cognoscuntur aliqua obiecta abstractiua cognitione: quia tunc supplent viam obiecti. Si verò obiicias,pluralitas non est ponenda sine necessitate: sed hic nulla est necessitas ponendi speciem in intellectu: quia quicquid fit per eam potest fieri per fantasma: ergo non est ponenda species in intellectu. Respondeo,quòd necessitas ponendi speciem illam est duplex:Vna ex parte naturæ hominis:quia,vt arguebatur in prima ratione,

Necessitas ponendi speciem intelligibilem est duplex.

per speciem, quæ est in phantasmate, non potest intelligere vniuersalia sub ratione vniuersalis: Alia necessitas est propter eminentiam potentiæ superioris, ne vilificaretur, vt tangebat vltima ratio: Tunc enim esset aliquid perfectionis in potentia inferiori, quod non esset in potentia superiori: Et potentia superior haberet obiectum præsens mendicatum à potentia inferiori.

Ad primum alterius opinionis dico, quod in agēte est duo considerare, scilicet rationem agentis, & rationem agendi, ratio quidem agētis est singularitas, ratio autem agendi est natura, que de se non dicit singularitatem, & ideo repræsentatiuū, illo secundo modo repræsentat sub ratione vniuersalis: Aliter dicitur, & melius, quod maior est vera quando repræsentatiuum est ab aliquo, non vt à causa partiali, sed vt à causa totali. Ad secundum negetur minor, ad probationem dico, quod duplex est pręsentia. Vna in ratione motiui imprimētis, & sic obiectum causat speciem ad minus particulariter in intellectu possibili: Alia est præsentia in ratione cognoscibilis, & sic species causat præsentiam obiecti. Aliter potest dici, & clarius, quod obiectum est causa præsentiæ speciei in visione sensitiua, quando visus informatur specie, sed species est causa præsentię obiecti in cognitione abstractiua. Ad tertium dicendū, quod dato, quod multæ ponantur species in intellectu, sicut oportet ponere, & sic ponit Augustinus, non tamen est intellectio simul multorum, sed intelligitur illud primo cuius species efficacius mouet, & tunc ad illud cognoscendum voluntas copulat aciem intelligentiæ, nec sequitur, quod species alia nunquam mouebit ad intellectionem obiecti, quia tunc erit intellectio obiecti, sicut ponit Augustinus, quando voluntas copulat aciem intelligentiæ obiecto repræsentato. Ad aliud dicendū, quod est duplex passio in intellectu. Vna realiter, qua species realis gignitur in ipso, & in ista conuenit cum sensu. Alia est passio intentionalis, quæ recipit obiectum per speciem, vt cognoscibile, & hic dicitur motus à rebus ad animam. Ad aliud cū dicitur, quod sensus recipit speciem, quia est potētia organica, dico quod hoc est falsum: sed causa quare sensus recipit speciem est quia sensus est potentia cognitiua. Ad vltimum dico,

Quæ sit ratio agentis, & agendi.

Duplex præsentia.

10. de trin. c. 5. 6. & 7. & 14. c. 6.

9. de trinit. cap. 6.

Duplex passio in intellectu.

Quare sensus recipit speciem.

quod intellectus est in potentia primo tam ad speciem, quam ad actum, differenter tamẽ, quia in cognitione intuitiua intellectus est primo in potẽtia ad actum primitate generationis, & est in potentia ad speciem primitate perfectionis. In cognitione autem abstractiua est è cõtrario, quia intellectus est in potentia ad speciem primitate generationis, quia species præcedit, & deinde sequitur actus. Ad primũ principale dicitur tripliciter. Primo secundum Tho. quod quantumcunque sit species in intellectu, adhuc oportet, quod intellectus conuertat se ad phantasmata, quia primum obiectum intellectus cõiuncti est quiditas rei materialis, quæ nõ est nisi in hoc, vel in hoc singulari, & quia phantasma est per se singulariũ, ideo est necessaria conuersio ad fantasmata. Contra hoc obiicitur, quia intellectus non tantum intelligit singulare, immo secundum ipsum primo intelligit vniuersale, sed vniuersale secundum suam indifferentiam nõ cognoscitur in particulari, vt sic, ergo nõ est necessaria cõuersio ad fantasmata ratione singularis. Præterea sequitur, quod angelus non posset intelligere singulare, cum in ipso non sit fantasma. Ideo Sco. dicit aliter, quod causa cõuersionis intellectus ad fantasmata est duplex: Vna est conformitas operationum: alia est assistentia vtriusque. Nã species intelligibilis abstrahitur à fantasmate, vt actu per ipsum fantasiet obiectum particulare fantasiæ. Alio modo dicitur secundum viam Varronis, quòd intellectus pro tanto cõuertit se ad fantasmata, quia dato, quod in intellectu sit species, quia cum ista species sit subtilis non potest mouere ipsam animam habitatem in corpore corruptibili, nisi recurrat ad fantasmata, & ponitur exemplum, sicut lumen non potest terminare visum, nec visus potest figi in lumine, nisi inueniat aliquod obstaculum, sic intellectus non figitur in specie propria quousque veniat ad phantasiæ speciem.

D. Thomas 1. par. summæ q. 79. artic. 6.

Opinio Scoti. Conuersionis causa intellectus ad phantasmata est duplex.

Opinio Varronis dist. 3. pri. sent.

Vtrum in mente sit imago trinitatis.

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 3. q. 9.
D. Bona 1. *sent. dist.* 3. *q.* 3.
Alexander Alensis prima parte q. 61. membro 3. art. 1.
D. Thomas prima parte. quæst. 93. Articul. 5 & 6.
Ricardus 1. sent. dist. 3. q. 1. art. 2.

Durandus circa secundam partem 3. dist. q. 1.
Franciscus de Mayronis in prologo primi sent. dist. 3. q. 4.
Bacconitanus 1. sent dist. 3. q. 3.

QVÆSTIO V.

QVINTO quæritur. Vtrum in mente sit imago trinitatis. Videtur, quod nō, quia per imaginem potest inuestigari illud, cuius est imago, sed per mentem, siue animam non potest inuestigari trinitas, ergo in mente non est imago trinitatis. Præterea Augustinus dicit, quod quælibet persona habet illud in quo ponitur imago trinitatis; quia quælibet persona habet memoriam, intelligentiam, & voluntatem, ergo ista non magis repræsentat trinitatem, quàm vnitatem, cum illa ita sint in vna persona, sicut in omnibus. In contrarium est Augustinus, dicens, ibi quærēda est imago, vbi nihil est melius in natura nostra, sed nihil est melius in nobis, quā anima, sicut mens, ergo imago trinitatis est in mente. Circa istam quæstionem quatuor sunt videnda. Primo, quid est imago. Secundo, respectu cuius sit in diuinis. Tertio, qualiter sit in mente, & in quibus. Quarto, si illa in quibus est differunt realiter inter se, & essentia animæ. *15. de trin. cap. 7. & 14.* *14. de trin. cap. 8.*

Quantum ad primum secundum viam D. Tho. quod imago repræsentat distincte sub ratione indiuidui, vestigium autē repræsentat indistincte, quia sub ratione speciei, quemadmodum si transiret equus super pulueres, impressio derelicta ex pedibus equi esset ibi vestigium, & cognosceretur, quia transiens fuit equus, & non homo; imago autē repræsentat sub ratione indiuidui, quia imago Iouis repræsentat Iouem, sed non Cæsarem. Cōtra hoc arguitur, quia si esset tātum vnum animal in vniuerso, puta vnus equus, & transiret per pulueres, adhuc vestigium eius non esset imago, & tamen illud vestigiū repræsentaret distincte equū sub ratione indiuidui. Ideo dicitur aliter, quod imago est repræsentatiua totius, vestigium autem est repræsentatiuum partis, & hoc nō sufficit, quia secundum Aug. Si essent duo oua similia, vnū repræsentaret aliud, & tamen vnū non esset imago alterius, quia secundū Augustinū ibidem imago sequitur ipsum, cuius est imago per imitationē, & sic imago est re- *D. Thom. 1. part. summæ q. 45. art. 7.* *lib. 83. q. 24.*

præsentatiua totius per imitationẽ eius, cuius est imago.

Respectu cuius sit imago in diuinis.

De Secundo articulo, scilicet respectu cuius in diuinis sit imago in mẽte, dico, quòd trinitas personarum, vt totum est, consistit in intellectu nostro quoddam totum numerale, & personæ diuinæ, intelliguntur partes, vel quasi partes huius totius, & sic imago non attenditur in nobis respectu vnius personæ tantum, nec respectu illius in quo sunt vnum, sed respectu totius vnitatis, & trinitatis personarum.

2. de anima contex. 63.

Ad euidentiam tertii articuli præmitto, quòd in nobis experimur actum intellectionis, & volitionis, & isti actus sunt in potestate nostra, intelligimus enim cum volumus. Oportet autem ponere principia horum actuũ in nobis, & quia actus principiantur in nobis sub diuersis rationibus, ideo non est intelligibile, quòd idem sub eadem ratione formali principiet istos actus, imò habemus ponere tria principia, scilicet memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Istis præmissis dico, quòd imago trinitatis non consistit in actibus primis tantum, vt sunt intellectus, & voluntas, quia quamuis ibi esset consubstantialitas, non tamen esset ibi originatio.

In quo consistat imago trinitatis.

Secundo dico, quod imago trinitatis non consistit in actibus secundis tantum, vt sunt intellectio, & volitio, quia licet ibi esset originatio, non tamen ibi esset consubstantialitas. Tertio dicit, quod imago trinitatis cõsistit in actibus primis, vt sunt sub actibus secundis, quia illo modo est ibi vera consubstantialitas, & vera originatio, & intelligo sic. Anima habet in se aliquam perfectionem primam, quam voco memoriam, quæ gignit notitiam. Item habet perfectionem primam, quam voco intelligentiam, quæ recipit notitiam, & habet perfectionem, quam voco voluntatem, quæ recipit volitionem, ergo imago trinitatis consistit in primis actibus istis, vt sunt sub secundis.

D. Thom. 1. parte summæ q 77. artic. 1. & 8.

De quarto articulo est opinio Tho. qui dicit, quòd potentiæ animæ in quibus est imago trinitatis sunt distinctę realiter inter se, & ab essentia animæ fluentes, sicut accidens à subiecto, sunt tamen accidentia inseparabilia. Et quòd sint accidentia probat sic. Actus, & potentia sunt in eodem genere, sed actus harum potentiarum

ſunt de genere accidentis, ergo potentiæ ſunt accidentia animæ. Præterea anima per ſe ipſam eſt forma, ſiue actus, ergo ſi potentiæ ſunt idem, quod ſua eſſentia, ſequitur, quod ſicut ipſa eſt principium viuendi, ita eſt principium intelligendi, ſed anima ſemper eſt principiũ viuendi, igitur ſemper intelligit, quod eſt falſum. Confirmatur ſic. Agens per eſſentiam ſemper agit, ſed anima non ſemper agit, ergo non eſt agens per eſſentiam, ergo potentia per quam agit non eſt ſua eſſentia. Iſtam opinionem non teneo, quia eſt clare contra Auguſtinum, hęc inquit tria, memoria, intelligentia, & voluntas, quoniam non ſunt tres vitæ, ſed vna vita, nec tres mentes, ſed vna mens, conſequenter vtique non tres ſubſtantiæ ſunt, ſed vna ſubſtantia, & per totum capitulum diffusè probat hoc. Præterea immediatè ordinatum ad aliquem finem debet immediatè attingere illum finem, ſed anima immediatiſſimè ordinatur ad beatitudinem, ergo immediatiſſimè illam attingit, ſed hoc non eſſet, ſi attingeret per intellectum tanquam per accidens, ergo &c.

Iſta opinio nõ tenetur ab Authore.

10. de trin. cap. 11.

Vide pro hoc Scotum in 2. ſent. diſtinc. 16. vbi has opiniones videbis.

Præterea perfectior eſt forma ſubſtantialis, quam accidentalis, ſed forma accidentalis ſeipſa exit in actum, ergo &c. Vltimo ſic, pluralitas, ſiue diſtinctio non eſt ponenda ſine neceſſitate, ſed hic nulla eſt neceſſitas ad ponendum potentias animæ realiter diſtinctas ab eius eſſentia, ergo non diſtinguuntur realiter. Probatio minoris, quia nulla ratio præcedentis opinionis concludit. Prima non concludit, quia equiuocat de potentia, nam potentia accipitur vno modo prout eſt differentia entis, ſic maior eſt vera, alio modo accipitur pro principio actiuo, & productiuo, ſicut eſt in propoſito, ſic maior eſt falſa. Similiter ſecunda probatio non valet, quia anima eſt principium formale vitæ, ſed vt eſt principium intellectionis, & volitionis reducitur ad genus cauſæ efficiẽtis, ſic non erit ſimile. Ad confirmationem dico, quòd agere per eſſentiam intelligitur dupliciter. Vno modo prout diſtinguitur contra agens dependens, & ſic ſoli Deo competit agere per eſſentiam: Alio modo dicitur agens per eſſentiam, vt diſtinguitur contra agens per accidens, & iſto modo maior eſt falſa. Teneo ergo, quod partes imaginis ſunt realiter idem, vt patet per Au-

1. phyſ. contex. 50.

Agere per eſſentiam intelligitur duobus modis.

10. de trin. cap. 6.

gustinum, & per rationes factas contra præcedentem opinionem, distinguuntur tamen formaliter, tum quia si vna potentia diffiniretur in eius diffinitione, non poneretur altera, tum quia etiam aliquid competit intellectui per se, quod non competit voluntati. Ad primum principale dico, quòd per imaginem potest inuestigari illud cuius est imago, quando ratio imaginis est distinctè naturaliter cognoscibilis, nunc autem imago animæ est tantum credita, & non naturali ratione demonstrata, quia personæ diuinæ non producunt animã inquantum distinctè, ideo non valet. Ad secundum dico, quòd licet in qualibet persona sint ista tria, tamen non sunt in ea, vt important realem distinctionem, & originationem.

Solus filius est imago patris quia productus est per modũ naturæ non omnis creatura est imago licet sit vestigiũ, sed solus homo ac anima humana dicitur imago tri. quæ anima notifficat trinitatẽ perfectiori modo quàm vestigium.

Hic oritur quæstio, Circa istam distinctionem quartam quæritur, vtrum hæc sit vera, Deus genuit alium Deum. Videtur quòd sic, quia hæc est vera Deus genuit Deum, aut ergo genuit se Deum, aut alium Deum, non primo, quia nihil est quod seipsum gignat secundum Augustinum, nihil inquit generat seipsum, sed saluat, ergo remanet secundus modus, scilicet quòd Deus genuit alium Deum. Præterea generans distinguitur a genito, sed Deus genuit Deum, ergo Deus genitus distinguitur à Deo generante, & per consequens generat alium Deum. Præterea Deus generat alium, aut ergo Deum alium, & habetur propositum, aut alium non Deum, quod est falsum, quia tunc Deus genitus non esset Deus. Contra, si Deus genuit alium Deum, ergo sunt plures dii, sed hoc est falsum, quia dicitur. Audi Israel dominus Deus tuus vnus est. In ista quæstione dico breuiter duas conclusiones. Prima est, quod ista est vera, Deus genuit Deum. Secunda, quòd ista est falsa, Deus genuit alium Deum. Prima conclusio probatur sic. Actus personalis competit ei, quod ponitur ad signandum suppositum, sed Deus in concreto signat suppositum, ergo actus personalis competit Deo, sed generare est actus personalis, ergo Deo competit generare, & sic ista est vera, Deus generat Deum. Secunda conclusio probatur sic. Cuilibet enti correspondet adęquate aliquod ens, vel aliquid, sed diuina essentia est enti-

1. de trinit. cap. 1.

Deut. c. 7.

Ipse auctor ponit duas cõclusiones.

tas singularis, & nullo modo plurificabilis, vt patuit supra, ergo sibi correspondet adæquate aliquod ens, vel aliquid. Sed in re, quæ est hæc non cadit aliqua alietas vt sic, ergo cum non posset dici ibi alia diuinitas, & alia deitas. sequitur, quòd non possit ibi dici alius Deus. Est autem notandum, quòd sicut in creaturis illæ propositiones differunt, sortes est alius ab homine, & sortes alius ab humanitate, & sortes est alius in humanitate, ita etiam respectu deitatis: alius enim importat negationem identitatis, quando ergo alius prædicatur primo modo negatio tenetur vniuersaliter respectu prædicati, quod intelligitur vniuersaliter negari à subiecto: ideo illa est falsa. sortes est alia res ab homine, ista autem simpliciter vera, equus est alia res ab homine. Et ideo ista est simpliciter falsa de persona patris, pater est alius à Deo. Quando verò accipitur secundo modo: vt sortes est alius ab humanitate simpliciter prædicatum negatur vniuersaliter respectu cuiuslibet non participantis humanitatem, tamen aliquam veram constituit propositionem cum dicitur, sortes est alius à lapide humanitate, similiter, Deus pater est alius à lapide deitate. facit autem propositionem falsam respectu illorum, quæ ipsum participant, vnde ista est falsa, sortes est alius à Platone humanitate, similiter, pater est alius à filio deitate. Tertio modo cum dicitur, sortes est alius in humanitate, intelligendum, quod in hoc modo locutionis alius importat duo. scilicet distinctionem illorum, quæ ad inuicem comparantur, & communitatem istius, in qua comparantur illa: ita quòd illud commune distinguitur, & numeratur in eis: vnde cum dicitur, sortes est alius à Platone in humanitate, importatur distinctio inter sortem, & Platonem, & conuenientia vtriusque in humanitate, cum distinctione, & numeratione humanitatis in eis, cum ergo deitas non numeretur in suppositis, ista est falsa scilicet pater est alius à filio deitate. Ad primum principale concedo, quod ista est vera, Deus genuit Deum, quia, vt patuit in prima conclusione termini concretiue accepti supponunt pro suppositis: Sed quando vlterius arguitur, aut genuit se Deum, aut alium Deum: dico

Dist. 2. q. 1.

Dic vt docet Scot. in 24. q. vniuersalium, quomodo istæ duæ propositiones differant.

Sortes differt ab homine, & sortes differt ab omni homine.

vnà cum Magistro; quòd neutra pars est danda. Et si quęras, aut genuit eundem Deum, aut alium. secundum enim philosophum, idem & diuersum dicũtur de omni, & reducuntur ad contradictoria, dico, quòd genuit eundem Deum, non tamen sequitur, quòd se Deum, immo est fallacia figuræ dictionis hoc inferendo, quia commutatur; quale quid in hoc aliquid. Cum enim dico, genuit eundem Deum, nulla est reciprocatio ibi: est reciprocatio. Ad secundum dico, quòd ibi est fallacia accidentis; quia variatur habitudo medii. Cum enim dicitur, generans distinguitur à genito, accipitur alietas respectu suppositi, & cum relatione opposita. Cum autem dicitur Deus est alius à Deo absolute, ibi non est oppositio relatiua. Ad vltimum dico, quòd Deus genuit alium, non tamen concedenda est ista disiunctiua, scilicet, alium Deum, aut alium non Deum, quia ista non sunt contradictoria alius Deus, & non alius Deus, ideo est concedenda ista, genuit non alium Deum.

Ly alius potest teneri dupliciter adiectiue, & isto modo est falsa, alio modo substantiue, & sic est vera vt sit sensus Deus generat alium Deum, idest Deus generat alium qui est Deus.

Quod si obiicias cõtra, quia ad negatiuã de prædicato finito, sequitur affirmatiua de prædicato infinito, cũ cõstãtia subiecti, & ideo si genuit non alium Deũ, genuit alium non Deum. Dico, quòd ista regula, vt dicit Philosophus, non tenet in complexis, vnde istæ duæ propositiones sunt falsæ de lapide, lapis est lignum album, vel lapis est ligum non album, ita in proposito, istæ duæ sunt falsæ. Deus genuit alium Deum, vel Deus genuit alium non Deum.

1. periherme nias. ca. 5.

DISTINCTIO II.

Vtrum diuina essentia generet, vel generetur?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus primo sent. distinct. 5. q. 1.
Diuus Bonauentura primo sentent. distinct. 5. artic. 1.
Alexander Alensis prima parte. q. 42. membro 3. artic. 1.
D. Thomas prima parte. quæstio. 39. Artic. 5.
Ricardus primo sent. dist. 5. q. 1. & 2.
Durandus primo sent. dist. 5. q. 1.
Franciscus de Mayronis in primo sent. distinct. 5. q. 1. & 2.

QVAESTIO

QVAESTIO I.

POst hæc quęritur. Circa istam distinctionem quintam quęritur. Vtrum diuina essentia generet, vel generetur? Videtur quòd sic, quia Augustinus concedit sapientiam natam de sapientia: ergo eadem ratione habet concedere essentiam natam de essentia. *7. de trin. ca. 2. & 12.*

Præterea Richardus. Multi inquit surrexerunt temporibus nostris, qui non audent dicere substantiam genitam: vbi expresse ponitur, quòd essentia generetur. Præterea, pater generat: ergo essentia generat. Probatio cōsequentiæ de quocunque prædicatur subiectū, & propria passio eius, sed generare est própria passio patris, ergo cum pater prædicetur de essentia, similiter generare prædicabitur de ea. Præterea, quod prędicatur de aliquo in primo modo dicendi per se, potest supponere pro eo. Exemplum, nam animal, quod prædicatur per se, primo modo de homine, ideo potest supponere pro homine, vnde optime sequitur, homo currit, ergo animal currit, sed essentia prædicatur de patre in primo modo dicendi per se, ergo potest supponere pro patre. Sed illa est vera, pater generat, ergo similiter, & illa erit vera, essentia generat. Præterea genitum inquantum genitum est aliquid, quia non est nihil, sed aliquid in diuinis est essentia, ergo essentia est genita. Incontrarium est magister in littera. Circa istam quæstionem ponitur opinio Ioachim falsa. Secunda opinio Magistri vera. *6. de trinit. cap. 21.* *Exemplum.*

Quantum ad primum est sciendum, quòd in ista quæstione errauit Abbas Ioachim. Cuius error consistit in duobus. Primus error est, quia imposuit magistro Petro Lombardo hæresim imponens ei, quòd posuerit quaternitatem in diuinis, scilicet tres personas, & essentiam quæ nec generat, nec generatur, ergo secundū opinionem Ioachim essentia generat, & generatur. Secundus error est, quòd vnitatem trium personarum non posuit realem, & veram, sed collectiuam, & similitudi- *Opinionis Abbatis Ioachim vt habetur extra de summ. trin. c. damnamus.*

nariam, quod probat ſic, per illud Saluatoris. Volo pater, vt ſint vnum in nobis, ſicut & nos vnum ſumus. Sed Chriſti fideles non ſunt vna res, ſed dicuntur vnum propter vnitatem fidei, & charitatis, ergo tres perſonæ non ſunt vna res. Ille ſecundus error Ioachim fuit omnino intollerabilis, & hæreticus, quia vt arguit Papa in decretali allegata, pater gignendo filium dedit eſſentiam filio, & pater, & filius producendo Spiritum ſanctum dederunt eſſentiam Spirituiſancto. Sed iſta cõmunicatio nõ eſt patris eſſentiæ, quia eſſentia eſt ſimplex, & indiuiſibilis, ergo tota eadem eſſentiam, quæ eſt in patre eſt in filio, & Spirituſancto, ſicut quælibet perſona eſt illa res realiter. Ad argumentum Ioachim reſpondetur ibidem, nam Saluator intendit in oratione ſua, quòd fideles ſint vnum in vnitate proportionabili, quæ eſt vnitas participata. Et iſta expoſitio probatur per ſimile quia Saluator dicit. Eſtote perfecti, ſicut & pater veſter cęleſtis perfectus eſt, certum eſt, quòd Saluator ibi non loquitur de perfectione eſſentiali, ſed de perfectione participata, ergo ſimiliter hic. De primo errore patebit in ſequenti articulo. Propter quod ſciendum, quod eſt opinio Magiſtri, in primo cap. huius diſtinctionis, quòd diuina eſſentia nec generatur, nec generat: quod probatur ſic. Generans refertur ad genitum realiter, & econuerſo. ſed eſſentia non dicitur relatiue, ergo eſſentia nec eſt generans, nec generatum. Pręterea generans diſtinguitur realiter a genito: quia nihil eſt, quòd ſeipſum gignat, vt patet per Auguſtinum, ſed eſſentia diſtinguitur realiter: ergo eſſentia nec generans eſt, nec genita. Pręterea nihil generat illud formaliter, quo formaliter eſt, ſed pater formaliter eſt eſſentia, ergo pater non generat eſſentiam. Et ſimili ratione probat Auguſt. quod pater non eſt ſapiens ſapientia genita, quia ſi ea eſſet ſapiens, ea eſſet, quia ibi idem eſt ſapientia, & eſſentia. Ad idem arguunt alii ſic. In creaturis nec materia generat, nec forma, ſed compoſitum tantum: ergo ſimiliter in diuinis eſſentia non generat, ſed ſuppoſitum, ſiue perſona. Sed hęc ratio non valet quia in creaturis ratio quare forma non generat eſt, quia forma nõ eſt per ſe exiſtens, ſed ſic non eſt in propoſito: nam eſ-

Ioan. c. 7.

Vide reſponſionem Nicolai de Lyra.

Matt. 5.

Vide Alex. de Ales 1 par. q. 42. membro 3.

1. de tri. ca. 1.

7. de tri. cap. 2. & 12.

7. met. cõtex. 22. & 26.

ſentia diuina eſt per ſe exiſtens. Quicquid autem ſit de iſtis opinionibus, opinio tamen magiſtri eſt vera: & confirmatur auctoritate eccleſię, quę eſt maxima auctoritas, vt ponit Auguſtinus in epiſtola contra fundamenti. Ait enim Papa in Decretali ſuperius allegata. Nos ſacro approbante Concilio credimus, confitemur cū Petro, ideſt Magiſtro ſententiarum, quòd vna quidem res eſt incomprehenſibilis, & ineffabilis, & iſta quidem res, nec eſt generans, nec genita, nec procedens, ſed eſt pater, qui generat, filius, qui gignitur, & Spiritus ſanctus, qui procedit. Et quia Ioachim inferebat quòd erat quaternitas in diuinis. Ad hoc reſpondit Decretalis ibidem, quòd illa eſt incomprehenſibilis, & ineffabilis. Veraciter eſt pater, filius, & Spirituſſanctus, tres perſonæ ſimul & ſingillatim quęlibet earundem. Et ideo ſolummodo trinitas eſt in Deo, & non quaternitas: quia quælibet trium perſonarum eſt illa res: videlicet eſſentia diuina. Si autem quæratur, quare in Logica non admittitur iſta propoſitio, eſſentia generat, vel generatur. Scotus dicit, quòd ratio huius eſt iſta: quando ſubiectum eſt abſtractum vltimata abſtractione, & prædicatum non prædicatur niſi formaliter, & per adiacentiam illa propoſitio non eſt vera, niſi in primo modo dicendi per ſe, ita quòd nulla ſit diſtinctio inter ſubiectum, & prædicatum. Sed eſſentia eſt vltimate abſtracta, & generare ſemper prędicatur formaliter per adiacentiam, ergo non eſt vera, niſi per ſe primo modo dicendi per ſe, quia eſſentia eſt ad ſe, generare vero eſt relatio, quod autem eſt ad ſe, non eſt idē primo modo cum relatione: ergo iſta non eſt vera: eſſentia generat. Ad euidentiā maioris dicit, quod in ſubſtātia eſt vna abſtractio tantū, ſcilicet quiditatis à ſuppoſito, an in accidentibus autē abſolutis ſunt duę abſtractiones, ſcilicet vna accidentis à ſubiecto, alia quiditatis à ſuppoſito, puta albedinis ab iſta albedine In accidētibus autē relatiuis ſunt tres abſtractiones, vna relationis, & fundamēti à ſubiecto: alia relationis à fundamēto. Tertia quiditatis à ſuppoſito. Ex quo patet quòd illa eſt vltimata abſtractio in qua nihil concipitur de re, niſi quòd eſt ipſius quiditatis. Ideo dicit Auicena, quòd æquitas eſt tantum ęquitas. Ad euidentiam minoris

Opinio Magiſtri vera.

Quomodo poſſit defendi Abbas Ioachim. Vide Bargium in 1. ſent. diſt. 5.

Pulchra opinio Scoti.

Quomodo in ſubſtantia ſit vnica abſtractio.

nota, quòd aduerbia, & participia semper in suo modo significandi includunt adiacentiam, & modum formalem respectu alicuius, quasi suppositi, & ideo prædicantur in secundo modo dicendi per se. Si ergo prædicarentur idemptice, tunc prædicarentur opposito modo incluso in proprio modo significandi.

Cap. 1. & 2.

Ad primum principale respondetur per magistrum, quòd Augustinus accipit ibi sapientiam pro supposito, siue ypostasi, & non pro natura. Ad secundum dico. Si Richar. loquitur contra magistrum, sicut verba sua videntur sonare, teneo Magistrum, & nego Richar. & quia Richar. dicit, quòd Magister non habet rationem, siue auctoritatem pro se. Respondeo, quòd habet maximam auctoritatem pro se, quia auctoritatem ecclesiæ quæ est maxima, vt patet ex dictis.

Dist. 23. primi sent.

Solum sufficit authoritas ecclesiæ.

Ad tertium nego consequentiam, quia quæ ponuntur per substantiua prædicantur per idemptitatem, adiectiua per inhærentiam. ideo ista, per adiacentiam, pater generat: ista autem per idemptitatem, essentia est pater. Ad probationem dico, quòd licet de aliquo prædicetur propria passio, non tamen prædicatur de isto, de quo prædicatur subiectum sub aliqua alia ratione. Non enim sequitur, quòd homo est risibilis: species est homo, ergo species est risibilis.

Ad quartum dico, quòd maior est vera, nisi varietur modus prædicandi: in proposito autem variatur modus prædicandi: quia cum dicitur, essentia est pater, est modus prædicandi per identitatem. Cum autem dicitur, pater generat, est prędicatio formalis, & per adiacentiam. Ad vltimum quando dicitur genitum inquantum genitum est aliquid, conceditur si per ly aliquid intelligas per relationem: sed nego si per ly aliquid intelligas essentiam. Isto enim modo genitum inquantũ genitum non est aliquid: sed est aliquid.

Esse aliquid potest esse dupliciter, essentialiter & sic: essẽtia est aliquid, secundo positaliter sic essentia non est aliquid sed persona, & generans.

Vtrum filius generetur de substantia Patris?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus primo sententiæ. distinct. 5 q. 2.

D. *Bona. primo sent. distinctio. 5. quæst 2.*
Alexander Alensis prima parte q. 42. membro 4. artic. 2.
D. *Thomas prima parte. q. 41. Artic. 3.*
Ricardus primo sentent. dist. 5. q. 3.
Franciscus de Mayronis primo sent. distinct. 5. quæst. 6.
Bacconitanus *primo sent. distin. 4. q. 1.*

QVAESTIO II.

SECVNDO quęritur, Vtrum filius generetur de substantia patris? Videtur quòd non, quia si filius generaretur, quòd de substantia patris, aut ly dicit distinctionem ab essentia aut non. Si primo modo, ergo essentia est distincta in patre, & filio, quod falsum est. Si secundo modo, ergo sicut filius est de substantia patris, ita pater est de substantia filii. Contra Augustinus dicit, nullo modo filium Dei cognoscitis, si hunc de substãtia patris esse negatis. In ista quęstione conclusio est certa, scilicet quòd filius est de substãtia patris: sed difficultas est in modo ponẽdi, ideo, primo ponitur vna opinio, quæ communiter non tenetur, secundo arguitur contra istã. Tertio dicetur ad quęstionem secundum veritatem. *Contra Maximum lib. 3. cap. 14.*

Quantum ad primum est opinio Henrici, quę dicit, quod filius Dei sit de substantia patris, quasi de materia. *Henricus in summa art. 54. q. 3. & in quolib. 8. q. 9.*
Ad cuius euidentiam notandum est, quod sicut in creaturis est aliquid potentionale, quod præsupponitur generationi: & aliquid formale, quod acquiritur per generationem, & tertio compositum ex formali, potentionali, cuius est per se generatio, sic suo modo est in diuinis, nam potentionale, vel quasi materia ponitur diuina essentia, proprietas personalis est forma, & persona diuina est quasi compositum, quę includit essentiã & proprietatem personalem. Sicut ergo in creaturis potest dici, quod illud quod per se generatur, idest compositum est de materia, sic in diuinis filius est de substãtia quasi de materia: quod probatur sic, filius generatur de aliquo, & non de nihilo, sed illud de quo aliquid generatur se habet sicut materia, ergo filius generatur de essentia quasi de materia. Vnus alius doctor tenet eandẽ *7. met. contex. 22. & 26.* *Gotfredus quolib. 9.*

conclusionem, quam probat sic. In creaturis manet idẽ sub vtroque termino generationis, ex hoc arguitur sic. Quod manet idem sub vtroque termino generationis potest dici subiectiue generari: sed essentia diuina est huiusmodi, ergo essentia diuina generatur subiectiue, & per consequens est materia, vel quasi materia generationis. Præterea in eodem est transmutatio, & terminus transmutationis, sicut in eodem est dispositio & forma ad quam disponit, sed relatio est terminus generationis, & est in essentia, ergo generatio quæ est via ad illum terminum est in essentia, ergo essentia est quasi subiectum, vel quasi materia generationis. Præterea vbicunque est potentia actiua, oportet, quod ponatur potentia passiua illi correspondens, sed in patre est potentia actiua ad generationem, ergo & potentia passiua de qua generat, sed hoc non potest esse nisi essentia, ergo.

Vltimo sic, si ignis generat ignem de sua substantia idem faceret, quod nunc facit generando de materia aliena: sed quando ignis generat ignem de materia aliena supponitur subiectum, & materia, ergo si generat ignem de sua substantia, tunc eius substantia esset quasi materia generationis. ergo similiter in generatione diuina pater generando filium de sua essentia ponitur eius essentia quasi materia.

De secundo articulo dico, quod contra istam opinionem arguitur multipliciter, primo sic. Illud quod se habet in generatione tanquam terminus formalis nõ se habet vt materia, vel quasi materia, sed essentia est formalis terminus generationis, ergo non se habet vt materia, vel quasi materia. Maior probatur sic. Quia terminus formalis, & materia habent oppositos modos, tum quia illud quod est materia generationis, est in potentia ad terminum formalem, essentia non est in potentia ad seipsam, tum quia persona haberet essentiam duplici modo habendi, quod est inconueniens, quia persona haberetur essentiam per aliquem modum quo remoto nihilominus haberet. Minor probatur multipliciter, tum quia Saluator dicit. Quod dedit mihi pater maius omnibus est, quod autem maius est omnibus, oportet, quod illud omnino de se sit infi-

Scotus contra Henricum sic arguit.

Ioan. cap. 10.

nitum,hoc autem conuenit essentiæ,& non relationi,tũ quia nulla entitas habetur per generationem,nisi sit formalis terminus,vel sit contenta in formali termino generationis: Sed essentia non continetur sub relatione, quia essentia dicit perfectionem simpliciter, relatio autem non. ergo essentia est formalis terminus generationis: tum quia illa productio non esset generatio,sed magis esset mutatio ad relationem: nã mutationes, & motus specificantur ex terminis vt patet per Aristo.& commentat. Secundo principaliter arguitur sic, de ratione materiæ est præexistere, sed essentia non præexistit,nisi in patre, ergo si essentia haberet rationem materiæ, vel quasi materiæ,hoc solum est in patre. Tunc arguitur sic, illi acquiritur terminus formalis generationis, cuius est materia,sed in patre est materia,vel quasi materia per te, vt ostensum est, ergo patri acquiritur terminus productionis. Sed illud, cui acquiritur terminus productionis est filius, vel spiritus sanctus,ergo pater est filius,vel spiritus sanctus, quod est hæreticum. Tertio sic, quando ad productionem effectus concurrit actiuum, & pasiuũ prior est naturaliter habitudo actiui ad pasiuum quam sit vtriusque ad productum, ergo si in patre est fœcunditas actiua,& aliquid correspondens quasi materia ad productionem filij prior erit habitudo fœcunditatis ad essentiam,quàm sit habitudo patris ad filium, & cum illa habitudo non sit rationis tantum, sequitur, quòd in diuinis sit aliqua relatio realis prior illa relatione, quæ est patris ad filium, quod est falsum. Quarto sic, non est imperfectior potentia productiua ad intra, quam potentia creatiua ad extra, sed potentia creatiua ad extra non præsupponit materiam, nec aliquid quasi materiã, ergo. *5. Phys. com-tex.4.*

Vltimo sic, secundum Augustinum, vt patet per Magistrum in litera. Ita est spiritus sanctus de substantia patris, & filij, sicut filius est de substantia patris. sed spiritus sanctus secundum istos non est de essentia, vt de materia,quia productio spiritus sancti secundum eos est per sufflationem, ergo filius non est de substantia patris, vt de materia, vel quasi de materia. *Contra Maximinum libro 3. c.14.*

Quantum ad tertium articulum sequendo opinionem doctoris nostri dico cum doctoribus etiam anti-

Antiqui doctores non nominauerunt materiam vel quasi materiã in diuinis.

Dionysius Carthusianus conatur respondere rationibus Scoti, tamen non saluat Henricum, nam ausus est dicere, quòd essentia diuina cõcipitur existere in patre, alio modo prout concipitur existere in filio communicata, primo modo essentia diuina dicitur materia, vel quasi materia, quia ex ipsa producitur filius, vt autem est in filio dicitur terminus formalis generationis, contra diuina essentia non potest esse simul & semel materia &

quis quòd temporibus etiam Augustini nullus fuit ausus nominare in diuinis materiam, vel quasi materiam. Et tunc pono duo dicta. Primum, quòd filius non est de substantia patris quasi de materia. Secundum, quòd hoc non obstante adhuc filius verè est de substantia patris. Primum declaro sic. Generatio in creaturis duo dicit, scilicet mutationem, & productionem, & formales rationes eorum sunt adinuicem separabiles, nam productio est forma ipsius producti, & accidit sibi quòd sit cũ mutatione, mutatio autem est actus superbi mutabilis, quod de priuatione transit ad formam: hæc autem duo in generatione creaturarum coniunguntur, & ratio est propter imperfectionem agentis creati, quod semper indiget passo. Si autem generans creatum esset perfectum agens, & non exigeret materiam de qua, vel circa quam ageret, sed posset producere effectum suum ex se, tunc esset productio sine mutatione. Cum ergo in diuinis nihil sit imperfectionis, oportet, quòd ibi sit productio perfecti sine mutatione, sed materia, vel quasi materia non exigitur, nisi ratione agentis imperfecti, & ratione mutationis, ergo in productione quacumque diuina non oportet ponere materiam, vel quasi materiam, ex his patet per viam correlarij, quod generatio non transfertur, nec ponitur in diuinis sub ratione mutationis, quia isto modo dicit imperfectionem, ponitur autem sub ratione productionis: Secundum declarandum, scilicet, quòd filius vere sit de substantia patris, debet sic intelligi, vt ly de non dicat præcise originationem: quia isto modo creaturæ essent de substantia Dei: nec præcise consubstantialitatem: quia tunc pater esset de substantia filij, sed ly de dicit originationem, & consubstantialitatem simul: vt sit sensus, filius est de substantia patris, id est, originatur à patre, & consubstantiatur ei. Et ex hoc patet, quòd filius non est de nihilo, quia si forma præexisteret composito, tunc compositum non dicitur fieri de nihilo dato, quòd non præexisteret aliquid quasi materia. Essentia autem ad minus, secundum nostrum modum intelligendi præexistit, vt forma; ideo non sequitur, quòd filius sit de nihilo, & sic patet ad argumentum primæ opinionis. Ad argumenta autem al-

terius opinionis patet ad duo prima dicendo, quòd non concludunt nisi de generatione, quæ accipitur sub ratione mutationis. Dictum est autem, quòd generatio nō transfertur, nec ponitur in diuinis sub ratione mutationis, sed sub ratione productionis. Ad tertium nego maiorem, quia primæ potentiæ actiuæ non correspondent, aliqua potentia passiua, quæ sit materia, vel quasi materia. Ad Quartum dico, quòd si ignis esset agens perfectum, & de tota sua substantia generaret ignem, non sic propriè, de, vel ex materia, sed ei communicando terminum formalem, quæ est sua substantia, non esset sua substantia in potentia ad formam generandi. Deus autem est tale ideo communicat essentiam tanquam terminum formalem non præsupposita materia, vel quasi materia. Ad primum principale patet ex dictis, quòd ly de non dicit præcise originem, nec præcise consubstantialitatem, sed dicit vtrumque sub hoc sensu, filius est de substantia patris. i. filius originatur à patre, & consubstantiatur ei.

terminus formalis, quia distinguuntur ex natura propria, materia, & terminus formalis, cum habeant oppositos modos.

D. Thomas facit differentiam inter ex, & de, nam omnia sunt ex Deo tanquam ex principio.

Filius est de substantia patris facit istum sensum filius est originatus, productus à patre & ita est de substantia patris, in parte summæ q. 41. artic. 3.

DISTINCTIO VI.

Vtrum Deus pater genuerit filium voluntate?

Hoc idem quæsitum mouet Sco. 1. sen. di. 6. q. 1.
D. *Bona. 1 sent. dist. 6. q. 2. artic. 1.*
Alexander Alensis prima parte q. 42. membro 5. arti. 1.
D. Thomas 1. par. q. 34. art. 1.
Ricardus. 1. sent. dist. 6. q. 2.
Durandus primo sent. dist. 5. q. 1.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 6. q. 1.
Bacconitanus primo sent. dist. 6. q. 1.

QVAESTIO I.

PRAETEREA quæritur. Circa istam distinctionem sextam quæritur. Vtrum Deus pater genuerit filium voluntate. Videtur, quòd sic per Richar. Vultis inquit audire verbum abbreuiatum ingenitum velle de se habere confor-

6. de trini. cap. 17.

mem, atque condignum, quòd idem mihi videtur quod gignere filium. Ex hoc arguitur sic, patrem velle ex se habere conformem est gignere, ergo sicut vult voluntate habere conformem, ita etiam voluntate generat. Præterea Augustinus contra Maxi. probat filium esse *Lib 3.c.1. & ponitur dist. 20.* ęqualem patri sic. Si pater non gignit filium ęqualem sibi, aut hoc est, quia noluit, & sic fuit inuidus, aut quia non potuit, & sic fuit impotens.

Præterea, omne inuoluntarium est triste, sed nihil est *5.met.comm. 6.* triste in diuinis, ergo nec est ibi inuolũtarium. ergo pater genuit filium voluntate.

In contrarium est magister in litera, & probatur per Augustinum in epistola ad Orosium, voluntas inquit patris præire scientiam non potest. Et Damascenus di- *Lib. 1.ca.8.* cit, quòd generatio est opus naturæ. In ista quæstione sunt tria videnda, primo si productio filij sit naturalis, secundo si possit concedi patrem producere filium voluntate, tertio si illa productio sit necessaria.

De primo dicitur omnibus, quòd probat vnus do- *Henric. in summa art. 58.q.2.* ctor sic, productio simpliciter prima est naturalis, quemadmodum natura est prior arte, sed productio filij est simpliciter prima, ergo alius doctor probat idem sic, productio per modum intellectus est naturalis. sed filius producitur per modum intellectus, ergo producitur naturaliter. Alius, scilicet Scotus probat hoc idem in reportatis suis sic. Memoria est principium mere naturaliter producens, sed filius producitur à memoria pa- *D. Thom. in parte summæ. q.34. artic.1.* tris, ergo producitur naturaliter. Ad euidentiam maiorem est sciendum, quòd ad hoc, quòd productio sit naturalis requiruntur tria. Primò, quòd principium sit determinatum ad vnum, secundo, quòd illud principium sit assimilatiuum: quia natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans, vt principium in sua operatione non requirat intellectum dirigentem in operando: quia illud ex se exit in operationem. Illa autem tria sunt in memoria paterna. Est enim principium determinatiuum ad vnum, est etiam principium assimilatiuũ, & est tale principium, quòd nõ requirit intellectum extrinsecum dirigentem. sed seipsa exit immediate in intellectionem.

De secundo artic. dico, duo sunt quæ faciunt dubium, primum aliquo modo potest concedi, quòd pater generet filium volens, & dato, quòd sic, sequitur secundum dubium si pater generet filium volūtate in ratione principij elicitiui. Quantum ad primum dicit Goth. quòd pater non generat filium aliquo modo volens, quia intellectio patris aliquo modo præcedit quodcunque velle patris, secundum Augustinum, sed intellectio patris, vt patris est, ipsa gignitio filij, ergo generatio filij præcedit quodcunque velle patris. Minor probatur, quia eiusdem potentiæ non possunt esse duo actus diuersi, nā actus distinguetur per potentias. Sed diceres, quòd generare, & intelligere spectant ad potentiam intellectiuam, quæ simpliciter est vna, ergo intelligere, & generare sunt idem. Sed hæc positio non valet: quia habet minorem falsam, ideo consequentia nulla est. Falsitas autem minoris probatur sic, quando aliqua sic se habēt, quod vnum dicit perfectionem simpliciter, & aliud non, illa non sunt simpliciter idem. Sed generare, siue dicere non est perfectio simpliciter, Intelligere autem est perfectio simpliciter ergo non sunt simpliciter idem. Prima pars minoris probatur sic quia si generare esset perfectio simpliciter, cum filius, & spiritus sanctus non generent, sequitur quòd non essent perfecti simpliciter. Secunda pars minoris probatur, quia pater quantum ad intelligere est perfectè beatus. Beatitudo autem consistit in perfectione simpliciter, ergo intelligere dicit perfectionem simpliciter.

Gotfredus quoli. 5. q. 4.

15. de trin. cap. 27.

2. de anima co tex. 33.

Ad argumentum autem primæ opinionis quando dicitur quòd potentię distinguuntur per actus, dico, quod actio in creaturis vno modo accipitur pro actione de genere actionis, alio modo accipitur pro actu secundo, qui est de genere qualitatis, dico ergo, quòd vnius potentiæ est vnus actus, accipiendo actum pro altero istorum modorum: tamen vnius potentiæ possunt esse duo actus quorum vnus corresponderet actui: de genere actionis, & alter correspondeat actui de genere qualitatis, & sic est in proposito, quia dicere correspondet actui de genere actionis, & intelligere correspondet actui de genere qualitatis, concedo ergo, quòd pater

Actio in creaturis duobus modis accipitur.

generet filium volens. Sed hic sunt tres modi dicendi. Vnus communis, valet, quod pater genuit filium volens voluntate consequente, sed non voluntate antecedente. Alius modus dicendi est per distinctionem: quia ly voluntate potest teneri, vel ablatiue, in ratione principij, vel aduerbialiter, & primus intellectus est falsus, secundus verus, scilicet pater genuit filium voluntate, id est, volitiue. Tertius modus dicendi est Scoti, quod pater gignit filium volens hoc modo: quia in primo signo originis pater formaliter intelligit, & tunc etiam potest habere actum volendi. In secundo autem signo originis pater gignit filium, & vult illam gignitionem volitione habita in primo signo originis. De secundo autem dubio in isto articulo, scilicet si pater producit filium voluntate in ratione principij elicitiui, patet per omnes doctores, quod non, quia principium elicitiuum vnius rationis in diuinis non potest habere duas productiones adęquatas: sed voluntas est tale principium, & habet productionem adæquatam, sicut est productio spiritus sancti, ergo non potest esse principium generationis filij.

Productio filij est necessaria necessitate antecedente, necessitatem antecedentem intelligo necessitatem diuinæ essentiæ, & concomitantem, per necessitatem concomitantem, intelligitur necessitas, quæ est cũ productione filij, non autem subsequentem, ex efficiente tamen omnia quæ sunt necessaria in diuinis, sunt necessaria vnica necessitate.

De tertio articulo dico, quod productio filij est necessaria: quod probatur sic, necesse esse si producitur necessario producitur: sed filius est necesse esse, quia nihil est in Deo, quod non sit necesse esse, ergo filius de necessitate producitur: sed sic est in proposito, ergo.

Pr eterea infinitum actuale si producitur necessario producitur: sed sic est in proposito.

Vltimo sic productio naturalis nullo modo impedibilis est necessaria: sed productio filij est naturalis, & nullatenus potest impediri ergo est necessaria. Prima pars minoris patet ex dictis in primo articulo. Secunda pars probatur sic, quod enim aliqua actio impeditur, hoc est, vel quia habet agens cõtrarium, vel propter subtractionem materiæ, vel propter corruptibilitatem agentis: sed nulla istarum causarum est in diuinis, ergo ista productio non est impossibilis. Sed occurrit dubium: qua necessitate pater producit filium. Est autem ad præsens triplex necessitas, scilicet coactionis, naturalis determinationis, & requisitæ perfectionis. Modo dico, quod pater non producit filium necessitate perfectionis, potest ta-

Dubium.

Triplex necessitas.

men dici, quod producit eum necessitate naturalis determinationis: quia memoria paterna, per quam producitur filius, est determinata ex se ad producendum verbum. Necessitatis autem tertia, scilicet requisitæ perfectionis est duplex. Vna, quòd hoc esset imperfectum sine isto. Alia, quod ex plenitudine perfectionis hoc redundat in illud sicut ponit Auicenna. De secunda necessitate certum est, quod pater necessario producit filium necessitate requisitæ perfectionis, quia si non producit filium intellectio paterna non esset perfecta, quod sic probatur. operatio non est perfecta nisi sit in termino: sed si pater non produceret filium, eius intellectio non esset in termino, quia verbum est terminus intellectionis diuinæ, ergo. Contra hoc arguit Scotus. Operatio intelligendi est perfectio simpliciter, sicut bonitas: sed posito per impossibile, quod pater non produceret filiũ, adhuc esset in patre perfecta bonitas, ergo. Præterea pater non communicat filio, nisi quod habet, sed ante productionem filij pater habet intellectionem imperfectã, quia habet eam sine termino per te, ergo pater communicat filio intellectionem imperfectam, & sic filius est imperfectus. Ideo dicit, quod in primo signo originis omnia essentialia sunt perfecte in patre, & in secundo signo communicat filio: & sic ratio opinionis non concludit: quia intellectio in se est in termino perfectionis, dato, quod non haberet terminum distinctum.

Quomodo pater producat filium necessitate naturalis terminationis.

Necessitas requisitæ perfectionis quid.

6. Mec. c. 6

Vide Scotum in reportatis.

Ad primum principale potest dici, quòd Rich. intelligit illud de voluntate concomitante. Alio modo dicitur negando Rich. quia si illud dicit Rich. oppositum tamen videtur beato Augustino, cui est magis assentiendum, dicit enim, quod filius procedit quomodo natus, non quomodo datus, id est, non pactum voluntatis, cui conuenit dare. Ad secundum de inuidia dico, quòd non valet, quia inuidia est non tantum subtrahendo bona, quæ possent communicari actui voluntatis immediate, sed etiam respectu quorumcunque, quæ voluntas potest communicare, & non communicat. Nunc autem pater generat volens, sed non voluntate in ratione principij elicitiui, vt patet in secundo articulo. Ad tertium concedo, quod generatio filij non sit inuoluntaria sed ex

5. de trinit. cap. 14. & 31.

hoc non sequitur, quod voluntate generat. Multa enim facimus quæ non sunt inuoluntaria, & tamen voluntas non est principium elicitiuum respectu illorum.

DISTINCTIO VII.

Vtrum potentia generandi in patre sit aliquid absolutum? vel proprietas personalis?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. distin. 7. q. 1.
D. Bona. primo sent. distin. 7. q. 1. Artic. 1.
D. Thomas prima parte q. 41. artic. 5.
Richardus primo sent. dist. 7. q. 1.
Durandus primo sent. distin. 7. q. 2.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 7. q. 2.
Bacconitanus primo sent. dist. 5. q. 1.

QVÆSTIO I.


Ic quæri solet. Circa istam distinctionem septimam quæritur. Vtrum potentia generandi in patre sit aliquid absolutum, vel proprietas personalis? Et videtur, quod sit proprietas personalis per Augustinum. Eo inquit pater est, quo est ei filius, sed pater paternitate est pater, ergo paternitate generat, & sic potentia generandi est respectus, siue proprietas personalis. Præterea actio propria est à propria forma, sed generare est actio propria patris, ergo est à proprietate personali. Maior patet ex, vbi vult philosophus quod effectuum vniuersalium sunt causæ vniuersales, & particularium particulares.

5. de Trin. cap. 6.

5. met. c. de causa.

2. phys. cont. 38.

Præterea, medium est eiusdem generis cum extremis: sed illud, quo pater generat, est medium inter generans, & genitum, ergo cum generans, & genitum sunt relatiua, oportet, quod potentia, siue illud, quo pater generat dicat relationem. Præterea, potentia, & actus sunt eiusdem generis, sed actus, siue generatio est relatio. Cõtra Damasc. dicit quod generatio est opus naturæ, sed non est opus naturæ in ratione generantis, vt patet supra, ergo generatio est opus naturæ in ratione

9. met. cont. 13.

Lib. 1. c. 8.

dist. 5.

potētię, vel principij, quomodo ergo erit quid absolutū.

Circa istam quæstionem sunt tres articuli secundum tres opiniones; quarum prima dicit, quod illud, quo pater generat est essentia, quod probatur sic. Generans assimilat sibi genitum in forma, qua agit, sed filius assimilatur patri in essentia, ergo illud, quo pater generat est essentia. Et confirmatur ratio sic. Proprietas personalis in diuinis correspondet proprietati indiuiduali in creaturis: sed proprietas indiuidualis creaturarum non est, quo creaturæ producunt, sed est natura, in qua conueniunt, ergo. Contra istam opinionem arguitur sic, omnis forma, quæ est principium sufficiens elicitiuum alicuius actionis, si per se est, per se potest agere illa actione. Exemplum huius est in calore separato quia si calor esset separatus posset calefacere: sed essentia diuina est principium generationis per se, & constat, quod sufficiens, ergo essentia diuina posset per se generare, quod est falsum. Præterea producens, & forma qua producunt habent eandem relationem ad producta: sed pater, qui est producens, refertur ad filium realiter, ergo si essentia est illud, quo pater producit, sequitur, quod illa realitas refertur ad filium, quod est falsum. Maior patet, vbi dicitur, quod artifex, & ars dicuntur eadem relatione ad artificiatum. *D. Thom. 1. par. summæ, q. 41. art. 5.* *Exemplum.* *2. met cont. 50. & 2. 2. Phys. cont. 38.*

Præterea productio per prius est distinctiua, quam assimilatiua, quia est assimilatiua, inquantum est forma, est autem distinctiua inquantum est hoc, ergo per prius est productiua inquantum est hoc, quàm inquātum forma, sed vt est hoc dicit proprietatem personalem, ergo. Maior patet: nam omnis productio est distinctiua, non autem omnis assimilatiua, sed illud est prius, à quo non conuertitur subsistendi consequentia, ergo productio prius est distinctiua quam assimilatiua.

Alia est opinio, quod essentia est principium elicitiuum generationis, & relatio est principium determinatiuum: Ad cuius euidentiam est notandum secundum istam opinionem, quod omnis actio positiua debet habere principium positiuū: sed in diuinis nō sunt nisi duo positiua, scilicet essentia, & relatio. Relatio nō potest esse principium elicitiuum generationis: quia non potest *Doctor in quolib. q. 2. artic. 3. adducit hanc opinionem Henrici.*

esse nec principium, nec terminus motus, ergo oportet, quod essentia sit principium elicitiuum, sed essentia est indeterminata ad hanc, vel illam productionem, scilicet generationem, & spirationem, ergo oportet, quòd aliquid determinetur, sed determinatur per relationem; ergo relatio est principium determinatiuum, & essentia principium elicitiuum. Contra istam opinionem arguitur sic. Duplex est indeterminatio. Vna est potētiæ actiuæ illimitatæ ad plures effectus: vt patet in sole. Aliæ potentiæ passiuæ, vt patet in materia, tunc arguitur sic. Illud, quod est indeterminatum indeterminatione potentiæ actiuæ, non oportet, quod per aliquid determinetur, sed essentia diuina est indeterminata indeterminatione potentiæ actiuæ, ergo essentia non determinatur per relationem. Præterea, quando aliquid est indeterminatum ad duos, vel plures effectus non ex æquo, sed secundum posito priori ex se absque alia determinatione producit secundum: sed essentia est huiusmodi respectu generationis, & spirationis, quia per prius se habet ad generationem: ergo posita generatione non oportet ponere principium determinatiuum respectu spirationis.

5. Phys. cont. 10.

Duplex indeterminatio, pro hoc vide Scotum in 1. dist. 3 q. 7. & dist. 8. q. vltima.

Præterea essentia, vt essentia secundum te est principium elicitiuum: sed essentia, vt essentia non potest determinari per relationem, dicente Damasc. proprietates inquit determinant ypostases, non naturam. Alia est opinio Scoti, quæ primo ponit vnam distinctionem, secundo soluit quæstionem, distinctio est ista, quod potentia multipliciter accipitur. Vno modo potentia logica, quæ dicit non repugnantiam terminorum. Alio modo accipitur potentia prout distinguitur contra actum, sicut dicitur, quod actus, & potentia diuidunt ens, & isto modo idem ens prius est in potentia, quàm in actu, & vniuersalis potentia non est in Deo, quia Deus est purus actus. Alio modo accipitur potentia prout est principium agēdi, & patiendi, & accipiendo potentiam prout est principium patiendi non ponitur in Deo, quia potentia illo modo dicit imperfectionem. Accipiendo autem potentiam prout est principium agendi, sic potentia accipitur dupliciter. Vno modo quantum ad illud, quod per se significat. Alio modo quantum ad illud, quod per se denominat.

Elicitiuum idem est ac si dicatur principiatiue.

Lib. 3. c. 6.

Opinio Scoti.

Multiplex potentia.

5. Met. cont. 17.

6. met. cont. 4.

nominat. Loquendo vero de potentia quantum ad illud, quod per se significat, dico, quod dicit relationem, siue proprietatem sicut potentionalitas. Loquendo autem de potentia quantum ad illud, quod per se denominat, id est, loquendo de fundamento proximo illius relationis præcise circunscriptis quibuscunque concurrentibus: Tunc Doctor soluit quæstionem, & tenet duas conclusiones. Prima, quod potentia sic sumpta non dicit relationem. Secunda, quod dicit quid absolutum. Præterea, conclusio sic probatur. Omnis relatio æque naturaliter respicit suum correlatiuum proprium, si ergo potentia generandi in diuinis diceret relationem, non distinguerentur ibi duæ productiones, quarum vna est per modum naturæ, alia per modum voluntatis, quod est inconueniens. Præterea, si talis potentia esset relatio potentiæ, paternitas esset simpliciter perfectior filiatione. Probatur consequentia primo sic. Illud quo producens producit, si non est eiusdem rationis cum forma producti continet eam virtualiter, & est perfectius ea, sed filiatio non est eiusdem rationis cum paternitate, ergo si paternitas est illud, quod pater generat, sequitur, quòd paternitas contineat filiationem, & sic est perfectior ea. Secundo sic. Filius filiatione nihil producit, nec ad intra, nec ad extra, sed pater per se producit filium paternitate, ergo paternitas est perfectior filiatione: secunda conclusio sic probatur, quod est perfectionis in principio productiuo, non tollit ab eo rationem principij productiui, sed communicare se secundum idemptitatem naturalem, & adæquatam ponit perfectionem in principio productiuo, ergo non tollit ab eo rationem principij productiui. Sed si per impossibile Deus generaret alium Deum realiter distinctum, diuinitas esset principium generandi, ergo quamuis pater generat filium cõmunicando sibi naturam propter illam communicationem non est negandum, quin essentia, & diuinitas sint principium generandi. Præterea, aliquid absolutum est terminus formalis generationis, ergo aliquid absolutũ est illud, quo pater generat. Antecedens est probatum, supra. Consequentia probatur, quia impossibile est agẽs, vel generans communicare terminum formalem pro-

Solutio quæstionis.

Omne principium agendi est ens absolutum, secundum Scotum, potentia generatiua est sic, ergo.

Dist. 5. q. 2.

ductionis, nisi agat forma æque perfecta, si agit vniuoce, vel forma perfectiori, si agat equiuoce. Sed in diuinis nihil est æque perfectum, vel perfectius essentia diuina, siue absoluto, ergo absolutum est illud, quo pater communicat terminum formalem filio. Sed contra istam opinionem adducuntur tria argumenta facta contra primam opinionem: sed ego dico, quòd ista argumenta nõ concludunt: vnde respondeo ad ea. Ad primum, quando dicitur omnis forma, quæ est principium sufficiens, &c. dico, quod maior est falsa, nisi illud principium intelligatur elicitiuum, & per se existens, & sit in potentia propinqua ad operandum. Exemplum huius, species in oculo est principium videndi, tamen si poneretur per se non posset videre, quia non est in potentia propinqua ad videndum non in oculo. Ita in proposito essentia non est in potentia propinqua ad operandum non in supposito. Ad secundum dico, quòd maior est vera in creaturis, vbi est distinctio realis inter causam, & principium, quo causat, & sic est dependentia essentialis. Sed in diuinis non est vera: quia nec est ibi dependentia essentialis, nec distinctio realis essentiæ, & principij. Ad illud dico, quòd duplex est prius, vnum à quo non conuertitur subsistendi consequentia, aliud est prius causalitate: tunc dico, quod non semper prius secundem consequentiam est prius secundum causalitatem, & ita concedo, quod distinguere in generatione est prius communius, quàm assimilare, quia multa distinguuntur, quæ non assimilantur, sed distinguere non est prius in generatione, quàm assimilare, & hoc secundum causalitatem. Ad primum principale, dico, quòd quando ablatiuus cõstruitur cum verbo significat principium agendi, vt corpus disgregat albedine, quando autem construitur cum nomine, tunc non significat principium formale agendi, sed significat principium formale dandi esse, vt corpus est album albedine. Cum ergo dicitur per Augustinum, quod pater est eo pater, quo est ei filius, verum est formaliter, sed non in ratione principij agendi. Ad secundum dicendum, quod commune est duplex, scilicet per identitatem, & per informationem, vel per alia verba sic quòd est vnum commune secundum rationem, tamen numeratum in pluribus secundum rem, & in his vera est

Exemplum.

Duplex est prius.

Commune duplex.

propositio Philosophi. Alio modo est aliquid commune secundum rem nullo modo plurificatum, & hoc tantum est in diuinis, & in talibus non est vera propositio Philosophi, quia à tali communi bene potest esse operatio propria. Ad tertium dico, quod maior est vera de medio, quod conficitur ex extremis, non tamen est vera de medio sumpto per quandam conuenientiam, & proportionem, sicut patet, quando angelus intelligit se: nam medium, idest intellectio est accidens, & extrema sunt substantia. Vel potest dici, quòd potentia generandi non est medium inter patrem, & filium, sed potentia potius se tenet ex parte vnius extremi scilicet ex parte patris. *Intellectio Angeli est accidens.*

Ad vltimum dico, quòd maior est vera de potentia, quæ opponitur actui, talis autem potentia non ponitur in Deo, vt supra patuit in dictis ex tertia opinione.

Vtrum generatio diuina sit æquiuoca, vel vniuoca?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 7. q. 1.
D. Bona 1. sent. dist. 9. q. 1. artic. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 42. membro 1.
Durandus 1. sent. dist. 4. q. 1.
Franciscus de Mayronis primi sent. dist. 4. q. 5.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrùm generatio diuina sit æquiuoca, vel vniuoca? Et videtur quia sit æquiuoca, quia illa generatio est æquiuoca, in qua termini generationis distinguuntur specie: sed paternitas, & filiatio sunt termini generationis, & distinguuntur specie, ergo est generatio æquiuoca. Minor patet. Maior probatur: tũ quia non est maior differentia in principijs, quã in principiatis: tũ quia relationes sunt ita idẽ essentiæ, sicut personæ, ergo propter istã identitatem nõ debet negari differentia specifica relationũ, sicut nec personarũ. Secũdo sic, vbi duęproductiones differũt specie, ibi producta differũt specie: sed productiones in diuinis differunt specie, ergo producta, & per cõsequens productio est ęquiuoca, *Opinio Varronis.*

Minor patet, quia in diuinis non est nisi vniuoca productio vnius rationis. Probatio maioris: tum quia aliter non esset proportio productionum in diuinis ad producta: tum quia productiones sunt eiusdem rationis cum productis, Actus enim distinguuntur per obiecta ex secundo de anima. Præterea quod est perfectionis simpliciter est ponendum in Deo: sed in creatura differentia specifica est perfectior, quam numeralis, quia differentia specifica est de perfectione vniuersi, differentia autem numeralis non, ergo differentia specifica est ponenda in productionibus diuinis: sed differentia specifica ponit generationem æquiuocam, ergo generatio diuina est æquiuoca.

Vide Franciscum de May. dist. 4 1. sent. tenentem cum Scoto, quod ista generatio est vniuoca, cum generans, & genitum habeát eandem naturam.

Contra. Augustinus dicit quod filius est imago patris, quia similis patri: sed similitudo præsupponit generationem vniuocam, ergo generatio diuina est vniuoca.

7. de Tri. & ad Ianuarium.

Circa istam quæstionem sunt duæ opiniones contrariæ. Vna est Varronis dicentis quod generatio diuina est æquiuoca. Cuius rationes sunt illæ, quæ positæ sunt ad primam partem quæstionis. Alia opinio est Scoti, quod generatio diuina est vniuoca, quod probat sic. In supposito genito & generante sunt duo, scilicet natura & proprietas indiuidualis, ergo vniuocatio debet attendi, aut penes naturam, aut penes proprietatem indiuidualem, siue personalem. Si primo modo habetur propositum: quia cum ibi sit omnimodo idemptitas in natura, sequitur, quod generatio illa sit vniuoca. Si secundo modo sequitur, quod nulla generatio sit vniuoca: quia proprietates indiuiduales generantis, & geniti in nullo conueniunt. Præterea, generatio est distinctiua, & assimilatiua: perfectior autem ratio est in ea assimilandi, quam distinguendi: quia assimilare competit sibi tanquam forma, distinguere autem competit sibi inquantum hoc: Sed perfectior est ratio formæ, quam sit ratio hecchcitatis, ergo generatio debet dici vniuoca ex eo, quod est assimilatiua, sed generatio diuina est maximè assimilatiua, ergo est vniuoca. Præterea omnes conditiones per quas potest probari generationem esse vniuocam competunt generationi filij Dei, ergo est vniuoca. Antecedens patet: quia illa generatio habet perfectissimum terminum,

Opinio Scoti.

In supposito genito & generante sunt duo.

Ratio formæ est perfectior quàm hæccheitatis.

& est assimilatiua. Sequendo ergo istam opinionem potest dici ad rationes primæ opinionis. Ad primum dico, quod in diuinis propriè non est species, nec differentia specifica, nec ratio generis, vt patebit in sequenti distinctione. Bene tamen concedo, quod paternitas, & filiatio sunt alterius rationis: quia magis distinguitur paternitas à filiatione, quam paternitas à paternitate. Et quando dicitur, quod constituta differunt specie, nego illud. Ad probationem est dicendum, quòd aliqua magis distingui possunt intelligi dupliciter. Vno modo, quod in nullo conueniunt. Alio modo, quòd non sunt composibilia, verbi gratia, vt homo, & album plus distinguuntur, quam album, & nigrum, accipiendo distinctum primo modo: sed album, & nigrum plus distinguuntur secundo modo, sunt enim eiusdem generis, nõ tamen sunt composibilia sicut album, & homo. Ergo cum dicitur, quòd non est maior distinctio in principijs, quam in principiatis, illud concedo quantum ad incomposibilitatem, quia sicut impossibile est paternitatem esse filiationem, ita impossibile est patrem esse filium. Sed nego illam propositionem quantum ad conuenientiam: nam differentiæ specificæ sunt primo seipsis diuersæ, & in nullo conueniunt: & tamen species constitutæ per eas conueniunt in genere. Ad secundum quando dicitur, quod productiones sunt alterius rationis negetur secũda pars maioris: quia secundum Philosophum per motum rectum, & per motum circularem potest acquiri idem vbi numero, & tamen motus rectus, & motus circularis tantum differunt, quòd sunt alterius rationis, & quod non sunt adinuicem comparabiles, vt patet. Et quando probatur, quod aliter non esset proportio producentis ad productum, dico, quod non oportet omnimodam proportionem hic esse. Et quando vlterius dicitur, quòd productiones sunt eiusdem rationis cum productis, cõcedo quantum ad aliquid; quia sicut productiones sunt relatiuæ, ita & producta, vel personæ, productæ dicuntur relatiuè.

Aliqua magis distingui possunt intelligi dupliciter.

5. Phys. cont. 31. 33. & 35.

Ad vltimum dico, quòd in creaturis differentia specifica est perfectior, quã differentia numeralis, sed in diuinis propositio illa non habet veritatem, nec euiden-

Differentia specifica est perfectior numerali.

tiam. Ratio autem quare in creaturis differentia specifica est perfectior, quam numeralis hæc est propter finitatem creaturarum: quia nulla creatura est, quæ habeat in se entitatem infinitam, ideo quod non est ibi in vna specie, ponitur in alia propter maiorem perfectionem vniuersi, in diuinis autem non est sic, quia ibi ponitur entitas infinita, quæ continet in se perfectiones omnium.

DISTINCTIO VIII.

Vtrum veritas sit principalius in re, vel in intellectu?

Hoc idem quærit Scotus sexto metaphysi quæstio. 8. D. Thomas prima parte quæst. 16. Articul. 1.

QVÆSTIO I.



IC quæritur de veritate. Circa istam distinctionem octauam quæritur de veritate. Vtrũ veritas sit principalius in re, vel in intellectu Et videtur, quod in re, quia quando aliqua dicuntur ad conuertentiam vbi vnum est principaliter, ibi reliquum, sed ens, & verum dicuntur ad conuertentiam, & ens principalius est in re, ergo & verum. Contra. Philosophus dicit, quòd verum, & falsum sunt in mente, bonum, & malum sunt in re. Circa istam quæstionem sunt tres opiniones. Vna dicit, quod verum, & falsum principalius sunt in intellectu, secundario autem in re propter duas rationes. Prima ratio est, quando aliquid consistit in sola habitudine ibi principalius est, vbi terminatur. Sed veritas inquantum est manifestatio rei ad intellectum consistit in habitudine, ergo ibi principalius est vbi terminatur, sed terminatur ad intellectum, ergo principalius est in intellectu. Secunda ratio, veritas secundum rationem suam formalem dicit adæquationem passiuam rei ad intellectum, sed ista adæquatio principalius est in intellectu, ergo. Alia opinio omnino est contraria, quod veritas principalius est, in re, secundario in intellectu propter duo.

6. met. cont. 8.

Veritas, & falsitas, apprehensiue sunt in intellectu quoniã intellectus apprehendit eam: & nunciatiue sicut in voce, quoniã ore proferuntur.

Primo, quia veritas, quæ est in intellectu est propter veritatem, quæ est in re, quia ab eo, quòd res est vel non est oratio dicitur vera, vel falsa, sed propter vnũ quodque tale, & illud magis ex primo posteriorum, ergo veritas principalius est in re, quàm in intellectu. Secũdo sic, veritas signi est minus principalius, quàm veritas signati, sed veritas, quæ est in intellectu est veritas signi, illa autẽ quæ est in re est veritas signati. Tertia opinio mediat, & bene, quòd veritas potest accipi duobus modis, vno modo fundamentaliter, alio modo formaliter: vt dicit habitudinem rei ad intellectum, primo modo est in re principalius, & consecutiue in intellectu, & isto modo currunt argumenta secundæ opinionis, secundo modo principalius est in intellectu, secundario autem in re, & sic currunt argumenta primæ opinionis, & patet per hoc ad argumenta principalia. Sed occurrit hic vnum dubiũ, quia vbi est plus de fundamento ibi plus est de habitudine, siue relatione, sicut patet discurrendo per omnes relationes, sed veritas fundamentaliter sumpta est principalius in re, ergo etiam formaliter, siue habitudinaliter sumpta est principalius in re, & sic nõ principalius in intellectu. Adhoc dicetur infra, in quæstionibus de relationibus Dei ad creaturam.

Per modum causæ est in re tanquam in subiecto.

distinct. 30.

Vtrum Deus sit immutabilis?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist 8. q. 5.
D. Bona primo sent. distin. 3. q. 3. Artic. 2.
Alexander Alensis 1. par. q. 4. memb. 2.
D. Thomas. 1. par q. 49. art. 1.
Ricardus 1. sent. distinct. 8. q. 1.
Durandus primo sent. distin. 8. q. 3.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 9. q. 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur de immutabilitate Dei. Vtrum Deus sit immutabilis? Videtur quod nõ, quia motis nobis mouentur omnia, quę in nobis sunt, sed Deus est in nobis & nos sumus mutabiles, ergo Deus est mu-

2. Topi. c. 3.

tabilis. In contrarium est Magister in litera, qui probat per multas auctoritates Deum esse immutabilem. In ista quæstione cōclusio est certa, scilicet, quòd Deus est immutabilis, sed oportet videre quantum valeant rationes, quæ ad hoc adducuntur. Istam conclusionem probat Philosophus in septimo, probat eam sic. Omne quod mouetur ab alio mouetur, sed non est abire in infinitū in motis, & mouētibus, ergo est deuenire ad vnū mouēs immobile. Maior probatur, quod quiescit ad quietem partis non mouetur a seipso, sed ab alio, sed omne quod mouetur, quiescit ad quietem partis, ergo omne quod mouetur ab aliquo alio mouetur. Minor, probatur sic. Si est abire in infinitum in mouentibus, & motis, tūc motus infinitus est in tēpore finito, cōsequens est falsum, vt probatum est, ergo & antecedens. Antecedens huius rationis probatur sic ibidē, quando aliquid mouet ex eo, quòd mouetur simul mouet, & mouetur, vt si b, mouet a, & mouetur, a, c, simul, & in eodē tēpore, b, mouebit, & mouebitur, & sic in tota coordinatione mouentium, & motorum erit. Est autem aduertendum secundū Philosophum ibidem, quòd cum a, mouetur, a, b, & b, a, c, & sic in infinitum quamuis totus motus sit infinitus, motus tamen a, tantum & cuiuslibet per se est motus finitus. Tūc arguitur sic. Motus a, est infinitus, ergo est in tēpore finito, vocetur ergo illud tempus b, si cū mouetur a, per b, quod est tempus finitum mouentur omnia alia mouentia, & mobilia in illa coordinatione, & illa sunt infinita per te, & simul sumpta, & illa faciunt motū infinitū, ergo motus infinitus erit in tēpore finito. Forte dices, quòd istorū mouentium, & motorū non est vnus motus numero, hoc improbat Philosophus per hoc, quòd mouēs, & motū debēt esse simul, sicut declaratur per istā rationē. Omne quod mouetur, aut mouetur à principio intrinseco, aut à principio extrinseco. Sed ea quæ mouētur à principio intrinseco patet quòd in eis mouēs, & motū sunt simul. Similiter, & in his, quę mouentur à principio extrinseco mouens, & motum debent esse simul, quod probatur ibidem sic, quod mouetur à principio extrinseco mouetur altero istorum quatuor modorū, scilicet, pulsione, tractione, vectione, & vertigine, sed vectio, &

7. Phys. contex. 1. & inde.

7. met. contex. 2.

6. phys. contex. 62 & circiter.

7. Phis. contex. 10.

vertigo reducuntur ad pulsionem,& tractionem. In pulsione autem,& tractione mouens,& motum sunt simul, quia pulsio est motus à mouente, tractus autem est motus ad ipsum mouens,ergo. Secundo probatur ista cõclusio, per diuisionem mouentium,& motorum sic,primum mouens non mouetur ab alio,nec a se,ergo nullo modo mouetur,consequentia patet. Antecedens probatur: quantum ad primam partem sic. Si primum mouens mouetur ab alio,aut hoc est per accidẽs, aut per se, sed non mouetur per accidens, tum quia quod per accidens inest non de necessitate inest,& sic potest nõ inesse tum quia in motu sunt tria,scilicet mouens,instrumentum,& res mota,sed instrumentum mouet, & mouetur, Res autem mota mouetur,& non mouet, ergo mouens mouet,& nõ mouetur,tum quia Anaxagoras posuit intellectum,idest,primam causam impassibilem,& immobilem. Nec etiam primum mouens mouetur per se,quia eodem modo esset in qualibet specie motus, & sic proiiciẽs lapidem proiiceretur per se,quod est falsum. Secunda pars antecedentis,scilicet,quòd primum mouens non mouetur à se,probatur dupliciter,tum quia relationes oppositæ,scilicet mouentis,& moti essent in eodem simul,tum quia idem simul esset in actu,& potẽtia. Scotus dicit illam rationem non cõcludere, scilicet immobilitatem Dei,quia non plus concludit,nisi quòd principium mouens non mouetur, vt corpus, vel vt virtus in corpore : nam sequendo dicta Philosophi non videtur inconueniens aliquid moueri,dato quòd non mouetur ab alio,quod patet ex primo Phisicorũ, vbi arguens cõtra Melissum, qui dicebat vnum ens esse immobile : ait sic,propter quod dicitur ens immobile, si vnum omnia, quasi dicat,hoc non sequitur,& subiungit,sicut pars vna aquæ cum sit hæc,mouetur in illa aqua, quare & omnis aqua sic mouetur,& amplius subiungit. Si vnum:propter quid alteratio non esset,quasi dicat non sequitur. Præterea Physicorum,vbi probat motum localem esse simpliciter primum dicit, quòd mouens seipsum mouet se secundum primum motum. Pręterea,suæ rationes nihil concludunt nisi de mouente vniuoco, sicut ipsemet dicit in litera, primum autem mouens non est mouens

8. Phys. contex.31.

Instrumentũ mouet,& mouetur.

Opinio Scoti.

1. Phys.contex.6.

8. Phys. contex.55.& 12. Met. cõtex. 38.

vniuocum, sed equiuocum, sed rationes soluentur diffusè lib. 2. Vtrum angelus cognoscat se per essentiā suam, probatur ergo immobilitas Dei ex hoc, quòd est summe simplex, & necesse esse: & arguitur sic. Quod est summe simplex non mouetur mutatione accidentali, sed Deus est summe simplex, ergo non mouetur mutatione accidentali. Vlterius quod necesse est esse nō mouetur mutatione substantiali, puta de non esse ad esse, sed Deus est necesse esse, ergo non mouetur mutatione substantiali, tunc vltra. Omne quod mouetur, aut mouetur mutatione substantiali aut mutatione accidentali, sed Deus, nec mouetur substantialiter, nec accidentaliter, vt probatum est, ergo est immutabilis. Ad argumentum in contrarium dico, quòd motis nobis omnia quæ sunt in nobis per informationem mouentur. Deus autem non est in nobis per informationem, sed per illapsum, quare non valet.

Lib. 2. dist. 2.

Motis nobis & esset: mouentur, quæ in nobis sunt s. materia, forma, & accidentia.

Vtrum Deus sit simplex per carentiam omnis compositionis?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. *sent. dist.* 8. *q.* 1.
D. Bona. primo sent. distinctio. 8. *q.* 1. *artic.* 1.
Alexander Alensis prima parte q. 1. *membro* 2.
D. *Thomas prima parte. q* 3. *Artic.* 2.
Ricardus primo sentent. dist. 8. *q.* 1. *artic* 1.
Durandus primo sent. distin. 8. *q.* 4.

QVAESTIO III.

TERTIO quæritur de diuina simplicitate, & quæruntur duo. Primo. Vtrum Deus sit simplex per carentiam omnis compositionis? Videtur quòd non. Quod non est perfectionis non est ponendum in Deo, sed simplicitas non est perfectionis, ergo nō est ponenda in eo. Probatio minoris. Si simplicitas esset perfectionis, tunc quodlibet habens simplicitatem esset perfectius nō habente eam, & sic materia esset perfectior cōposito, quod est falsum. In contrarium est magister in litera, & probatur per Augustinum. Deus inquit summe simplex est.

6. de trin. cap. 6. & 22.

Circa istam quæstionem præmitto vnũ, scilicet, quòd per summam simplicitatem intelligo carentiam omnis compositionis actualis, & aptitudinalis, ita quòd habens summam simplicitatem, nec est compositum, nec alteri componibile, & hoc dico propter materiam, & relationes creaturarum, quæ quamuis non includant compositionem actualem, includunt tamen potentialẽ: quia sunt entia alteri componibilia, hoc præmisso sunt tres articuli ponẽdi, primo si in Deo est cõpositio ex materia & forma. Secũdo, si ibi sit cõpositio subiecti, & accidẽtis. Tertio, si ibi est compositio generis, & differentiæ.

Materia includit compositionem potentialem.

Quantum ad primum dico, quòd in Deo non est cõpositio ex materia, & forma sicut patet per Philosophũ, & probatur rationibus sic. Causalitas materiæ, & formæ non est simpliciter prima, quia de necessitate præsupponit causalitatem efficientis, & finis, sicut imperfectum præsupponit perfectum, ergo si in Deo est compositio ex materia, & forma, illa compositio præsupponit causam effectiuam, & sic Deus non esset primum efficiens.

12. met. contex. 41.

Cuius oppositum probatũ est dist. 2. q. 1.

Secundo sic. In eo quod est summe independens nõ debet poni aliquod dependens: sed materia dependet. Deus autem non est dependens, ergo. Tertio sic, necesse esse non est compositum: sed Deus est necesse esse, ergo non est compositus. Maior probatur: quia illa componentia, vel sunt necesse esse, & sic sunt in vltima actiuitate, vel actualitate, & non faciunt per se vnum. Sequeretur etiam, quòd aliquid esset necesse esse propter duas rationes, quarum vna remota nihilominus esset necesse esse, si autem non esset necesse esse, tũc Deus siue necesse esse includeret possibile esse, quod est inconueniens. Quarto sic. Infinitum non est alteri cõponibile, sed Deus est infinitus, ergo. Probatio maioris, componibile caret perfectione eius, cum quo est componibile: sed infinitum non caret perfectione, ergo non est alteri componibile.

De secundo articulo dico duas conclusiones. Prima, quòd in Deo non est compositio ex subiecto, & accidente corporali, sicut est quantitas. Secunda, quòd non est ibi compositio ex subiecto, & accidente spirituali sicut est intellectio, & volitio. Primam

In Deo nõ est compositio ex subiecto, & accidente.

conclusionem probat Philosophus, Deus habet potentiam infinitam, sed potentia infinita non potest esse in magnitudine, ergo Deus non habet magnitudinẽ. Probatio minoris, quia potentia infinita, vel esset in magnitudine infinita, & hoc non, quia nulla talis magnitudo est vt probatur tertio Physicorum, tractatu de infinito, vel esset in magnitudine finita, & hoc nõ: quia maior virtus est in maiori magnitudine, ergo infinita virtus est infinita magnitudine, ergo. Ratio ista esset efficax, si illa virtus poneretur extensa ad extensionem magnitudinis: sed ponitur, quòd non sit extensa, immo quòd sit eiusdem rationis in parte, & in toto, sicut ponitur de anima rationali, quæ tota est in toto, & in qualibet parte corporis: tunc argumentum non concludit: quia virtus infinita esset in magnitudine infinita. Ideo aliter probatur conclusio sic. Remoto priori remouetur posterius, sed compositio ex materia, & forma est prior compositione partium quantitatiuarum, & illa non ponitur, ergo nec ista. Possunt etiam adduci ad illam cõclusionem rationes positæ in præcedenti articulo, scilicet ex parte efficientis, & dependentiæ, & necesse esse, & sic infiniti. Secunda conclusio huius articuli posset etiam probari eisdem rationibus: sed adducunt speciales rationes philosophi, tum quia vilesceret eius intellectus, si intelligere esset aliud ab eo: tum quia illud intelligere esset cum labore, & fatigatione, quia intellectus eius esset præcise in potentia contradictionis. Aliqui probant idem sic: vbi potentia, & obiectum sunt eiusdem rationis, vel idẽ ibi actus idem sunt. In Deo idem sunt obiectum, & potentia intellectus: ergo actus est idem, sic non est actus creaturæ, sed ratio non valet, quia angelus intelligit se, & tamen actus intelligendi, & essendi non sunt idem speciei in angelo.

8. Phys. contex. 78 & 12. met. cõtex. 41. & inde.

3. Phys. ca. de infinito.

Vide 7. q. quolib.

12. Met. contex. 51.

Mouens principale est simul cum moto, quo ad cõtactum virtualem, sed non quo ad contactum mathematicum oportet quòd semper sint simul.

De tertio articulo sunt opiniones. Vna dicit, quòd in Deo est compositio ex genere, & differentia, quia Deus per se est in genere, quod probant per Boetium, qui videtur ponere duo genera in diuinis. Præterea Commen. dicit, quòd Deus est mensura omnium substantiarũ, sed vnumquodque mensuratur per illud, quod est perfectissimum in suo genere, ergo Deus est in ge-

Li. 1. de tri. 10. met. Commen. 7.

nere substantiæ. Præterea si Deo repugnaret esse in genere, hoc esset propter suam simplicitatem, sed hoc non obstat, quia angeli sunt simplices, & tamen ponuntur in genere.

Alia est opinio quam teneo, quòd Deus non est in genere, Quia si Deus esset in genere, tunc maxime esset in genere substantiæ, sed hoc genus dicitur a substã do, & substat accidentibus, secundum Augustinũ. Deus autem non substat accidentibus, ergo. Præterea genus est pars: sed Deus est simplicissimus non habens partem, ergo. Præterea illud, quod se habet per indifferentiam ad quodlibet genus, non est in genere, sed ea, quæ dicũtur de Deo, sunt huiusmodi, quia essentialia in Deo sũt formaliter infinita: relationes non quia essentialia dicuntur per indifferentiam ad finitum, & infinitum, personalia autem dicuntur per indifferentiam ad finitum, & non finitum, genus autem non habet indifferentiam ad illa, ergo Maior probatur, quia realitas a qua accipitur genus est potentiale respectu realitatis à qua accipitur differentia. Infinitum autem non est potentiale, ergo. Responsio, quòd ratio ista accipit vnum falsum, scilicet quòd realitas à qua accipitur genus est alia à realitate, à qua accipitur differentia.

Opinio Scoti, quòd Deus nõ sit in genere.

7. de tri. c. 5. vel 32.

Sed illud non valet, quia est contra Aristotelem, vbi dicit, quòd diffinitio est sermo longus partes habens, & propterea tunc in diffinitionibus esset nugatio, & genus cõplete diffiniret sine differẽtia, sed hoc magis discutietur lib. 2. de Compositione angelorum. Adducitur autẽ ab aliis ista ratio. Quod continet perfectiones omnium generum non est in genere, sed Deus est huiusmodi, ergo. Præterea, vltimo arguitur per Auicennam, octauo Metaph. cap. 4. Necesse esse non est in genere, sed Deus est necesse esse, ergo non est in genere. Ad primum alterius opinionis dico, quòd Boethius non ponit duo genera in diuinis, sed duos modos prædicandi, scilicet ad se, & ad aliud.

8. Met contex. 9.

Li. 2. dist. 3.

D. Tho. 3. parte summæ q. 3. artic. 5. in solutione principali.

Ad secundum dicò, quòd mensura est duplex intrinseca, & extrinseca. Intrinseca bene est in eodem genere cum mensurato, sed extrinseca non. Deus autem est mensura extrinseca substantiarum, & non intrinseca. Ad

tertium, dico, quòd angeli non habent illam simplicitatem, quam Deus habet, quia in eis cadit compositio ex subiecto, & accidente, vel ex materia, & forma secundum aliquos. Ad primum principale dico, quòd maior potest negari, quia relationes originis non dicunt perfectionem simpliciter, & tamen ponuntur in Deo. Vel aliter potest dici, quòd simplicitas propriè sumpta non dicit perfectionem, vt patuit in principio quæstionis, sed dicit carentiam omnis compositionis, ita quòd habens eam, nec est compositum, nec alteri componibile. materia autem quamuis non sit composita ex re, & re: est tamen alteri componibilis.

Materia non est composita compositione ex his sed cum his.

Vtrum cum simplicitate diuina stet aliqua distinctio ex natura rei perfectionum attributalium?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus primo sent. distinct. 8. q. 4. D. Thomas prima parte q. 41. artic. 5.

QVAESTIO IIII.

QVARTO quæritur. Vtrum cum simplicitate diuina stet aliqua distinctio ex natura rei perfectionum attributalium? Videtur quòd non, quia quod tollit summam vnitatem nō est ponendum in Deo, sed talis distinctio tollit summam vnitatem, ergo. Maior patet, quia ens, & vnum conueniuntur, ergo, quod tollit summam vnitatem tollit summam entitatem: nihil autem est ponendum in Deo, quod tollit summam eius entitatem, ergo. Minor patet: quia contraria in eodem mutuo se expellunt, sed vnum, & distinctum sunt contraria, ergo vbi est distinctio, ibi non est summa vnitas. In contrarium arguitur, quia si inter attributa non esset aliqua distinctio ex natura rei, tunc vno attributo cognito omnia cognoscerentur, & sic superflueret inuestigatio sanctorum, & philosophorum, qui inuestigati sunt plures perfectiones attributales in Deo. Circa istam quæstionem primo ponetur opinio falsa, secundo vera, tertio dicetur ad rationes falsæ opinionis.

Attributa in Deo ponũtur, vt innotescat perfectio infinita Dei.

4. Meth. tex 3.

Quantum ad primum est vna opinio Tho. & Goth-

fredi, quod inter attributa est tantum distinctio per actũ intellectus siue rationis. Et summatim recolligendo rationes doctorum, qui istam opinionem defendunt sunt 18. rationes. Prima quia Anselmus dicit in monologion. c. 17. quicquid de summa essentia dicitur vno modo, & vna consideratione est. Secundo sic, Comment. multiplicitas in Deo non est, sed in intellectu. Tertio sic, quia Augustinus in libro de duplici habitaculo dicit, quòd sapientia in Deo non est magis sapientia, quàm bonitas, sed si esset aliqua distinctio inter sapientiam, & bonitatem, tunc sapientia esset magis sapientia, quàm bonitas. Quarto sic, quod omnino nulla res est, nihil est, per Augustinum acceptis ergo formalitatibus in suis præcisis rationibus, aut sunt res, aut non res, siue nihil, non nihil, ergo res, sed sunt plures formalitates, ergo plures res. Quinto sic, formalitates se habent ad res, sicut inferius ad superius, sed multiplicato inferiori multiplicatur superius, ergo si sunt plures formalitates erunt plures res.

D.Tho. in I. scripto I. sent. dist. 2. q. I.

I2. Meta com. 39.

De Doctrina Christiana

Vide Gothfredum quolib. q. I.

Sexto sic, cuius formalitas est sua realitas, à quo illud distinguitur formaliter, & distinguitur realiter, sed cuiuslibet attributi cum sit simpliciter simplex, sua formalitas est sua realitas, ergo à quocunque illud distinguitur formaliter distinguitur, & realiter. Septimo sic, differentia, & conuenientia opponuntur, ergo sicut conuenientia formalis ad realem, ita differentia realis ad formalem, sed quæ cõueniunt formaliter conueniunt realitèr, ergo, quæ differunt formaliter differunt, & realiter. Octauo sic, quot modis dicitur vnum oppositorum tot modis, & reliquum, sed omnis conuenientia, vel est realis, vel rationis, ergo omnis differentia, vel est realis, vel rationis.

Nono sic, proprietas non excedit suum propriũ subiectum, quia dicuntur ad conuertentiam, sed differentia est proprietas entis, ergo non excedit rationem entis, sed omne ens, vel est reale, vel rationis secundum Philosophum, qui diuidit ens in ens in anima, & extra animam, ergo omnis differentia, vel est realis, vel rationis. Decimo sic, quando aliquid sequitur ad aliud eodem vtrobique addito, adhuc sequitur illud ex primo

5. Met. contex. 14.

priorum, ſed formalitas infert realitatem, ergo differentia formalis infert differentiam realem. Vndecimo ſic, Auguſtinus dicit quòd iuſtitia, & bonitas in creaturis non ita ſicut in Deo, duæ qualitates ſunt, ſed quæ iuſtitia ipſa, & bonitas, ſed prædicatio in abſtracto non eſt vera niſi ſit per ſe prædicatio, cum ergo iſta prædicatio ſit in abſtracto, ergo eſt vera: & ſic nulla eſt ibi diſtinctio ex natura rei.

15. de Tri. cap. 5.

Duodecimo ſic, quodlibet attributum diuinum, quia eſt realiter infinitum non compatitur ſecum aliquam realitatem, quam realiter non includit, ergo ſimiliter cum quodlibet attributum ſit formaliter infinitum, nõ compatitur aliquid ſecum, quod formaliter non includat. Decimotertio ſic, diſtinctio rei, & rei facit compoſitionem, quia compoſitio nihil aliud eſt, quàm cum alio poſitio, ſed in Deo nulla eſt compoſitio ergo. Decimoquarto ſic, ſcientiæ ſecantur quemadmodum, & res de quibus ſunt, ergo ſi eſt aliqua diſtinctio media, quæ nec eſt realis, nec rationis, erit quædam ſciẽtia, quæ nec eſt realis, nec rationis, quod eſt inconueniens. Decimoquinto ſic. Inter rem, & rationem non cadit medium, ergo nec inter differentiam realem, & rationis cadit medium. Decimoſexto ſic formalitas dicitur à forma, ergo multiplicatis formalitatibus, multiplicantur, & formæ, quemadmodum multiplicato abſtracto multiplicantur concreta: ergo ſi in Deo ſunt plures formalitates, ſunt etiam plures formæ. Decimoſeptimo ſic. Inconueniens eſt in Deo ponere ſummam vnitatem, & non ſummam vnitatem, ſed tu pónis vnitatem ſummã, & non ſummam, quia ponis vnitatem realem, & formalem, quæ eſt ſumma, & vnitatem realem, & non formalem, quæ non eſt ſumma vnitas. Decimooctauo arguitur per rationem, quæ facta eſt ad principale, quia talis diſtinctio tollit ſummam vnitatem.

3. de anima contex. 38.

Alia eſt opinio verior, quam ſequor, quòd inter attributa diuina eſt aliqua non idemptitas, ſiue diſtinctio ex natura rei circumſcripto omni opere, & actu intellectus: & poteſt iſta diſtinctio vocari modalis, vel formalis: nõ tamen intelligo iſtam diſtinctionem per poſitionem, ſed per abnegationem inquantum hoc formaliter, non

Opinio Scoti verior, quam ſequitur Author.

non est illud. Ideo doctor noster dicit, quòd melius est vti illa negatiua non idem: quam distinctum. Conclusio ergo principalis, scilicet, quòd attributa aliquo modo distinguuntur ex natura rei. Probatur propter Augustinum. Dicit enim Maximinus, Deum non esse simplicem, sed esse ibi tria supposita realiter distincta, contra quem ait Augustinus. Si potes, inquit, Deum intelligere magnum, bonum, & sapientem, &c. sine compositione, quomodo non potes intelligere patrem, & filiũ, & spiritum sanctum in vna simplici essentia? sed ista ratio non valet, imo esset falsa consequenter, nisi esset ibi aliqua distinctio ex natura rei, ergo Præterea: Damas. Si iustum, & si bonum, & si quid tale dixeris, non naturam Dei dicis, sed quæ circa naturam sunt.

Quomodo attributa distinguuntur ex natura rei

Lib. 3. contra Maximinũ.

Lib. 1. c. 4.

Tertio sic, distinctio attributorum est fundamentum distinctionis emanationum personalium: quia filius procedit, vt verbum in intellectu, spiritus autem, vt amor in voluntate. Ex hoc arguitur sic, quando aliquid est principium vnius productionis respectu cuius aliud non potest esse principium, illa non sunt idem ex natura rei, sed intellectus est principium productiuum verbi, voluntas est principium productiuum spiritus sancti, & non econuerso, ergo. Respondetur, quòd essentia diuina cum relationibus principiat illas diuersas emanationes. Contra omnis relatio ęquè naturaliter respicit suũ correlatiuum, ergo essentia diuina sub ratione harum relationum ęque naturaliter respicit illas productiones, & sic non ponitur in Deo duplex productio, scilicet naturalis, & libera. Et præterea in illo primo instanti originis antequam generetur filius, aut essentia diuina, eodem modo se habet ex natura rei, vel alio, & alio modo, si alio, & alio modo habetur propositum, si eodem modo, ergo filius ex vi productionis suæ non esset magis imago patris, quàm spiritus sanctus, quod est contra Augustinum,

Præterea quarto sic, distinctio præcedens rationem principij distinctiui non est talis per distinctiuum, sed distinctio intellectus, & attributorum ad essentiam pręcedit intellectionem, quæ est principium distinctiuum eorum, quæ distinguuntur secundum rationem, er-

7. de Tri. c. vltimo.

go non est per actum intellectus. Probatio minoris, quia si nulla distinctio eorum præcederet, ista non magis distinguerentur intellectione, quam natura, quia quicquid distinguitur intellectione, vt est omnino indistincta à natura distinguitur etiam natura. Respondetur, quòd argumentum non valet: quia si per impossibile esset sola intellectio ipsa esset nata distinguere, & natura non.

Contra, quando vnum aptum natum est distinguere, & aliud non, ista non semper sunt idem omnino, sed intellectus est aptus natus distinguere, & natura per te, ergo non sunt omnino idem.

Quinto sic, quæ non sunt tantum adinuicem idem quantum aliquid est idem sibi ipsi, illa non sunt idem ex natura rei omnino, sed intellectus, & voluntas sunt huiusmodi, ergo. Probatio minoris, quia intellectus diuinus sic est idem sibi ipsi, quòd intelligit mala, voluntas autem diuina non vult mala.

Voluntas diuina nō vult mala.

Sexto sic contradictoria non verificantur de eodem secundum rem, sed contradictoria verificantur de intellectu, & voluntate, quia, sicut dictum est, voluntas diuina non vult mala, & intellectus diuinus intelligit mala, ergo. Respondetur, quòd contradictio tollitur propter diuersa connotata: sed hoc non valet, quia intellectus connotat aliquid, quod voluntas non connotat, ergo non sunt idem, quia connotare, & non connotare sunt contradictoria. Septimo sic, quæcumque in suis formalibus rationibus distinguuntur, vbicunque sunt, ibi distinguuntur, sed attributa in suis rationibus formalibus distinguuntur, ergo.

Octauo sic, quæ non includunt se inuicem in suis rationibus diffinitiuis illa formaliter distinguuntur: sed attributa diuina sunt huiusmodi, ergo.

Nono, & vltimo sic, de eadem re simplici possunt haberi plures conceptus obiectiui, vt patet per Commentatorem.

12. met. Commen. 39.

Quęro ergo ad quid terminantur illi conceptus, quia vel ad idem penitus, & tunc est nugatio, aut ad aliud, & aliud per intellectum fictum, & tunc essent fictiui,

vani, aut ad aliud, & aliud extremum existens in re, & sic habetur propositum maximè, quia respectu essentiæ diuinæ simplicis intellectus intuitiuus nullam facit distinctionem, nisi secundum quòd existens est.

Circa tertium articulum respondeo ad motiua primæ opinionis.

Respondet ad motiua primæ opinionis.

Ad prima tria sic dico, quòd ex maiori differentia, & manifesta concluditur minor, quæ est immanifesta, vt ex differentia creaturarum concluditur differētia idearum, non autem differentia formalis, quia in ordine, vel ratione eorum, quæ distinguuntur ex natura rei est minima, ideo est immanifesta, natura aliqua distingui ex natura rei potest esse dupliciter, scilicet fundamentaliter, & formaliter. Illæ autem auctoritates intelligendæ sunt de idemptitate fundamentali, non formali, siue modali.

Ad quartum dico, quòd potest negari illa propositio disiunctiua, quia attributa in suis præcisis rationibus sunt vltimate abstracta, in quibus non oportet alteram partem contradictionis concedere per Auicennam. Aliter potest dici concedendo, quòd sunt res, sed non sequitur, ergo sunt plures res simpliciter, immo est fallacia secundum quid ad simpliciter, arguere ex pluribus modalibus plures res simpliciter.

5. met. c. 1.

Quid sit fallacia secundū quid, ad simpliciter.

Ad quintum nego minorem in diuinis, tum propter illimitationem fundamenti, ratione cuius idemptificantur realiter, quia persona est inferior ad essentiam, & tamen non sequitur, sunt plures personæ, ergo plures essentiæ.

Ad sextum nego minorem, & ad probationem, scilicet, quòd quodlibet attributum est summe simplex dico, quòd hoc non excludit simplicitatem diuinam, vt patebit infra decimotertio argumento.

Ad septimum cum dicitur, sicut conuenientia formalis ad realem, ita differentia formalis ad differentiam realem, dico, illud est falsum, quia conuenientia formalis includit necessario realem, sed differentia formalis nō sic includit realem, quod patet, quia quæ conueniunt in homine, conueniunt in animalitate, & tamen

quæ differunt in homine, non differunt in animalitate. Ad octauum nego illam propositionem, quę dicit, quòd omnis cõuenientia, vel est realis, vel rationis. Est enim dare conuenientiam mediam, qua aliquid est idem formaliter sibi ipsi.

Ad nonum dico, quòd proprietas non excedit suum subiectum: sed ens extra animam diuiditur in ens reale, & in ens formale, siue modale, & ideo ponitur illa non idemptitas formalis. Ad decimum nego maiorem in diuinis, quia persona infert essentiam, & tamen non sequitur, si sunt plures personæ, ergo plures essentiæ. Similiter essentialia inferunt essentiam, & tamen non sequitur, sunt multa essentialia, ergo multæ sunt essentiæ. Ad vndecimum dico, quòd prædicatio in abstracto non est vera, nisi sit per se in primo modo in creaturis, sed in diuinis est vera: cuius ratio est infinitas diuina, propter quam illa realiter idemptificantur. Ad duodecimum nego consequentiam, quia infinitum aduenians alicui non variat formalem eius rationem, & quia attributa in suis formalibus rationibus distinguuntur, ideo infinitate adueniete vbicumque sunt formaliter distinguuntur.

Sunt plura essentialia. ergo plures essentiæ non valet, quia arguitur à plurificatione posterioris, ad plurificationẽ prior: essentiale enim est veluti actus secundus respectu essentiæ diuinæ, & personæ sequens veluti posterius.

Ad decimumtertium nego maiorem, quia trinitate simplicissima existente, est trium personarum realis distinctio. Ideo est notandum, quòd illa quatuor habent se per ordinem, distinctio, vnio, compositio, & resolutio. Ita quòd distinctio est prior vnione, & vnio est prior compositione, & compositio est prior resolutione sed prius potest esse sine posteriori, ergo potest esse distinctio sine compositione. Ad decimumquartum dico, quòd non oportet ponere scientiam mediam, quæ nec sit realis, nec rationis, quia scientia realis non solum est de ente reali, sed etiam de modis entis. Ad decimumquintum dico, quòd accipiendo rem pro re reali, & formali non cadit medium inter rem, & rationem, sed accipiendo rem pro reali tãtum, sic cadit medium inter rem, & rationem, scilicet formale, & modale.

Distinctio Vnio compositio, & resolutio se habent per ordinem.

Ad decimumsextum dico cum dicitur: formalitas dicitur à forma, dico, quòd est falsum, sed dicitur, vel à modo reali secundũ aliquos, vel à quiditate formali secũdũ

Formalitas pro nunc non dicitur à forma.

alios, vel à ratione diffinitiua secundum quosdam; dato tamen, quòd diceretur à forma argumentum adhuc non valet, quia essentiale dicitur ab essentia, & tamen multiplicatis essentialibus non multiplicantur essentiæ. Similiter personalia dicuntur à persona, & tamẽ in eadem persona sunt multa personalia. Ad decimumseptimum dico, quòd oportet ibi ponere distinctionem summam, & non summam, siue summum, & non summum. nam paternitas, & filiatio summè distinguuntur, ita quòd nõ possunt esse in eodem supposito. Sed filiatio & spiratio non summe distinguuntur: quia sunt in eodem supposito filij. Ad vltimum, quòd etiam fuit argumentum principale nego minorem. Ad probationem dico, quòd quælibet distinctio opponitur vnitati, nec eam excludit. Est enim vnitas realis, cui opponitur distinctio realis, & est vnitas simplicitatis, cui opponitur pluralitas compositionis. Et est idemptitas formalis, cui opponitur distinctio formalis. Et est vnitas rationis, cui opponitur distinctio rationis. Sic ergo distinctio formalis non excludit vnitatem realem, & simplicitatis, de qua arguebatur.

Vide Authorem formalitatum n.3.articu.

DISTINCTIO IX.

Vtrum generatio filij sit æterna?

Hoc idem querit Scotus 1.sent.dist.9.q.1.
D. Bona.1 sent.dist.9.q.3.art.1.
Alexander Alensis prima parte q.42.membro.5. artic.1.
D.Thomas prima parte. quæstio.42. Art.2.
Durandus primo sent. dist.9.q.4.
Franciscus de Mayronis 1.sent.dist.9.q.1.

QVAESTIO I.



NVNC ad distinctionem personarũ, &c. Circa distinctionem nonam quæritur. Vtrum generatio filij sit æterna? Videtur quòd nõ, quia vbi est idem esse, & duratio si esse habet principium, & duratio habet principium, sed in filio

Dei idem est esse,& duratio,& esse habet principiũ,puta partem, ergo, & duratio habet principium. Sed duratio, quæ habet principium non est æterna, ergo ista duratio non est æterna. Præterea generatio, & corruptio sunt mutationes oppositę, sed corruptionem necessario præcedit esse, ergo omnem generationem necessario præcedit non esse, sed nullum tale est æternum,ergo &c. In contrarium est Magister in litera,qui probat quadrupliciter intentum. Circa istam quæstionẽ sunt quatuor videnda. Primo sub qua ratione ponitur generatio in diuinis. Secundo si illa generatio est æterna. Tertio si est eadem ęternitas patris,& filij. Quarto si in illa æternitate est aliqua prioritas patris ad filium.

Generatio in creaturis duo dicit.

De primo dico, generatio in creaturis duo dicit, scilicet mutationẽ & productionẽ. Istorum autem sunt aliæ, & aliæ rationes formales,& ab inuicẽ sine cõtradictione separabiles, quia mutatio est actus subiecti mutabilis, quod trãsit de potẽtia ad actum, vt patet: productio autẽ est formaliter ipsius producti, cui accidit quòd fiat cum mutatione. Ad propositum illa applicando, dico quòd generatio nõ ponitur in diuinis sub ratione mutationis, quia vt sic dicit imperfectionem propter potẽtialitatem annexam, & nihil tale est ponẽdum in Deo: ponitur ergo generatio in diuinis sub ratione productionis, vt est terminus producti, & non sub ratione mutationis, vt est subiectum mutati.

Generatio nõ ponitur in diuinis sub ratione mutationis.

De secundo articulo dico, quòd generatio filij est ęterna, probo. Agẽs ex se sufficiens, & a nullo dependens producẽs per modum naturæ, & sine motu: habet productionẽ sibi coæuam? Sed tale agens est Deus pater respectu generationis filij, ergo habet illam generationem sibi coæuam: Sed ipse est æternus, ergo ista generatio est æterna, maior patet, quia agens nõ potest habere effectum sibi coæuum, hoc est, vel quia dependens, vel quia insufficiens, vel quia non agit per modum naturæ, vel quia agit per motum. Omnes autẽ istæ circunstantiæ excludũtur in maiore. Possunt etiam ad istam conclusionem adduci probabilitates, quas adducit Magister in littera. Require ibi.

Pulchra probatio.

De tertio articulo dico, quòd est eadem æternitas numero patris,& filij. Cuius ratio est illa, quorum est vnũ

esse existentiæ, eorum est vna duratio, quia duratio respicit esse existentiæ: Sed patris, & filij est vnum esse existentiæ, non dico subsistentiæ, ergo eorum est vna duratio, siue æternitas. *Qualibet persona licet habeat proprium esse subsistentiæ tamen habet vnicum esse existentiæ.*

De quarto articulo sunt opiniones. Vna dicit, quod inter diuinas personas est ordo, non tamen cum priori, & posteriori, quod probat sic. Vbicunque est origo, ibi est ordo, sed inter diuinas personas est origo, ergo ibi est ordo. Sed vbi ordo fundatur supra idem indiuisibile, ibi non est prius, neque posterius, talis autem ordo fundatur supra idem indiuisibile, ergo in illo ordine non est ratio prioris, & posterioris. *Opinio Altisiodorensis.*

Alia opinio fundatur in dictis doctoris nostri, quod prioritas accipitur quinque modis, quia est prioritas durationis, naturæ, perfectionis, rationis, & originis. In diuinis autem non cadunt tres primæ proprietates, quia vt patet per Augustinum loquens de tribus personis diuinis. Nullus ait horum præcedit alium æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate: ponitur autem in patre prioritas rationis, & originis respectu filij: quia agere præsupponit esse: sed pater producit filium, ergo aliquo modo ratione, vel origine pater præsupponitur filio, per istam prioritatem originis nihil aliud intelligo, nisi à quo aliud, & ipsum à nullo, sicut filius à patre, & pater à nemine. In isto articulo accipiatur illud, quòd plus placet, quia inferius plus, & magis declarabitur. *Proprietas accipitur quinque modis.* *Libro de fide ad Petrum.* *Agere præsupponit esse* *Quid sit prioritas originis.*

Ad primum in oppositum dicitur, quod est equiuocatio de principio: quia, vt patet per Philosophum contra Mellissum, principium aliter dicitur de principio temporis, & generationis. Sed ista solutio non valet: nam verum est in creaturis, quod aliter est loquendum de principio temporis, & aliter de principio generationis, quia generatio, & duratio non sunt idem, cuius contrarium est in proposito, ideo argumentum accipiebat sic, vbi idem esse, & duratio, si aliquid est principium essendi, est etiam principium durationis. Ideo dico ad argumentũ, quod maior est vera vbi esse geniti præcedit non esse, ita quod ante esse est non esse, quod non conceditur in proposito: quia nullo modo est intelligendum in filio non esse ante esse. *Dist. 12. q. 2.* *1. Phys. com. 6.* *In filio non esse ante esse.*

Ad secundum dico, quod argumentum bene vadit de generatione sumpta sub ratione numerationis: sed non de generatione sumpta sub ratione productionis, quomodo ponitur generatio in Deo, vt patet ex primo articulo huius quæstionis.

DISTINCTIO X.

Vtrum spiritus sanctus producatur per actum voluntatis.

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. distin. 10. q. 1.
D. Bona. primo sent. distin. 10. q. 1. Artic. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 43. membro 3. artic. 2.
D. Thomas prima parte q. 41. artic. 2. ad tertium.
Richardus primo sent. dist. 10. q. 1.
Durandus primo sent. distin. 10. q. 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 10. q. 1.
Bacconitanus primo sent. dist. 11. q. 1.

QVÆSTIO I.

TVNC post filij æternitatem, &c. Circa distinctionem decimam quæritur. Vtrum spiritus sanctus producatur per actum voluntatis? Videtur quod nõ: quia vnius naturæ est vnicus modus communicandi secundum Cõmentatorem, sed natura diuina communicatur per actum intellectus, ergo non per actum voluntatis.

8. Phys. Cõmen. 46.

Præterea, natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans. Sed spiritus sanctus est similis patri in natura, ergo producitur per actum naturæ.

Præterea nihil producitur per actum voluntatis, nisi præcognitum secundum Augustinum, sed spiritus sanctus non est præcognitus, ergo, probatio minoris. Non enim præcognitur cognitione abstractiua: quia illa est imperfecta, nec intuitiua: quia illa est respectu obiecti existentis, sed spiritus sanctus non existit antequam producatur, ergo.

15. de Trin. cap. 27.

In contrarium est Augustinus, vbi dicit. Spiritus san-

5. de Tri. c. 14. vel. 32.

ctus exit quomodo datus, sed exire per modum doni est exire per actum voluntatis, ergo.

Præterea, sicut se habet intellectus ad generationem filij, ita voluntas ad productionem spiritus sancti: sed generatio filij est per actum intellectus, ergo productio spiritus sancti est per actum voluntatis.

Circa istam quæstionem quatuor sunt videnda. Primo si in Deo est voluntas. Secundo si voluntas est in Deo sub ratione principij productiui. Tertio si spiritus sanctus producitur per actum voluntatis. Quarto remouebuntur aliqua dubia. *Vide dist. 2. & est lex. q. de attributis q.4.*

De primo dico, quòd in Deo est voluntas, quod probatur sic. In ente perfecto simpliciter est omnis perfectio simpliciter, alias non esset perfectum simpliciter. Sed Deus est perfectus simpliciter: ergo in eo est omnis perfectio simpliciter: sed voluntas est perfectio simpliciter: ergo est in Deo, probatio assumpti, perfectio simpliciter est illa, quæ in quolibet est melius ipsum, quàm non ipsum secundum Ansel. sed voluntas in Deo est melior, quàm non voluntas, ergo. Præterea, beatitudo non est sine actu intellectus, & voluntatis, sed in Deo est perfecta beatitudo, ergo in eo est actus voluntatis, & per consequens voluntas. Tertio probatur illa conclusio à Thoma, primo sic. Sicut appetitus sensitiuus sequitur cognitionem sensitiuam, ita appetitus intellectiuus sequitur cognitionem intellectiuam, sed vbicunque est sensus, ibi est appetitus sensitiuus, ergo vbicunque intellectus, ibi est appetitus intellectus, siue voluntas, sed in Deo est intellectus, ergo est in eo voluntas. *Imonologion. c.15.* *5o. ethi. c. 1.* *D.Thom. 1. par. q.19. art.1.* *Distin. 2. q. vlti. art. 2.*

De secundo articulo patet satis per hoc, quod dictum est supra require ibi.

De tertio articulo dicit vna opinio, quod essentia diuina est immediatum principium harum productionum. s. generationis, & spirationis, & sic spiritus sanctus producit immediate per actum naturæ, quod autem essentia diuina sit immediatum principium harum productionum: probatur primo sic, fœcunditas in diuinis proportionatur fœcunditati in creaturis: sed in creaturis fœcunditas est per aliquid prius in intellectu, & voluntate, quia conuenit aliquibus, quæ carent intellectu, & *Respondetur, & negatur, quod simpliciter non sola essentia concurrat, sed bene principalius, voluntas vero,*

vt principiū particulare.

voluntate, ergo fœcunditas in diuinis est per aliquid prius in intellectu, & voluntate, sed illud est natura, ergo &c. Secūdo sic, istę productiones sunt determinatę ad vnum, ergo habent principium determinatum ad vnū. Sed intellectus, & voluntas cum sint potentiæ rationales non determinatur ad vnum: quia valent ad opposita per Philosophum, natura autem determinatur ad vnum, ergo. Tertio sic, per potētiam harum productionum communicantur personis diuinis productis perfectiones diuinæ. Sed intellectus, & voluntas non includunt secundum se omnes perfectiones diuinas, ergo non communicantur personis productis omnes perfectiones diuinę, quod falsum est. Istam opinionem non teneo, quia destruit magnam partē libri beati Augustini, dicit enim, quod spiritus sanctus exit quomodo datus. Pręterea, fœcunditas in diuinis correspondet fœcunditati in creaturis per te, sed fœcunditas in creaturis nō est natura, quia per te forma accidentalis est principium productiuum substantiæ, sicut ponis exemplum de calore, ergo fœcūditas productionis non est natura immediate in Deo. Præterea, essentia diuina est immediatum principium harum productionum: sed in essentia diuina, vt sic, non est ordo, ergo inter istas productiones non erit ordo. Præterea, essentia diuina est omnino secundum se eiusdem rationis, ergo istę duæ productiones erunt eiusdem rationis. Dico ergo, quod essentia diuina non ęst immediatum principium harum productionum. Quia sicut supra dictum est filius ex vi suæ productionis non esset magis imago patris, quam spiritus sanctus, quod est contra Augustinum. Et sic pono, quod spiritus sanctus producitur per actū voluntatis. Hoc sic declarat doctor noster. Quia quicquid de ratione sua formali est principiū productiuum, vbicunque est sine imperfectione priusquam intelligatur habere productum adæquatū, potest producere, & si est necesse esse necessario producit. Sed in Deo est voluntas fœcunda sub ratione principij productiui ex præcedenti articulo, & est necesse esse, ergo habens eam necessario producit isto modo, quemadmodum voluntas finita habens obiectum amabile finitum, & adæquatum producit amorem finitum, ita volū-

5 de Tri. c. 14. vel 32.

7. de Trin. cap. vltimo.

Quomodo spiritus sanctus producatur per actum voluntatis.

tas infinita: sicut est voluntas diuina habens obiectum amabile infinitum producit amorem infinitum adęquatum. Sed infinitũ est per se subsistens & habens amorem infinitum per se subsistentem: hunc amorem per se subsistentem dico spiritum sanctum. Ad primũ alterius opinionis nego maiorem, si intelligitur omnimodo: quia in nobis per intellectum, & voluntatem producitur aliquid inhærens, in Deo autem aliquid subsistens: Et iterũ dato, quod esset vera, argumentum esset contra eos: sicut patet per instantiam factã de calore. Ad secundum dico, quod voluntas respectu productionis ad intra est determinata ad vnum. Et cum dicis, quod sunt ad opposita: cõcedo respectu eorum quæ sunt ad extra. Ad tertium dico, quod propter infinitatem identificantur omnia realiter in Deo, & ideo per illam potentiam communicantur personis diuinis productis omnes perfectiones.

Infinitum est per se subsistens.

Infinitas est ratio, qua mediante voluntas est communicatiua naturæ.

De quarto articulo occurrunt duo dubia. Primũ quomodo voluntas diuina sit principiũ communicandi naturam cum hoc non competat voluntati creaturæ. Secũdum dubium est, si productio spiritus sancti est necessaria, & quomodo ista necessitas stat cũ libertate. Ad principium dicitur dupliciter. Vno modo, quod natura in diuinis accipitur qnadrupliciter. Vno modo dicitur natura essentia in quã tres personæ existũt. Secũdo modo dicitur natura principium actiuũ naturale, cui cõpetit assimilare, & sic dicitur essentiale cõtractũ ad notionale. Tertio modo dicitur natura quælibet vis naturaliter existẽs in natura primo modo dicta. Quarto modo dicitur natura incõmutabilis necessitas ordinata ad aliquem actum. Ad propositum dico, quod intellectus & voluntas sunt potentia communicandi diuinã naturam, non inquantũ intellectus, & voluntas, sed inquantũ natura: tertio modo dicta per consistentiam naturæ primo modo dictæ. Alio modo dicitur secundum viam Scoti, quod voluntas est principium communicandi naturam diuinam, nõ voluntas vt voluntas. Sed voluntas, vt infinita, quæ infinitas est proprius modus volũtatis diuinæ, sicut, & cuiuslibet attributi & hoc dicebatur in præcedenti articulo, quod voluntas est principium amoris adæquati: quia quemãdmodum amor est infinitus, ita, & voluntas est in-

Henricus in summa arti. 6. q. 1.

Opinio Scoti.

Voluntas est principiũ amoris.

finita, & è contrario. Si obiicias, quòd infinitas est eiusdem rationis cum intellectu, & voluntate, ergo etiam productiones sunt eiusdem rationis. Præterea, quod repugnat alicui secundum suam rationem absolutam, non competit sibi propter infinitatem: quia infinitas non dat actiuitatem alicuius alterius virtutis, sed dat intensionem in se. Sed voluntati repugnat secũdum rationem absolutam communicare naturam, quia tunc etiã competeret creaturæ, ergo. Præterea vnde voluntas habet istam infinitatem? Si habet ex se, ergo vbique habet, quod est falsum, si ab essentia, ergo concurrit coassistentia naturæ secundum præcedentem opinionem.

Quomodo distinguantur productiones. Ad primum dicitur, quòd istæ productiones non distinguuntur ratione infinitatis, quæ est in principiis, sed ratione libertatis, quæ est in voluntate, & naturalis intellectionis, quæ est in intellectu. Ad secundum nego minorem, non enim repugnantia est ibi ratione voluntatis vt sic, sed ratione libertatis superuenientis. Ad tertium dico, quòd voluntas habet infinitatem fundamentaliter ab essentia, & sic fundamentaliter ibi requiritur, sed formaliter habet à se. Quantum ad secundum dubium principale istius articuli dico quòd

Quomodo productio spiritus sancti sit necessaria. productio spiritus sancti est necessaria, probo, quia summe perfecto conuenit nobilissima productio: sed productio necessaria est nobilissima, ergo. Præterea, necesse esse si producitur necessario producitur: sed spiritus sanctus est necesse esse, ergo necessario producitur. Notandum

Duplex necessitas. autem quòd illa necessitas non est coactionis, sed est naturalis determinationis, vel secundum aliquos requisitæ perfectionis, sicut expositum est supra.

Dist. 6. ar. 2. Sed adhuc remanet dubium, quomodo ista necessitas stet cum libertate, ponitur enim voluntas diuina summe libera. Ad

Volũtas duobus modis cõsideretur. hoc respondetur quadrupliciter. Vnus dicit: quòd volũtas potest considerari dupliciter. Vno modo vt natura, & sic producit de necessitate. Alio modo inquantum libera est, & sic producit contingenter, & sic non est prinpium spiritus sancti. Alius dicit, quòd licet sit necessitas, vt actus tendit in obiectum suum, tamen non est necessitas, vt actus elicitur à potentia. Alius dicit, quòd volũtas vt elicit actum ibi libertas, vt autem se terminat, vel

firmat in actum, sic est ibi necessitas. Doctor autem noster dicit sic, quòd ibi est libertas, & necessitas, quia sicut natura habet suam propriam necessitatem, & suam contingentiam, inquantum potest deficere, ita libertas habet suam necessitatem & suam contingentiam, qui potest capere capiat, sicut dicit ipsemet in suis reportatis: nam necessitas naturalis non stat cum libertate, sed necessitas voluntatis bene stat cum libertate. Ad primum principale dictum est dist. 2. quod non est inconueniens eandem naturam communicari duabus productionibus, sicut idem vbi numero acquiritur per motum rectum, & circularem, qui motus tantum distinguuntur, quòd non sunt adinuicem comparabiles. Ad secundum dico, quòd ex illa diffinitione habetur, quòd spiritus sanctus ex vi suæ productionis non est imago patris, quod conceditur per Augustinum. Ad tertium dico, quòd aliud est, esse amorem præcognitum, & aliud est obiectum præcognosci: dico enim, quòd ad actum amoris necesse est obiectum esse præcognitum, sed non oportet ipsam dilectionem esse præcognitam. Sic in proposito obiectum est præcognitum: puta essentia diuina, sed non oportet dilectionem ipsam, scilicet spiritum sanctum esse præcognitum: quare, &c.

Opinio Scoti.

Vide Scot. in reportatis dist. 11. q. 3.

Necessitas naturalis nō stat cum libertate.

5. Phys. contex. 23.

7. Phys. contex. 21.

7. de Trin. quomodo spiritus sanctus dicatur imago

Vide D. Tho. 1. parte q. 35. artic. 2.

DISTINCTIO II.

Vtrum spiritus sanctus procedat à filio?

Hoc idem querit Scotus 1. sent. dist. 12. q. 1.
D. Bona. 1. sent. dist. 12. q. 1. art. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 43. membro. 4. art. 4.
D. Thomas prima parte, quæstio. 36. Artic. 2.
Ricardus 1. sent. distinct. 11. q. 1.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 11. q. 1.
Bacconitanus primo sent. dist. 12. q. 1.

QVAESTIO I.



VNC dicendum est spiritum sanctum esse &c. Circa istam distinctionem ij. quæritur. Vtrũ spiritus sanctus procedat à filio. Videtur quòd non, per Damascen. Spiritũ inquit sanctum ex patre dicimus, ex filio non dicimus.

Lib.1.c.11.

Præterea, quod quiescit in aliquo non exit ab eo, sed spiritus sanctus quiescit in filio, vt dicitur in legẽda sancti Andreæ, ergo.

In contrarium est Symbolum Athanasij vbi dicitur, qui à patre filioque procedit.

Circa istam quæstionem, primo ponitur error græcorum, secundo veritas latinorum, tertio solutio argumentorum.

Quantum ad primum dicunt græci, quòd spiritus sanctus procedit à patre, & non à filio, quod probant.

Rationes Græcorum, quod spiritus sanctus procedat à patre, & nõ à filio.

Primo sic, nihil est ponendum circa articulos fidei, quod non est expressum in euangelio. Sed spiritum sanctum procedere a filio, non est expressum in euangelio, ergo. Secundo sic, sicut est in imagine creata, ita ponitur in imagine increata, siue in Deo, sed in imagine creata, idest, in nobis amor non procedit à verbo: sed spiritus sanctus dicitur amor: verbum autẽ dicitur filius, ergo. Tertio sic, si spiratio passiua est propria vni personæ, ergo & actiua consequentia probatur: quia quælibet istarum relationum est æque perfecta, & æque incommunicabilis. Quarto sic, nihil omnino simplex est à pluribus producibile, alias esset maior simplicitas in principiato, quàm in principio. Sed spiritus sanctus est omnino simplex, ergo non est à pluribus suppositis productibilis. Quinto sic, aut pater sufficienter spirat spiritum sanctum, aut insufficienter, non insufficienter ergo sufficienter, & si non producit eum filius, quia vanũ est fieri per plura, quod potest fieri per pauciora.

Vltimo sic, non est minoris perfectionis in filio intellectus quam voluntas, sed per intellectum filius non producit verbum, ergo nec per voluntatem producit spiritum sanctum.

De secundo articulo dico istam opinionem esse falsam sicut patet per multas auctoritates quas adducit Ma-

gister in litera, & per determinationem ecclesiæ vt patet extra de summa Trinit. Et illa est maxima auctoritas, vt ponit Augustinus contra epistolam Fundamenti. Adducuntur etiam ad hoc rationes Rich. vbi probat eam tripliciter. Primo sic. Filius est perfecta imago patris: sed non esset perfecta imago patris nisi produceret spiritum sanctum, ergo. Secundo sic eadem est potentia in patre, & filio, sed non esset eadem potentia in eis, si filius non produceret spiritum sanctũ, sicut & pater, ergo. Tertio sic, inter personas diuinas debet esse summa germanitas, sed non esset summa germanitas, nisi, vel spiritus sanctus produceret filium, vel econuerso. Sed spiritus sanctus non producit filium, ergo filius producit spiritum sanctum. Aliter probatur illa conclusio à Thoma. Primo sic. Si spiritus sanctus non procederet à filio, non distingueretur ab eo realiter, sed hoc est falsum, ergo. Sed hęc ratio non valet: quia maior est falsa, vt patebit in sequēti quæstione.

Cap. firmiter. *6. de Trin.*

Quomodo filius sit imago patris. Vide D. Thoma. par. 35. artic. 2.

Germanit. personarum consistit in cõsubstantialitate, & origine.

D. Thom. 1. par. summæ q. 36. art. 2.

Adducitur alia ratio taliter. In essentialiter ordinatis vltimum non reducitur ad primum, nisi per secundum, ergo persona spiritus sancti non reducitur ad primam, scilicet personam patris, nisi per filium, ergo procedit ab eo. Vltimo sic perfecte volitum præsupponit perfectè cognitum, sed spiritus sanctus est perfecte volitus, ergo præsupponit filium, qui est perfectè cognitus.

Sed nec istæ rationes concludunt, quia non plus habetur ex eis, nisi quod spiritus sanctus præsupponit filium. Sed aliquid potest esse præsuppositum alteri, & tamen non esse principium productiuum perfectũ illius. Et ideo adducitur vltima ratio talis, habens principium productiuum perfectum priusquam intelligatur habere productum adęquatum, potest illo principio producere, si non dependeat, & si est necesse esse necessario producit. Sed filius habet principium productiuum spiritus sancti priusquam intelligatur productum poni, & nõ dependet, ergo. Minor patet, nam spiratio præsupponit aliquo modo generationem in illo ante priori communicatur filio omnis perfectio absoluta sicut est volũtas fœcũda, quę est principiũ spiritus sancti. Assumptũ melius declarabitur infra: Et nunc probatur breuiter sic actus

Impugnatio.

Spirat io præsupponit generationem.

Distinct. 12. in fine.

primi perfecti qualem ordinem habent inter se talem ordinem habent in eliciendo suos actus, sed in parte intellectus, & voluntas sunt perfecti actus, & habent quendam ordinem, quia fœcunditas intellectus constituit partem non ante fœcunditas voluntatis, ergo. Confirmatur ab aliis, quia sicut velle ad intelligere, ita spirare ad generare, sed velle necessario præsupponit intelligere, ergo spirare præsupponit generare.

De tertio articulo. Ad primum opinionis Græcorũ negatur maior: nam Christum descendisse ad inferna est articulus fidei, & tamen non est expressus in euangelio. vnde multa tradita sunt quæ non sunt expressa in euangelio, & ista multa quædam per scripturam, quædam per consuetudinem secundum quòd opportunitas temporis exigebat quando nouæ hæreses exurgebant. Ad secũdum dico, quòd non est simile, quia in creaturis non communicatur verbo fœcunditas voluntatis. In diuinis autem propter infinitatem fit communicatio verbo.

Opinio Græcorum.

Ad tertium negatur consequentia, quia natura diuina non potest pluribus productionibus haberi in vna persona, tamen vna persona potest communicare pluribus productionibus naturam. Ad quartum nego maiorẽ, quando supposita producentia producunt vnico principio, & vnica productione, sicut pater, & filius se habent in productione spiritus sancti. Ad quintum dico, quod pater sufficienter producit, & filius similiter, sed non duabus productionibus, sed vnica tantum, & vnico principio. Ad vltimum dico, quòd in filio non est ita fœcunditas intellectus, sicut voluntas, quia intellectus, vt communicatur filio habet terminum adæquatum, voluntas vero non. Ad principalia argumenta dicitur vno modo, quòd Damascen. & alii fuerũt illius opinionis: Aliter dicitur, quòd voluntas quæ est principium spiritus sancti est in filio à patre. In patre autem à nullo, & ideo dicit ex patre dicimus: accipiens voluntatem pro spiritu sancto, qui etiam, vt quiescit in filio, est à patre. Aliter potest dici secundam viam magistri Alexandri, quòd processio in creaturis vno modo dicitur in exitu motus localis, qui est à termino à quo, ad terminum ad quem. Alio modo dicitur in exitu causati, à causa, & sic requirit

Inter Latinos & Græcos est tantũ differentia verbalis vide Scotum.

Vide Alexãdrũ 1. parte q. 43. ar. 9. Græ

requirit tantum terminum à quo. Græci autem transtulerunt nomen processionis in diuinis à processione primo modo,& secundum istum modum negant spiritum sanctum procedere à filio. Latini autem acceperunt processionem spiritus sancti secundo modo. *Græci quomodo transtulerint nomen processionis.*

Vtrum spiritus sanctus distingueretur realiter à filio si non procederet ab eo?

Hoc idem quærit Scotus quinto sent. dist. 11.q 2.
D. Thomas prima parte q. 36. *Artic.* 2.
Ricardus 1. *sent. distinct.* 11. q. 1.
Durandus primo sent. distin. 11. q. 2.
Franciscus de Mayronis 1. *sent. dist.* 11. q. 2.
Bacconitanus primo sent. distinct. 13. q. 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. dato, quod spiritus sanctus non procederet à filio. Vtrum distingueretur realiter ab eo? Videtur, quòd non, quia Dama. dicit, quòd omnia sunt vnum in diuinis, vbi non obuiat relationis oppositio. *Lib. 1.* Sed si spiritus sanctus non procederet à filio, non haberet relationem oppositam ad ipsum, ergo non distingueretur realiter. Contra Aug. dicit, spiritus sanctus non est filius, quia exit quomodo datus, non quomodo natus. *5. de Trin. ca. 14. vel 32.* Circa istam quæstionem sunt duę opiniones cõtrariæ. Vna Thomæ vbi dicit, quòd si spiritus sanctus non procederet à filio, non distingueretur a filio, quod confirmant aliqui tripliciter. *D. Tho. 1. parte q. 36. artic. 1.* Primo sic, relatio, aut distinguit secundum esse, aut secundum quiditatem, non secundũ esse, quia sic transit in essentiam, ergo secũdum quiditatem. Sed secundum quiditatem tantum respicit oppositum, ergo tãtum distinguit ab opposito: Sed si spiritus sanctus non procederet à filio, non haberet relationes oppositas, ergo. *D. Tho. 1. par q. 36. artic.* Secundo sic, si relationes disperatæ possent sufficienter distinguere personas, cum in patre sint duæ relationes tales puta generatio, & spiratio actiua, tunc pater esset duæ personæ, quod falsum est. *Vide etiam Egidium quo lib. 1. q. 16.*

Tertio sic, quando aliqua conueniunt in aliquo communi, & differunt, oportet, quòd differant per differentias proprias cadentes in aliquo communi, sicut patet de homine, & equo conuenientibus in animali, & differentibus per rationale, & irrationale, Sed filius, & spiritus sanctus conueniunt in essentia, ergo si differunt, oportet, quòd differant per differentias proprias: sed istę sunt relationes originis, ergo si non est origo in eis sequitur, quòd nec distinctio. Alia opinio, quam teneo dicit oppositum, scilicet, quòd spiritus sanctus si non procederet à filio, adhuc distingueretur ab eo realiter, quod probatur. Primo sic, quocunque aliquid formaliter constituitur in esse, eodem etiam distinguitur ab omni alio: sed filius filiatione constituitur in esse filiali, ergo filiatione distinguitur ab omni eo, quod non est filius, & sic etiam distinguitur à spiritu sancto dato, quòd non procederet ab eo. Maior patet, quia eodem est aliquid ens, & vnum ens, & si vnum ergo indistinctum in se, & distinctum ab omni alio. Minor probatur: quia filius, aut filiatione est filius, aut spiratione actiua, non spiratione actiua: quia illa est communis sibi ipsi, quòd patri: ergo filius filiatione constituitur in esse filiali. Secundo sic, productiones totales habent terminos totales distinctos: quia aliter idem terminus totalis haberet esse à duabus productionibus totalibus: Sed generatio, & spiratio sunt huiusmodi, ergo non sunt ad eundem terminum totalem. Tertio sic, si spiritus sanctus procederet à filio, & non à patre, adhuc distingueretur a patre realiter, quia si detur oppositum cum spiritus sanctus sit productus à filio, pater esset à filio, ergo similiter si procederet à solo patre, & non à filio adhuc distingueretur à filio realiter. Et ideo est notandum, quòd aliqua possunt distingui realiter, vel per relationes oppositas, vel per relationes disperatas, & tunc facta ypothesi, scilicet, quòd spiritus sanctus non procederet a filio, licet non distinguerentur per relationes oppositas, distinguerentur tamen realiter per relationes disperatas. Et per hoc primum alterius opinionis, quando dicitur, quòd, aut relatio distinguit secundum esse, aut secundum quiditatē, concedo quòd distinguit vtro-

Opinio Scoti quam sequitur author.

Aliqua possunt distingui duobus modis.

que modo, tu dicis non, quia transit in essentiam, concedo, quòd transit realiter, sed manet formaliter, & sic distinguit non solum a relatione opposita, sed etiam disperata. Ad secundum nego consequentiam, quia relationes disperatæ actiuæ non sunt constitutiue diuersarum personarum, sic generare, & spirare in patre, sed relationes disperatæ passiuè sunt personarum constitutiuè, sicut patet de generari, & spirati.

Ad tertium concedo, quòd filius, & spiritus sanctus distinguuntur per differentias proprias sed illę non sunt relationes originis oppositæ, sed relationes disperatæ: Et eodem modo dicitur ad argumentum principale.

DISTINCTIO XII.

Vtrum pater, & filius spirent Spiritum sanctum, inquantum sunt vnum, vel inquantum sunt distinctum?

Hoc idem quærit Scotus 1. *sent. dist.* 12. *q.* 1.
D. Bona. 1. *sent. dist.* 11. *q.* 1. *art.* 1.
D. Thomas prima parte, quæstio. 36. *Artic.* 4.
Ricardus 1. *sent. distinct.* 11. *q.* 2. *&* 3.
Durandus primo sent. dist. 11. *q.* 3.
Franciscus de Mayronis in 1. *sent. dist.* 12. *q.* 1.
Bacconitanus primo sent. dist. 12. *q.* 1.

QVAESTIO I.

ITEM quæritur vtrum pater, & filius spirent spiritum sanctum? Circa istam distinctionē 12. quæritur primo. Vtrū pater, & filius spirent spiritum sanctum inquantum sunt vnum, vel inquantum sunt distincti? Et videtur, quòd inquantum sunt distincti, quia actio est suppositi, ergo plurium suppositorum ratio est vna actio: Sed pater, & filius sunt distincta supposita, ergo non spirant vna spiratione, & sic spirant spiritum sanctum inquantum distincta. Contra, Augustinus dicit pater, & filius sunt vnum principium spiritus *1. Met. in prohæmio.*

sancti, sicut pater, & filius, & spiritus sanctus sunt vnum principium creaturæ. Sed creaturæ producuntur ab eis inquantum vnum, ergo. Circa istam quæstionem sunt tria videnda. Primo si pater, & filius sunt vnum principium spiritus sancti, secundo si principiant ipsum inquātum sunt vnum, vel inquantum distincti. Tertio, si principiant ipsum vniformiter.

5. de tri. cap. 14.

De primo dico, quòd sic. Cuius ratio est, quia pater generando filium communicat ei omnem perfectionem absolutam, quæ ei repugnat, & sic communicat ei voluntatem fœcundam, quæ est principium spiritus sancti, cum igitur sit eadem voluntas fœcunda in patre, & filio, sequitur, quòd pater, & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Confirmatur hoc, quod habetur extra. 6. decretalium de fide catholica vbi ait Gregorius fideli, ac deuota professione fatemur, quòd spiritus sanctus æternaliter ex patre, & filio non tanquam à duobus principiis, sed tanquam ex vno principio vnaque spiratione procedit.

Patet extra de sūma Tri. & fide catholica, & in 6. lib. decretalium.

De secundo articulo sunt tres modi dicendi. Vnus est Thomæ, quòd quantum ad vim spiratiuam spiritus sanctus procedit à patre, & filio inquantum vnum, sed quantum ad supposita producentia spiritus sanctus procedit à patre, & filio inquantum sunt distincti. Alius modus dicendi est, quòd pater, & filius producunt spiritum sanctum inquantum vnum omnino: Cuius ratio est: quia ly inquantum reduplicat causam formalem, sed eadem est causa, siue voluntas in patre, & filio respectu spiritus sancti, ergo producunt ipsum inquantum vnum. Tertius modus dicendi est, quòd actus spirandi potest considerari præcise in se, & sic non producunt spiritum sanctum inquantum vnum, nec inquantū distincti, sed abstrahit ab vtroque sicut ponit Auicenna, de æquitate, quæ abstrahit ab vno, & multis. Alio modo potest considerari actus spirandi inquantum simplex, & perfectus, & quia hoc est ex vnitate principii, ideo producunt inquantum vnum.

D. Tho. 1. par q. 36. art. 4. in solutione primi argumēti.

5. Met. ca. 1.

De Tertio articulo dico, quòd actus spirandi in propositio potest considerari tripliciter, vel in se vel inquātum est terminus, vel inquantum comparatur ad sup-

Actus spirandi consideratur tribus modis.

posita agentia. Duobus primis modis pater,& filius vniformiter spirant spiritum sanctum, sed tertio non quia quòd pater spirat habet à se, filius autem habet à parte.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd plurium suppositorum non potest esse vna actio, si agant distinctis principiis quo. Sed quando agunt in eodem principio quo, tunc possunt habere vnam actionem, sed sic est in proposito, quia in parte, & filio est penitus eadem voluntas fœcunda,& tunc talium principiorum vel suppositorum potest esse vna actio.

Vtrum generatio filij præcedat productionem spiritus sancti?

Hoc idem quærit Scotus 1. sent. dist. 12. q. 1.
D. Thomas. prima parte q. 36. artic. 4. in solutione primi argumenti

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum generatio filii præcedat productionem spiritus sancti? Videtur quòd nō, quia qualis est ordo in principiis, talis est ordo in principiatis, sed principium generationis non præcedit principium spirationis, ergo. Probatio minoris, principium generationis est natura, siue intellectus, qui non praeceditvoluntatem, quæ est principium spirationis.

Contra, sic se habet generatio ad spirationem, sicut generatum ad spiratum, sed generatum præcedit spiratum, cum sit eius principium, ergo.

Circa istam quæstionem sunt duæ opiniones contrariæ. Vna dicit, quòd in diuinis nulla est prioritas naturæ, sed solum rationis, siue intellectus: sicut fuit supra expositum. Alia opinio dicit, quòd est aliqua prioritas originis, & ponit, quòd generatio præcedit spirationem, quod probat multipliciter. *Opinio D. Thomæ vbi supra.* *Dist. 9. require.*

Primo sic, quando aliquæ productiones sic se habent adinuicem, quòd terminus vnius productionis est principium alterius, vna præcedit origine aliam, sed termi- *Opinio Scoti.*

nus generationis puta filius est principium spirationis, ergo.

Secundo sic, illa processio, quæ completur, & stat in dualitate est prior processione, quæ completur, & stat in Trinitate, quemadmodum binarius est prior ternario; sed generatio filii completur in dualitate, processio autem spiritus sancti in trinitate, ergo.

Tertio sic, vbi principia non se habent per æqualitatem, ibidem emanationes non se habent per æqualitatem, nec principiata, sed principia istarum emanationum non se habent per æqualitatem ad suppositum, quia intellectus fœcundus est prior voluntate, quod patet per hoc, quia intellectus fœcundus constituit patrem, voluntas autem fœcunda non, cum sit communis sibi, & filio; quare, &c. Vltimo sic, quando suppositum absque ordine indifferenter respicit plures actus, potest vnũ eorum ponere, altero nõ posito, & conuerso. Exemplũ, homo indifferẽter se habet ad videre, & audire, ideo potest videre, non audiendo, & audire non videndo, ergo si pater sine ordine respicit istas productiones potest ponere vnam, altera non posita, & sic potest spirare spiritũ sanctum, dato quòd non generet filium. Sed istud argumentum implicat dubium vnum nõ prætermittendũ, scilicet si pater non generaret filium, vtrum posset producere spiritum sanctum? Et dicunt aliqui quòd sic. Primo quia pater est principium totius deitatis, & ita habet omnem fœcunditatem apud se, ergo circunscripto filio potest producere spiritum sanctum. Præterea nõ sunt magis indiuisi actus secundi, quantum ad separabilitatem, quàm actus primi, sed actus primi in patre puta esse ingenitum, & esse patrem, possunt separari per Augustinum, qui dicit, quòd si pater non genuisset filium, nihil prohiberet ipsum ingenitum esse, ergo similiter in istis actibus secundis poterit esse spirare sine generare.

Exemplum.

7. de Trin. cap. 20.

Hẽrici quodlib. 5. q. 9.

15. de Trin. cap. 3.

Istud tamen non credo esse verum: quia vbi actus primus necessario præsupponit alium actum primum, necessario est verum, quòd actus secundus præsupponit actum secundum: Sed voluntas fœcunda non est sine intellectu fœcundo, vt iam probatum est, ergo spirare

non est sine generare. Confirmatur ab aliis: quia sicut velle ad intelligere, ita spirare ad generare, sed velle nō est sine intelligere, ergo nec spirare sine generare. *Confirmatio aliorum.*

Præterea, non existente priori, naturaliter non est posterius: sed generatio filij cum est naturalis, est maximè prima, ergo non existente ista, non erit spirare.

Ad primum alterius opinionis dico, quòd quamuis pater habeat omnem fœcunditatem, habet tamen eam ordine quodam, quia volũtas fœcunda præsupponit intellectum fœcundum (vt dictum est.)

Ad secundum dicit Varro, quòd argumentum non valet, quia maior connexio est in actibus secundis, quã sit inter esse patrem, & esse ingenitum: & ideo non sequitur, si illa possunt separari, ergo, & ista possunt. *Varro præsen ti distin.*

Ad argumentum principale patet ex dictis quomodo in illis principiis potest esse ordo.

DISTINCTIO XIII.

Vtrum generatio filij distinguatur à productione spiritus sancti?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distincti. 13. q. 1.
Alexander Alensis *prima parte. q. 43 membro 2.*
D. Thomas prima parte q. 27. Artic. 2.
Ricardus primo sententiarum distinctio. 13. quæstio. 2.
Durandus primo sententiarum distinctio 13. quæstio. 2.
B*acconitanus in corpore quæstionis. 13. quæst. vnica.*

QVAESTIO I.

POST hæc considerandum circa istam distinctionem. 13. quæritur primo. Vtrũ generatio filij distinguatur a productione spiritus sancti? Videtur quòd nõ, quia generatio distinguitur ab aliis mutationibus per hoc quod est ad esse substantiale: sed productio spiritus sancti est ad esse substantiale, ergo illa productio est generatio. Prętерea motus distinguuntur penes terminos sed generatio, & spiratio ha- *5. Phys. contex. 4. & 40.*

bent eundem terminum formalem ſcilicet eſſentiam, ergo. Præterea quæcunque vni, & eidem ſunt eadem, inter ſe ſunt eadem: ſed generare, & ſpirare ſunt idem patri, vel eſſentiæ, ergo. Contra, productio per modum nati non eſt eadem cum productione per modum dati ſecundum Auguſt. ſed generatio eſt per modum nati, ſpiratio per modum dati, ergo. Circa iſtam quæſtionem eſt primo ſciendũ quid dicitur opinando: ſecundo quid dicitur veraciter ſententiando.

5. de tri. cap. 14.

Quantum ad primum eſt vna opinio, quæ dicit iſtas duas productiones diſtingui per terminos totales ad quos ſunt: quia vna eſt ad filium, alia ad ſpiritum ſanctũ. Et confirmatur per philoſophum qui ponit motus, ſiue vias diſtingui per terminos, ſed generatio, & ſpiratio ſunt viæ ad perſonas, ergo. Contra productiones, quæ non habent eſſe per terminos non diſtinguũtur per terminos: quia eodem modo eſt aliquid ens, & vnum, ſed iſtę productiones non habent eſſe per terminos ſed habent eſſe ſeipſis formaliter, ergo. Præterea motus non diſtinguuntur penes terminos niſi vbi forma fluens eſt eiuſdem rationis cum forma terminante: Sed in propoſito generatio, quæ eſt via, non eſt eiuſdem rationis cum termino: quia generatio eſt relatio: terminus autem cũ ſit eſſentia eſt quid abſolutũ, ergo nõ diſtinguitur à ſpiratione penes terminos. Ideo eſt alia opinio Gotfredi quolibet, qui dicit iſtas productiones diſtingui per hoc puta, quòd generatio eſt ab vna perſona, puta à patre, ſpiratio autem à duabus perſonis ſcilicet à patre, & filio. Contra, diſtinctio ſuppoſitorum in quibus eſt idẽ principium, quo non eſt cauſa diſtinctionis productionum alterius rationis. Exemplum, quòd ſi eadem albedo numero eſſet in equo, & lapide non eſſet principium viſionis alterius rationis: ſed in iſtis ſuppoſitis eſt idem principium quo, ergo. Præterea ſecundum iſtam viam poſſent poni infinitę perſonæ in diuinis, quia poſſet poni quarta perſona à tribus, & quinta à quatuor, & ſic in infinitum. Præterea omnis differentia reducitur ad aliqua primo diuerſa, quæ ſunt diſtincta circumſcripto omni alio, ſed circumſcripto omni alio ab vnitate vel dualitate ſuppoſitorum non videtur, quòd illa vnitas, vel plu-

Aegidius diſtinc. præſenti art. 2.

5. Phyſ. cõ. tex. 4. & 48.

4. met. contex. 3.

Gotfredus quol. 3. q. 3. & quolib. 7. q. 4.

Exemplum.

ralitas sit ratio distinguendi personas, ergo. Ideo est alia opinio, quòd illę productiones distinguuntur penes cõpossibilitatem, & incompossibilitatem, quia generari stat cum spirare, sicut pater in filio, sed spirari non stat cum generare in spiritu sancto. *Alia opinio.*

Contra illam opinionem arguitur sicut contra praecedentem per duo vltima argumenta: Et praeterea oportet assignare rationem huius compossibilitatis, & incompossibilitatis: Ideo est alia opinio quòd illę productiones distinguuntur per rationes prioris, & posterioris, quia generatio est prior, spiratio autem est posterior. Sed contra hoc arguitur. Relatio non distinguitur à relatione per relationem: sed istę productiones sũt relationes, ergo non distinguuntur per prius, & posterius, quae sunt relationes. *D. Thom. 1. parte summae 27. artic. 4. in solutione primi argumẽti.*

His ergo opinionibus omissis de secundo articulo, dico tres conclusiones. Prima, quòd istę productiones distinguuntur à seipsis quidditatiue, & formaliter.

Secunda conclusio, quòd arguitiuè distinguuntur ex terminis. Tertia, quòd elicitiuè distinguuntur ex principiis, quae sunt memoria, & voluntas. Prima conclusio probatur sic, nihil eiusdem rationis est plurificabile in diuinis: sed illę productiones plurificantur, quia sunt duae, ergo. Praeterea plurificabile in pluribus numero potest plurificari in infinitum per Auicennã, ergo si illę productiones differunt solum numero, & non quiditatiue possunt plurificari in infinitum. Secunda conclusio probatur, illa distinctio est arguitiuè ex terminis, quae innotescit ex terminis: sed ista est homini, ergo. Tertia conclusio probatur sic, illę productiones quarũ vna est à memoria, alia à voluntate distinguuntur elicitiue ab illis, sed generatio est à memoria, spiratio à voluntate, ergo. Praeterea memoria est principium assimilatiuum, voluntas autem non est principium assimilatiuum: Sed filius est imago patris propter similitudinẽ, spiritus autẽ sanctus non, ergo principiatiuè est ab illo. *1. Met.*

Contra primam conclusionem obiicitur sic. Quę nõ sunt à seipsis formaliter, non distinguuntur seipsis formaliter, sed generatio, & spiratio sunt huiusmodi, ergo non distinguuntur seipsis formaliter. *Contra primam conclusionem.*

Præterea quæ distinguuntur seipsis formaliter non conueniunt in aliquos sed generatio, & spiratio conueniunt: quia de ambobus dicitur productio, ergo non distinguuntur seipsis formaliter. Contra tertiam conclusionem obiicitur sic, quia distinctio rationis non est causa distinctionis realis: sed intellectus, & voluntas distinguuntur solum ratione, ergo non sunt causæ distinctionis emanationum, quæ est realis. Ad primum nego maiorem: quia differentiæ specificæ non sunt a seipsis effectiuæ, & tamen sunt seipsis formaliter distinctæ. Ad probationem cum dicitur eodem modo est aliquid ens, & vnum concedo effectiuè, sed non formaliter. Ad secundum dico, quòd illis, quæ sunt seipsis formaliter distincta, potest esse aliquid commune cõmunicatę prædicationis: & sic est in proposito, nam generatio, & spiratio cõueniunt in productione, quia de eis dicitur prædicatione tantum. Ad tertium dicitur vno modo per interemptionem maioris instantia de ideis, quę differũt solum ratione, & sunt principia distinctionis realis ideatorum. Sed hoc non valet, quia ens rationis est ens diminutum solum habens esse in intellectu: sed ens sic diminutum non est propria ratio entis veri, & perfecti. Quia causa, vel est vniuoca, & sic est æqualis perfectionis cum effectu, vel est ęquiuoca, & sic est maioris perfectionis, ergo.

Ens rationis est ens diminutum.

Præterea vnius effectus oportet vnam per se assignare causam in suo ordine, sed ens rationis non facit per se vnum cum ente reali, ergo. Ideo oportet negare minorem illius argumenti, quia sicut patuit supra, inter attributa est aliqua distinctio ex natura rei. Ad primum principale dico, quòd generatio non transfertur ad diuina sub ratione mutationis: sed sub ratione productionis cuius termini sunt producẽs, & productum: Et quia producens vnam productionem elicit naturaliter, aliam vero non, ideo est ibi distinctio, ergo. Ad secundum dico, quòd maior non est vera nisi vbi ista propositio habet veritatem, scilicet quòd forma fluens sit eiusdem rationis cum forma tęrminãte, vt melius patuit supra dist. 2.q. vlti. articulo secundo, require, nũc autem generatio non est eiusdem rationis cum termino formali, quia ge-

Dist. 3. q. vltima.

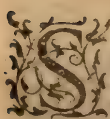
neratio est relatio, terminus autem est quid absolutum. Ad tertium dico quando duo comparantur ad aliquid illimitatum non sequitur ex vnione eorum in tertio vnio eorum inter se. Exemplum, ego sum hic cum Deo, & Papa est Romæ cum Deo, ex hoc non sequitur, quòd simus simul Papa, & ego. Ita est in proposito, nam causa vnitatis productionis in essentia est infinitas essentiæ quæ ratio deficit in productionibus comparantur inter se, & in suis præcisis rationibus, ergo.

Da glossulā quam dat Scotus in 13. huius primi & Author formalitatum in c. de dist. & identitate formali.

Vtrum generare, & spirare in patre sint idem realiter?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 13. q. 1. D. Thomas prima parte, quæst. 41. Articu. 1.

QVAESTIO II.



SECVNDO quæritur sine argumentis. Vtrū generare, & spirare in patre sint idem realiter? Circa istam quæstionem sunt duæ opiniones contrariæ. Vna opinio dicit, quòd sint idem realiter quod probat. Primo sic. Quæcunque subsistunt, si differunt realiter constituunt supposita distincta realiter: sed generare, & spirare subsistunt in patre, ergo si differūt realiter cōstituunt, supposita distincta realiter, quòd est hęreticū dicere, ergo. Probatio minoris: quia illę relationes, aut sunt inhęrētes, & hoc non propter simplicitatem diuinam, aut subsistētes, & habetur propositum. Secundo sic, quæ prædicantur de se inuicē prædicatione dicente, hoc est, hoc, non distinguuntur realiter, sed generatio actiua, & spiratio actiua sic prędicantur de se inuicē in patre, ergo. Tertio sic, omnia sunt vnum in diuinis, vbi nō obuiat relationis oppositio per Damasc. Sed inter generare, & spirare non obuiat relationis oppositio, ergo sunt idem realiter. Alia opinio tenet oppositum scilicet, quod differant realitate formalitatis, quod probat primo sic, quæ sic se habent, quòd vnum cōmunicatur altero non communicato, illa non sunt idem omnino ex natura rei, sed generare non

D. Thom. 1. parte summæ q. 41. artic. 1.

Lib. 1.

Opinio Scoti.

communicatur filio, ſpirare autem communicatur filio, ergo. Secundo ſic, quæ non poſſunt conuenire vni, & eidem reſpectu eiuſdem, non ſunt omnino idem ex natura rei, ſed generare, & ſpirare non conueniunt patri realiter reſpectu eiuſdem perſonæ, ſed reſpectu diuerſarum perſonarum. Tertio ſic, ſicut generare ad generari, ita ſpirare ad ſpirari, tunc per locum à tranſmutata proportione, ſicut ſe habet generari ad ſpirari, ita generare ad ſpirare, ſed generari, & ſpirari non ſunt idem, ergo. Quarto ſic, relatio producentis non eſt eadem cum relatione producti, ſed generari eſt relatio producti, ſpirare autem relatio producentis, ergo non ſunt idem filio, ergo eadem ratione generare, & ſpirare non ſunt idem in patre.

Opinio Scoti probab.

Si teneatur iſta opinio, quæ videtur probabilior: poteſt reſponderi ad argumenta primæ opinionis. Ad primum gloſando maiorem cum dicitur: quæcunque ſubſiſtunt ſi differunt realiter, conſiſtunt diuerſa ſuppoſita realiter, verum eſt ſi ſubſiſtunt propria ſubſiſtentia à ſe.

Relationes quomodo ſubſiſtant.

Relationes autem quamuis ſubſiſtant in ſe, non tamen propria ſubſiſtentia à ſe, ſed ſubſiſtunt ex infinitate eſſentiæ largientis eis ſubſiſtentiam. Ad ſecundum reſpõdetur vno modo per interemptionem minoris. Alio modo diſtinguendo, ſcilicet, quod ibi eſt vera prædicatio per identitatem, non tamen formaliter. Ad tertium patet per illud quod eſt ſupra dictum, quia non tantum ſit diſtinctio per relationem originis, ſed etiam per relationes diſperatas. In patre autem generare, & ſpirare ſunt relationes diſperatæ, &c.

Diſt. 11.

DISTINCTIO XIIII.

Vtrum in diuinis ſit aliqua proceſſio?

Hoc idem quærit Scotus primo ſent. diſtin. 14. q. 1.
D. Thomas prima parte quæſt. 27. Articu. 4. in ſolutione primi argumenti.

QVÆSTIO I.

PRÆTEREA diligenter notandum. Circa distinctionem 14.& duas sequentes quęruntur tria. Quæstio prima. Vtrum in diuinis sit aliqua processio? Videtur quod non, quia processio includit motum, sed in diuinis nō ponitur motus, ergo nec processio. In contrarium est. Augustinus & etiam habetur in simbolo Athanasij, qui ex patre filióque procedit. Circa istam quæstionem, si vellemus sequi principia Commen. & Auicennam haberemus negare in diuinis omnem processionem: quia est principium apud eos, quod in eo quod est ex se necesse esse, nulla est processio per eo, quod processio includit potentialitatem, & omnis potentialitas repugnat ei, quod est necesse esse, sed Deus est necesse esse; ergo in Deo non est processio, sed ista conclusio est falsa, nec ratio valet, vt patuit supra, ponendo ergo processionem in diuinis sunt tria videnda, primo sub qua ratione ponitur processio ibi, secundo quare appropriatur spiritui sancto, tertio si processio spiritus sancti passiua est idem realiter cum relatione constitutiua spiritus sancti. *15. de Trin. cap. 17.* *5. Met.* *1. Met.* *Distin. 2. q. vltima.*

De primo dico conformiter his, quæ dicta sunt supra 5.& 9. distinctionibus: quia quemadmodum generatio ponitur in diuinis sub ratione mutationis: quia illo modo includit potentialitatem: sed sub ratione productionis, ita processio in diuinis sub ratione productionis, & non sub ratione mutationis, quia isto modo includit potentialitatem, & habet imperfectionem annexam.

Quomodo processio appropriatur spiritui sancto.

De secundo articulo dico, quod processio appropriatur spiritui sancto: quia exitus à voluntate per modum amoris est processio: sed spiritus sanctus exit à voluntate patris, & filij per modum amoris, ergo sibi attribuitur processio, secundo est hoc propter penuriam nominum quia enim productio filij vocatur generatio, ideo ad distinctionem illius productio spiritus sancti vocatur processio.

De tertio articulo sunt opiniones: vna dicit, quòd processio passiua distinguitur realiter à relatione constitutiua spiritus sancti: quod probat, primo sic. Relationes, quarum vna est prior, altera posterior, nō sunt idem realiter, sed processio passiua est prior relatione consti- *D. Thom. 1 parte summæ. q. 27. artic. 4. in solutione argumenti primi.*

tutiua ſpiritus ſancti, cùm ſit via ad ipſam, ergo diſtinguitur realiter ab ea. Secundo ſic, ſicut ſe habet proceſſio actiua ad relationem conſtitutiuam filij, ita ſe habet proceſſio paſſiua ad relationem conſtitutiuam ſpiritus ſancti: ſed ibi eſt differentia realis, ergo, & hic. Minor probatur, quia proceſſio actiua reperitur ſine relatione conſtitutiua filij, & eſt in patre. Alia opinio dicit oppoſitum,

Opinio Scoti. quod probatur ſic. Primo vnius ſuppoſiti ſimpliciter ad alterum non eſt niſi vnica relatio originis: ſed ſpiritus ſanctus eſt vnum ſuppoſitum ſimplex: ergo non refertur ad patrem, vel ad filium, niſi vnica relatione originis: ſed refertur ad eos proceſsione paſsiua, & relatione conſtitutiua, ergo hæc & illa ſunt vna relatio realiter. Secundo ſic, ſi ſpiratio paſsiua diſtingueretur à relatione conſtitutiua ſpiritus ſancti, ergo illa relatio ſuperflueret, quod eſt inconueniens. Probatio conſequentiæ. Omnis relatio, quæ ponitur in diuinis eſt conſtitutiua, vel diſtinctiua, illa autem proceſsio facta ypotheſi alias ypoſtaſi, non erit conſtitutiua, nec diſtinctiua, ergo.

Ad primum alterius opinionis negetur minor, quamuis proceſsio præſupponat generationem, non tamen antecedit relationem conſtitutiuam ſpiritus ſancti: quia ſunt idem. Ad ſecundum negetur maior: quia ſpiratio actiua quaſi aduentitia filio, & non conſtituit ipſum: quia eſt communis patri, ſed proceſsio paſsiua conſtituit ſpiritum ſanctum, nec eſt ſibi illo modo aduentitia. Ad argumentum principale patet per dicta in primo articulo, quod non ponitur ibi proceſsio ſub ratione mutationis, ſed ſub ratione productionis, quare non valet, & tantum de quæſtione.

DISTINCT. XV. & XVI.

Vtrum aliqua perſona diuina mittat ſe ipſam?

Hoc idem quæſitum mouet Scotus primo ſent. diſtin. 14. 15. *&* 16.

D. Bona 1. *ſent. diſt.* 13. *q.* 3. *&* 4. *artic.* 1.

Alexander Alenſis prima parte q. 71. *membro* 1.

D. Thomas prima parte. quæst. 43. Articul. 1. 4. 5. & 7.
Ricardus primo sent. dist. 15. q. 1. & 2.
Durandus 1. sent. dist. 16. q. 1.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum aliqua persona diuina mittat seipsam? videtur, quod non, quia si mitteret seipsam ageret in se: sed nihil agit in se, ergo. In contrarium est Magister in litera.

Ad euidentiam huius quæstionis sunt duo prænotanda, primo, quod missio est duplex, scilicet ad intra, & ad extra, hic autem non quæritur de missione intra: quia vt patet per Magistrum, qui probat per Augustinum, quod nulla persona mittitur nisi quæ habeat aliam de qua sit, & isto modo filius, & spiritus sanctus mittuntur, pater autem non. Quæritur ergo hic de missione ad extra. Secundo notandũ, quod in diuinis sunt aliqua pure essentialia, aliqua pure notionalia, & aliqua sunt mixta ex essentiali, & notionali. Purè essentialia sunt, quæ competunt tribus personis, vt iustitia, & sapientia, & huiusmodi. Pure notionalia sunt, quæ non competunt tribus personis, sed vni tantũ, vt paternitas, filiatio, & similia. Mixta autem dicuntur, quæ includunt aliquod essentiale, & aliquod notionale, vt cum dicitur sapientia genita. Cum enim dico sapientiam dico essentiale, cum autem dico genitam dico notionale, ergo simul accipiendo sapientiam genitam dico essentiale, & notionale. Ad propositum applicando dico, quod hoc verbum mitti est mixtum ex essentiali, & notionali, quia vno modo dicit relationem originis, quæ conuenit vni personæ tantum, & omne tale est notionale. Secundo modo dicit habitudinem ad creaturam, quæ conuenit tribus personis, & omne tale est essentiale, & est efficientia creaturarum, quæ efficientia competit tribus personis: quia opera trinitatis sunt indiuisa ad extra, per Augustinum: Quod autem sic competit tribus personis large potest dici essentiale. His præmissis dico ad quæstionem, quod de eo sunt duæ opiniones. Vna est

Missio duplex.

4. lib. de tri. cap. 20.

Quæ sint pure essentialia.

Quæ sint pure notionalia.

Quæ sint mixta.

Quid sit mixtum in pluribus locis.

Opinio Magistri.

Magiſtri, quæ eſt, quod perſona mittat ſeipſam: quod probat primo ſic. Mittere eſt effectum cauſare, in quo habeatur perſona, vel origo perſonę, ſed effectum ad extra non efficit vna perſona ſine alia ſecundum Auguſtinum, in pluribus locis, qui ponit, quòd opera trinitatis ſunt indiuiſa ad extra, ergo vna perſona non mittitur, ſiue alia, & ſic cũ vna perſona mittitur ipſa mittit ſeipſam.

Secundo ſic. Mittere, & mitti habent ſe, ſicut incarnare, & incarnari, ſed incarnare conuenit tribus, licet incarnari ſit proprium vni, ergo mittere eſt commune tribus. Tertio ſic. Ambroſius pertractans illud Eſaiæ. Spiritus domini ſuper me, &c. dicit ſic. Cum non diffinitum fuerit à Propheta, à quo datus ſit filius, oſtenditur datus gratia trinitatis, vt etiam filius ipſe dederit ſe. Hæc Ambroſius. Si autem filius à ſe datus eſt, ergo à ſeipſo miſſus eſt, vt infert Magiſter.

Lib. 3. de ſpiritu ſancto cap. 2. vel. 3. Eſaiæ 1.

Alia opinio dicit oppoſitum, quod probat. Primo ſic: quia mitti eſt originari, ergo mittere eſt originare: ſed nulla perſona originat ſeipſam, ergo nulla perſona mittit ſeipſam. Secundo ſic. Mittere dicit auctoritatem, ſed nulla perſona accipit authoritatem à ſe, ergo nulla perſona mittitur à ſe. Iſtis non obſtantibus poteſt teneri opinio Magiſtri, & poteſt reſponderi ad argumenta alterius opinionis.

Author defendit Magiſtrum.

Ad primum cum dicitur. Mitti eſt originari, ergo mittere eſt originare. Nego conſequentiam, quia nõ oportet omnimodam correſpondentiam eſſe inter actiuum, & paſſiuum, ſicut patet per rationem factam pro opinione Magiſtri de incarnare, & incarnari. Ad ſecundum dicitur, quod auctoritas dupliciter accipitur in diuinis. Vno modo per ordinem principij ad intra, & de iſta verum eſt, quod aſſumitur. Alio modo accipitur auctoritas pro cauſalitate ad extra reſpectu creaturæ, & ita competit tribus perſonis. Ad primum principale vtrum aliquid poſſit agere in ſeipſum, nihil ad præſens dico, quia de hoc dicetur, tamen dico, quod perſona poteſt agere in ſeipſam iſto modo, quòd cauſet in ſe ſolũ reſpectũ rationis. Nã per illam miſſionẽ, qua perſona mittit ſe non ponitur in ea, niſi quidã reſpectus rationis: quia Dei ad creaturã nulla eſt relatio realis, vt patebit infra diſtinct. 30.

Authoritas duobus modis accipitur in diuinis.

Vtrum

Vtrum ſpiritus ſanctus aliquando fuerit viſibiliter miſſus?

Hoc idem quæſitum mouet Scotus 1. ſent. diſt. 16. D. Thomas. 1. par. q. 43. art. 7.

QVÆSTIO III.

TERTIO quæritur. Vtrum ſpiritus ſanctus aliquando fuerit viſibiliter miſſus? Et videtur quod non: quia filius eſt minor patre inquantum viſibiliter miſſus, ſecundum Auguſtinum, ſed ſpiritus ſanctus non ponitur minor patre: ergo non ponitur viſibiliter miſſus. In contrarium eſt Magiſter in littera. Circa iſtam quæſtionem dicuntur tria per ordinem per modum trium concluſionum. Primo, quod ſpiritus ſanctus non debuit viſibiliter mitti tempore legis ſcripturæ. Secundo, quod debuit viſibiliter mitti tempore quo fuit eccleſia primo fundata. Tertio ſub quibus ſpeciebus ſpiritus ſanctus fuit viſibiliter miſſus. Primum probaturdupliciter. Primo ſic, tempore quo non fuit plenitudo gratiæ non debuit mitti ſignum plenitudinis gratiæ, ſed tempore legis ſcriptæ nõ erat tempus plenitudinis gratiæ, ergo non debuit tunc temporis mitti ſignum plenitudinis gratię, ſed tale ſignũ eſt miſsio viſibilis ſpiritus ſancti, ergo. Secundo ſic, Spiritus ſanctus nõ debuit viſibiliter mitti ante miſsionem filij: ſed illo tempore non erat miſſus viſibiliter filius, ergo. Probatio maioris: quia ſicut productio ſpiritus ſancti præſupponit generationem filij: ita viſibilis miſsio ſpiritus ſancti debet præſupponere viſibilem miſsionem filij. Secundum principale declaratur dupliciter. Primo ſic. Maximum ſignum adhiberi debet ad credendum ea, quæ ſunt maximę difficultatis: ſed maximę difficultatis eſt credere illa quæ prædicata ſunt in principio eccleſiæ, ergo debuit ibi adhiberi maximum ſignum, ſed hoc eſt viſibilis miſsio ſpiritus ſancti, ergo. Secundo ſic, duplex eſt gratia, vna perſonalis, alia cauſalis, & vocatur gratia cauſalis, quæ ponitur in capite per redundantiã ad membra: ſed propter gratiã perſonalem mittitur ſpiritus ſanctus inuiſibiliter, ergo propter gratia cauſalem, quæ ma-

4. de Trin.

Diſt. 15.

Pulchræ probationes.

Duplex gratia.

ior est, debuit spiritus sanctus mitti visibiliter, sed ista gratia habuit ortum in prima ecclesiæ fundatione, ergo. Sed quæreres, quare spiritus sanctus nunc non mittitur visibiliter? Respondetur, quia spiritus sanctus fuit missus ad fidei confirmationem, sed nunc fides est optime firmata, & radicata, ergo non oportet nunc spiritum sanctũ visibiliter mitti. De tertio principali dico, quod spiritus sanctus, fuit primo missus in columbæ specie, secũdo in specie nubis cãdidæ, tertio in specie flatus, quarto in specie linguæ igneæ. Et ratio horum est, quia habentes spiritum sanctum debẽt ipsum imitari, & ideo missus est in specie columbæ ad designãdum humilitatem. Missus est in specie nubis lucidę ad illustrandum veritatem. Missus est in specie flatus ad copulãdum fraternam charitatem. Vltimo missus est in specie linguæ igneæ propter charitatem ad prædicandam perfectã sanctitatem. Iuxta illud, quod canit sancta ecclęsia: ignis vibrante lumine linguæ figuram detulit, &c. Ad argumentum in contrarium respondet Magister, dicens sic. Cur spiritus sanctus nõ dicitur minor patre, cum & ipse creaturam assumpserit, in qua apparuit, & respondet, quod spiritus sanctus aliter assumpserit creaturam, aliter filius: nã filius accepit creaturam per vnionem, Spiritus autem sanctus non: quia filius ita accepit hominem, quod factus est homo: spiritus autem sanctus non ita accepit colũbam vt fieret colũba.

Quare spiritus sanctus nunc nõ mittitur visibiliter.

Multis modis fuit missus spiritus sanctus, & quare.

Distin. 16. c. 3.

DISTINCTIO XVII.

Vtrum charitas sit aliquid creatum in anima? vel sit ipse spiritus sanctus?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. dist. 17. q. 1.
D. Bonauentura primo sent. distin. 16 q. 1. art. 1.
Ricardus 1. sent. distinct. 17. q. 4.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 17. q. 1.

QVAESTIO I.

IAM nunc accedamus. Circa istam dist. 17. in qua tractat Magister de missione spiritus sancti per infusionem charitatis, quæritur primo de essentia charitatis. Vtrum charitas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse spiritus sanctus? Et videtur,

quod sit formaliter spiritus sanctus per Aug. qui, inquit, diligit proximum, conueniens est, vt ipsam dilectionem diligat, sed dilectio est Deus, ergo qui diligit proximum diligit Deum, sed minor huius rationis accipit dilectionem, siue charitatem formaliter, alias in sillogismo essent quatuor termini, ergo charitas est ipse Deus. Praeterea, Augustinus nullum est donum isto dono excellentius, quod est charitas, sed nullum donum est excellentius eo dono, quod est spiritus sanctus, ergo charitas est ipse spiritus sanctus. Praeterea, omnis creatura potest intelligi non bona: quia est ens per participationem, sed charitas non potest intelligi non bona, ergo charitas nõ est aliquid creatum. In contrarium arguitur, nihil est album formaliter, nisi per albedinem formaliter inhęrentem: sed spiritus sanctus non est forma inhærens, ergo oportet ponere charitatem creatam inhærentem animę. Circa istam quæstionem primo ponitur opinio Magistri, secundo opinio vera modernorum, tertio dicetur ad rationes pro opinione Magistri.

8. de Trin. cap 7.

15. de Trin. cap. 18.

Quantum ad primum est opinio Magistri, quod charitas non sit aliquid creatum in anima: sed spiritus sanctus speciali assistentia mouet animam ad actum meritorium. Et quod charitas non sit aliquid creatum probatur multipliciter. Primo sic, sicut actus habitus acquisiti ad habitum acquisitum; ita actus habitus infusi ad habitum infusum, siue creatum, sed habitus acquisitus creatus dat delectabiliter, & faciliter operari, ex secundo ethicorum, ergo similiter habitus infusus, si poneretur, daret delectabiliter operari, sed hoc non est verum, quia non magis delectabiliter operatur peccator, nunc de nouo dono iustificatus, quàm ante, ergo non est ponenda charitas infusa, siue creata. Secundo sic, non est ponenda pluralitas sine necessitate: sed nulla necessitas est ponendi charitatem creatam in anima, ergo. Probatio minoris. Charitas creata, si ponitur in anima, ponitur, vt moueat ipsam ad diligendum, scilicet propter hoc non valet ponere charitatem, quia voluntas ex se potest moueri ad diligendum bonum sibi ostensum. Tertio sic habens, habitum vtitur eo cum voluerit, per Comment. 3. de anima, sed non experimur,

His tamen non obstantibus est reuerentia tanti viri, melius est reducere Magistrum sent: sed nescio qualem meliorem sententiam.

D. Dionysius dicit, Charitatem esse spiritum sanctũ posse intelligi tribus modis.

Primo exemplariter, & sic verum est dicere, quod spiritus sanctus est charitas. s. exemplum nostri amoris, ac nostra charitatis.

Secundo causaliter vera est eius opinio, quia verum est dicere, quod spiritus sanctus est charitas causaliter, quia est causa effectiua bonorum.

Tertio si intelligatur formaliter, ita, quod ista charitas formaliter sit persona spiritus sancti hoc modo nō potest esse & si ita Magister sententiarum intellexit errauit.

quod habens charitatem vtatur ea cum voluerit: sicut patet in viris cōtemplatiuis, qui aliquando eliciunt actū cum maiori conatu: aliquando cum minori, ergo. Quarto sic: quicquid potest causa prima mediante causa secūda in genere causæ efficientis, potest per se immediate, sed charitas creata, si ponitur, habet se in ratione causæ efficientis respectu actus, ergo Deus potest hoc per se immediate. Cum ergo nulla pluralitas sit ponenda sine necessitate, non videtur, quod debeat poni charitas creata in anima. Quinto sic, quanto aliqua potentia est magis actiua, tanto minus determinatum per habitum, sed voluntas est magis actiua, quam intellectus, ergo minus determinatur per habitum: sed in intellectu non ponitur aliquis habitus creatus, qui correspondeat charitati, ergo similiter in voluntate non ponitur charitas creata.

De secundo articulo arguitur contra Magistrum, & videtur, quod necesse sit ponere charitatem creatam in anima. Primo sic, nihil dicitur formaliter agere aliqua actione, quod non est in actu formali secundum illud, quod est proxima ratio agendi: sed assistentia spiritus sancti non dat animæ actum formalem, ergo per istam assistentiam anima non agit opera meritoria: sed anima agit ista opera formaliter, ergo principium erit in ea formaliter: sed hoc est charitas, ergo charitas est aliquid creatum in anima. Maior patet ex secundo de anima, per hoc enim, quod anima est quo viuimus infert Philosophus animam esse formam corporis.

Secundo sic, nulla actio est in potestate agentis, nisi habeat formam, per quam possit agere: sed assistentiam spiritus sancti non habet anima, vt formam, ergo nulla actio meritoria est in potestate nostra, quod est falsum, & sic oportet ponere charitatem creatam esse, quæ informat animam. Tertio sic, peccator ante pœnitentiam est iniustus, post pœnitentiam autem est iustus: sed iniustitia cum sit priuatio non remouetur à subiecto, nisi per positionem habitus oppositi: sed hoc per charitatē creatam: ergo. Quarto sic, peccator ante pœnitentiam est indignus vita æterna: & post pœnitentiam est dignus vita æterna, ergo nunc sibi aliquid inhæret, quod prius non inhærebat: Istud autem non est fides, nec species: quia

ista erant in peccatore ante conuersionem, ergo est & ibi charitas inhærens:& sic habetur propositum. Quinto sic: Deus non acceptat peccatorem ante conuersionem ad vitam æternam, & post conuersionem acceptat ipsum ad vitam æternam, ergo oportet, quod sit ibi aliqua alietas: quare nunc acceptat, & prius non acceptat: hæc autem alietas non potest assignari ex parte Dei: quia est immutabilis: ergo est ex parte peccatoris, sed hoc non est ratione fidei, nec speciei, ergo est ratione charitatis creatæ, quæ nunc inest, & prius non inhærebat. Dico ergo, quod oportet ponere charitatem creatam in anima, vt beatificetur, & hoc de potentia Dei ordinata, non absoluta, quia de tali potentia Deus posset aliquem saluare sine habitu charitatis infuso.

De tertio articulo. Ad primum pro opinione Magistri negetur maior, quia habitus acquisitus aggeneratur per frequenter agere, vt probat Philosophus in principio secundi Ethicorum. Ideo dicitur ibi, quod signum aggenerati habitus est delectabiliter operari, habitus autem infusus non sic acquiritur per frequenter agere. Ad secundum negetur minor, vt necessitas respicit potentiam Dei ordinatam. Et ad probationem cum dicitur, quod voluntas potest ex se moueri ad diligendum bonum sine charitate. Dico, quod verum est de dilectione naturali: sed non est verum de dilectione meritoria, quæ præsupponit charitatem creatam, sicut agere præsupponit esse.

Ad tertium dico, quod maior est vera de habitu acquisito per frequenter agere: sed non est vera de habitu infuso, sicut est charitas. Ad quartum concedo, quod spiritus sanctus posset immediate causare actum meritorium, sed tunc talis actus non esset in potestate nostra, & ideo de potentia Dei ordinata est factum, vt præsupponatur charitas creata.

Ad quintum negetur minor pro sillogismi: quia intellectus dum est in via, vel habet habitum scientialem secundum vnam opinionem, vel habet speciem, quæ informat intellectum secundum aliam opinionem. In prima autem habet ad minus lumen gloriæ, & hoc correspondet habitui charitatis in anima.

Scotus inquit, quod ratione inhabitationis & nõ formaliter potest dici spiritus sanctus charitas.

Franciscus de Mayronis hoc idem considerat & dicit, quod si opinio nostra nõ teneatur communiter à Theologis, tamen potest aliquo modo defendi, nam opinio ista potest intelligi de potentia Dei absoluta quia Deus, et spiritus sanctus de potentia sua absoluta potest causare, efficere, ac in nobis producere dilectionem meritoriam, sine habitu, seu habituali charitate, ac vt donum est, vt

Ad primum principale exponitur ratio Augustini, quòd bene valet sub isto sensu, qui diligit proximum si reflectat se super dilectionem diligit istam dilectionem, sed qui diligit dilectionem creatam, cum sit bona per participationem, multo magis diligit dilectionem, quæ est bona per essentiam: sed dilectio, quæ est bona per essentiam est Deus, ergo qui diligit proximum diligit Deum, & sic patet quomodo Augustinus accipit dilectionem. Ad secundum dico inter dona creata nullũ donum Dei est excelletius isto dono, quod est charitas.

habitus infusus, & sic potest saluari Magister sent. Vide Franciscum in 4. dist. 17. q. 1.

Ad tertium dico, quod charitas creata est quoddam bonum limitatum, & per consequens deficit sibi aliquis gradus entitatis, & sic potest dupliciter considerari. Vno modo quantum ad entitatem positiuam, & sic non potest intelligi non bona. Alio modo consideratur quantum ad carentiam alicuius gradus: quia non est infinita: & sic potest intelligi non bona.

Vtrum charitas, vel quicunque habitus sit principium actiuum respectu actus?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist. 17. q. 2. Franciscus de Mayronis in 1. sent. dist. 17. q. 4.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum charitas, vel quicunque habitus sit principium actiuum respectu actus? Videtur, quod non, quia relatio non est principium motus, sed habitus est relatio; quia est de numero eorum, quæ sunt ad aliquid. ergo. Præterea, accidens nõ est principium actiuum respectu actus recepti in potentia, cuius est accidens: sed actus recipitur in potentia habituata, & est ei accidens ergo. Contra, habitus est quo habens vtitur cum voluerit, per Commen. sed vti competit agenti, ergo habitus habet se effectiue respectu actus. Preterea habens habitum operatur faciliter, delectabiliter, expedite, & prompte, sed istę conditiones non essent verè, nisi habitus esset principium actiuum respectu actus. ergo.

5. Phys. cont. 10.
7. Phys. cont. 17.
3. de anima com. 18.

Circa hanc quæstionem sunt quatuor articuli, secundum quod de ea sunt quatuor opiniones.

Vna opinio dicit, quòd aliter loquendum est de habitibus infusis, aliter de acquisitis: nam habitus acquisiti non sunt causæ substantiæ actus, sed sunt causæ expeditionis in actu, habitus autem infusi sunt totales causæ tã substantiæ actus, quam etiam expeditionis in actu. *Henricus quolib. 4. q. 10.*

Contra istam opinionem quantum ad illud quod dicit de habitu infuso, quòd sit causa totalis substantiæ actus, & expeditionis in actu. Arguitur primo sic. Illud sine quo aliquid simpliciter non potest, & cum quo simpliciter potest est potentia, vel pars potentiæ, sed sine habitu simpliciter nõ possumus, cũ habitu simpliciter possumus, ergo habitus est potẽtia, vel pars potentiæ, cuius oppositum dicit Philosophus.

Præterea, omnis forma, quæ est sufficiens principium alicuius actionis, si per se est, potest agere illa actione, sed habitus est per se sufficiens principium substantiæ actus, ergo si esset aliquis habitus separatus posset per se operari. *3. Ethicorum.*

Præterea, illa actio non est libera, cuius principium actiuum totale est mere naturale, ergo nulla actio mere esset libera. Præterea, sequitur, quòd habens semel charitatem nunquam posset peccare mortaliter, quod est manifestè falsum: consequentia probatur, quia habens formam prædominantem suæ actioni non potest moueri contra inclinationem illius formæ, sicut patet de corporibus mixtis in quibus dominatur terra, quæ non potest ex se moueri sursum, sed si charitas, siue habitus esset principium totale actus prædominaretur in actione meritoria, & sic habens eam non posset ex se moueri ad contrarium.

Ideo est alia opinio, quòd habitus est causa intensionis in actu, & potentia est causa substãtiæ actus, ita quod duobus in effectu puta substantiæ, & intensioni correspondent duo in causa, puta potentia & habitus. *Gothfredus quolib. 9. q. 4.*

Contra intensio actus facit per se vnum cum actu, quia est intrinsecus gradus illius, sed à quo est effectiue in diuiduum ab eodem est intẽsio, siue gradus illius, sed substantia actus est potentia, ergo & intensio. Præterea, quãdocunque principium naturale cõcurrit cum causa libera, illud principium coagit quantum potest, & hoc

quia est principium actiuum naturale, sed habitus est tale princip um, cum sit quædam qualitas naturalis, ergo semper agit quantum potest, & sic semper causabit actū æquè intensum, cuius contrarium experimur.

Quid sit habitus.

Præterea, si habitus est totalis causa intensionis in actu, hoc est in aliquo gradu signato, qui vocetur a, & sic voluntas quæ est cum isto habitu potest habere actum intensum in gradu a, fiat ergo voluntas aliqua perfectior prima voluntate, quæ excedit eam secundum proportionem ad gradum a, & tunc voluntas non habituata poterit in effectum æque perfectum, sicut volun[illegible]s habituata.

3. Opinio potest sustineri, vide Scotum.

Ideo est tertia opinio, quæ dicit, quòd habitus nullam actionem, vel actiuitatem habet respectu actus, sed tantummodo habet inclinare potentiam, vt eliciat actū, & quod habitus nō habeat talem actiuitatem, probat sic primo. Nulla duo specie distincta sunt subinuicem causæ æquiuocæ: sed actus, & habitus distinguuntur specie, ergo non sunt sibiinuicem causæ æquiuocæ, sed actus est causa æquiuoca habitus: quia habitus generantur ex actibus, ergo habitus non est causa actus. Secundo sic, quando duo effectus comparantur ad eandem causam necessario vnus eorum præcedit secundum totam suam speciem, sed aliquis habitus, & actus comparantur ad potentiam tanquam ad causam, ergo vnus eorum simpliciter præcedit secundum totam speciem suā, sed aliquis actus necessario præcedit habitum, ergo omnis actus simpliciter præcedit, & sic nō causatur ab habitu. Tertio sic, si habitus est causa equiuoca actus, ergo causa ipsius habitus est nobilior habitu: sed illa causa est actus, quia habitus generantur ex actibus, ergo actus est nobilior habitu: sed potentia existens sub habitu elicit actum ergo multo fortius poterit hoc potentia existens sub actu, & sic potentia eliciet actū mediante actu, quod est inconueniens.

Quomodo habitus generētur ex actibus.

Vide Scotum in 1. dist. 3.

Quarta opinio potest etiā sustineri, Vide Scotum

Quarta opinio ponit, quòd habitus est causa partialis respectu actus perfecti, ita quòd potentia, & habitus sunt duæ causæ partiales integrantes vnam totalem, sed quæ sit nobilior dubium est. Videtur enim, quòd sit habitus, tum quia habitus habet inclinare, tum quia habi-

tus habet determinare potentiam: Sed oppositum videtur, tum quia potentia est illimitatior, tum quia potentia agente habitus coagit, & non è contrario, tum quia actus non essent ita liberi. Circa autem istum secundũ modum non oportet hic multum immorari: potest tamen quantum ad primum modum rationabiliter sustineri, quòd habitus est causa partialis respectu substantiæ actus, & intentionis in actu.

Ad argumenta tertiæ opinionis respondetur. Ad primum sic quòd maior est vera de causis totalibus, est autem falsa in causis æquiuocis partialibus, sicut ponitur habitus respectu actus, & eodem modo. Ad secundum dico enim, quòd maior est vera in causis totalibus.

Ad tertium, quod est difficilius dico: quòd non oportet actum generatiuum habitum esse rationem agendi, quo sicut habitus generatus potest esse ratio quo, & si dicas. Quicquid est causa causæ est causa causati. Respondetur, quòd verum est sicut remotum quo, & non sicut propinquum quo. Ad primum principale dico, quod habitus potest accipi dupliciter. Vno modo formaliter pro respectu, & sic est relatio, nec est principium actus. Alio modo sumitur fundamentaliter pro vt est prima species qualitatis, & sic est principium actus. Ad secũdum nego maiorem, quia species est accidens in intellectu, & tamen non est principium intensionis, siue cognitionis abstractiuè, quæ est actio immanens in intellectu.

Quomodo sit intelligenda ista propositio quicquid est causa causæ, est causa causati.

DISTINCTIO VIII.

Vtrum charitas, quæ est donum creatum augeatur?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. distin. 17. q. 3.
D. Bona. primo sent. distin. 17. q. 1.
D. Thomas prima secundæ q 52. artic. 1. & 2.
Richardus primo sent. dist. 17. q. 1.
Durandus primo sent. distin. 17. q. 5.
Franciscus de Mayronis dist. 18. q. 2.
Bacconitanus primo sent. dist. 51. q. 1.

QVÆSTIO I.

In secunda parte distinctionis 17. & in distinctione 18. tractat Magister de augmẽto charitatis, & de dono. ideo quæritur. Vtrum charitas quæ est donum creatum augeatur? Videtur quòd non: quia quod augetur potest augeri in infinitum, sicut patet in numeris, ergo charitas non augetur.

Præterea, quod potest augeri, potest minui, sed charitas non potest minui, ergo non potest augeri. Cõtra, charitas est habitus inclinans ad dilectionem: sed dilectio augetur, ergo, & charitas augetur. Circa istam quæstionem sunt quatuor videnda. Primo, si charitas augetur: secundo de modo quo augetur. tertio propter primum augmentum si potest augeri in infinitum, quarto propter secundum augmentum, si potest minui.

6. de Trin. ca. 7. vel 8. De Primo dico, quòd sic, quod probatur per Augustinum in epistola ad Bonifacium Papam. Charitas inquit meretur augeri, vt aucta mereatur perfici.

Item patet per Augustinum. In his, quæ non sunt mole magna, idem est melius esse, & quod maius esse, sed vna charitas est melior alia, ergo.

Item tertio pręmium correspondet habitui charitatis, sed præmium vnius est maius præmio alterius. ergo, & charitas vnius erit maior charitate alterius, & per consequens augetur.

D. Tho. 1. secundæ. q. 52. artic. 1. & 2. Item quarto, quia per charitatem est homo Deo gratus, & carus, sed vnus est magis carus Deo, quàm alius, sicut Christus est magis carus Deo quocunque alio, ergo est maior charitas in eo, & sic augetur charitas.

De secundo articulo sunt opiniones. Vna est Thomæ, quæ ponit duas conclusiones. Prima, quod charitas, nec aliqua forma accidentalis secundum se recipit magis, aut minus.

Secunda conclusio, quod augetur, & recipit magis, & minus propter maiorem, & minorem dispositionem in subiecto. Prima conclusio probatur: tum quia forma subsistit in indiuisibili, & inuariabili essentia, tum quia forma est in simplici, & inuariabili essentia consistẽs per auctorem, tum quia formæ huius habẽt se sicut numeri, tum quia inter gradum formæ præcedentem, & illum,

6. principiorum 8. met. contex. 10.

qui sibi adderetur nulla potest esse distinctio: quia distinguerentur specie, vel numero. non primo modo, quia tunc fieret augmētatio per aliquid alterius rationis, nec secundo modo: quia isti gradus conueniūt postmodum in identitate numerali. Secunda cōditio probatur sic. Nam lumen in aëre recipit magis, & minus propter maiorem, & minorem dispositionem, quæ est in subiecto. Ideo dicit philosoph. quòd forma non recipit magis, & minus nisi forsan, vt est in materia cū ait, quemadmodū nec numerus habet magis, aut minus, nec quæ secundū speciem subiecta, sed siquidem cum materia. Contra istam opinionem arguitur primo sic, si forma pręcise intenditur propter maiorem, vel minorem dispositionem, quæ est in subiecto, aut illa dispositio est eiusdē rationis cum forma, quæ intenditur aut alterius rationis. Non primo modo, quia tunc fieret augmentatio per aliquid alterius rationis, quod ipsi negāt, si secūdo modo cū ista dispositio recipiat secundū se magis, & minus. ergo, forma secundum suam essentiā recipiet magis, & minus cū sit eiusdem rationis. Secundo sic, illa forma, aut totaliter participatur à subiecto, aut nō participatur totaliter, sed secundum gradum, non primo, quia tunc in quolibet subiecto forma esset æque intēsa, quod est falsum. ergo secundo modo scilicet participatur secundū gradus, cū arguitur, omne tale quod habet gradus in sua essentia recipit magis, & minus. ergo forma accidentaliter secundum suam essentiam recipit magis, & minus. Tertio sic. Augmentatio cum sit vera actio, terminatur ad aliquid, vel, ergo ad gradum, ui præexistebat, vel ad alium gradum non primo modo, quia factū facere nihil est facere. ergo secundo modo, & habetur propositū. Quarto arguit quidam sic, ista dispositio, vel est forma absoluta, vel relatiua, si absoluta, ergo qua ratione ipsa recipit magis & minus, pari ratione, & forma, quæ intenditur secundū se recipit magis, & minus. Si vero est forma relatiua sequuntur duo inconuenientia: primū, quòd relatio recipiet magis, & minus, quod est contra philosoph. in prædicamentis, secundū est, quòd relatio est terminus motus quod est contra philos. Ad argumēta illius opinionis. Ad primum cū dicitur, quòd forma consistit

8. met. contex. 10.

Substātia suscipit magis & minus secundum esse indiuiduale quia includit gradus, licet non suscipiat magis, & minus secundū esse specificū.

Vide Antoniū Andreā in 2. met. q. vnica.

Cap. de relatiuis.

in indiuisibili. Et ad secundum, quòd forma est simplex. Respondetur eodem modo. Nam forma est simplex, vt excludit compositionem partium quantitatiuarum, sed cum illa simplicitate potest stare vnio partium, siue graduum virtualium. Ad tertium dicitur, quòd propositio philosophi tenet de formis substantialibus, & differentiis specificis, non autem de formis accidentalibus. Ad quartum dico, quòd argumentum non valet. nam duæ guttæ aquę ante vnionem distinguuntur numero, & tamen cum coniunguntur conueniunt in idemptitate numerali. Alia opinio est Gothfredi, quòd charitas, & omnis forma accidentalis sic augetur, quòd quando maior gradus charitatis, vel qualitatis acquiritur, realitas præcedens totaliter corrumpitur, & forma sequens continet præcedentem in virtute. Quòd autem realitas pręcedens totaliter corrumpatur, probatur primo sic. Termini motus sunt incompossibiles, sed charitas præcedēs est terminus à quo, & gradus qui acquiritur est terminus ad quem, ergo cum iste acquiritur præcedens totaliter corrumpitur. Secūdo sic. Sicut acquiritur aliud, & aliud, vbi in motu locali, sic alius, & alius gradus in formæ intensione, vel augmentatione, sed in motu locali vbi à quo totaliter dimittitur, cum vbi ad quem acquiritur, ergo. Contra istam opinionem arguitur multipliciter. Primo sic. In sacramento altaris variatis & innouatis ex toto speciebus desinit ibi esse corpus Christi: Sed secundum istam opinionem modica augmentatione facta generatur noua quantitas, & corrumpitur præcedens, ergo statim desinit ibi esse corpus Christi speciebus modicū condensatis, quod est inconueniens. Secundo sic ponatur, quòd calor secūdum quatuor gradus sit in aliquo subiecto, & ex alia parte frigus circunstans corrumpat tantum vnum de illis gradibus: tūc quęro de tribus gradibus remanentibus: quia aut sunt actu in calore vt prius aut acquirunt de nouo esse. Si primo modo, ergo non solum continebantur prius in virtute illius quarti gradus perfectionis. Si autem secundo modo: tunc quæro à quo acquirunt istud nouū esse, quia vel per frigus quod non potest esse cum sit oppositum caloris, vel per virtutem cœli quod non potest fieri cum sit causa indetermi-

5. phys. contex. 10.

Quomodo forma dicatur simplex.

Gotfredus quol. 7. q. 7.

5. phys. cōtex. 26. & alibi.

nata ad frigus, & calorem, aut per alium calorem præexistentem, quod etiam fieri non potest cum non sint tres ibi gradus quousque cesset ibi esse prior calor.

Tertio, sic. Eo modo concedit philosophus motum in accidentibus quo negat eum in substātiis, sed motus negatur à substantiis per hoc, quòd substantia non manet, ergo in motu augmentationis substantia debet manere. Confirmatur per philosophum primo de generatione, oportet inquit saluare rationem, & essentiam, & existentiam eius quod augetur. Et ibidem dicit, quòd oportet auctum manere. Quarto sic, in eodem instanti quo elicitur actus meritorius potest Deus charitatem augere, ergo ille actus præsupponit charitatem, tūc quęro quam, quia non præsupponit illam nouam partem quæ acquiritur pro eo quòd pars illa sequitur actū, sicut præmium sequitur meritum, ergo præsupponit illā, quæ præexistebat, & per consequens non corrumpitur, quia alias in eodem instanti esset, & non esset.

5. Phys. contex. 10. & 7. Phys. contex. 2.

Ad argumenta primæ opinionis dico, quòd termini motus sunt incompossibiles secundum quòd habēt oppositionem, sed gradus isti non habent oppositionem ratione entitatis positiuæ, sed ratione priuationis, quæ includebatur in gradu præcedenti, & concedo, quòd illa priuatio non manet. Ad secundum dico, quòd augmentatio non est similis motui locali simpliciter, sed est similis motui locali qui est de loco minori ad locum maiorem. Et ideo sicut quando aliquis mouetur de loco minori ad locum maiorem non corrumpitur prior locus, ita in proposito quando aliquid augmentatur. Alia est opinio Scoti quam teneo, quòd charitas augetur per aduentum nouæ charitatis siue realitatis, quæ facit per se vnum cum charitate præexistente, quod probatur sic. Sicut est de intentione actus ad formam, ita debet esse de intentione, vel augmentatione formæ. Sed actus intendit per hoc quòd aduenit de nouo forma, à qua est actus. Nam multæ candelæ accēsæ magis illuminant, ergo eodem modo forma intenditur per hoc, quòd aduenit sibi realitas. Secundo sic, augmentatio vel terminatur ad nihil, quod est impossibile, vel ad aliquid, & tunc, vel terminatur ad gradum præcedentē, quod est impossibile

Quomodo charitas augeatur secundum Scotum, per gradus vide in 20. q. quomodo lib. artic. 1. & in 1. dist. 17. q. 3.

quia factum facere nihil est facere, vel terminatur ad nouum gradum, & habetur propositum. Tertio sic. Sicut se habet quantitas ad extensionem, ita qualitas se habet ad intentionem, sed quantitas augetur per nouam partem quantitatis, ergo qualitas per nouam partẽ qualitatis.

De tertio articulo dicit vna opinio, quòd de charitate contingit loqui dupliciter. Vno modo simpliciter & in se. Alio modo per comparationem ad substantiam, primo modo potest augeri infinitum, secundo modo non, pro eo quòd capacitas subiecti est infinita. Contra istam opinionem arguit Varro per Augustinum in enchiridion, vbi dicit sic. Minuitur cupiditas charitate crescẽte donec charitas ad tantam magnitudinem perueniat qua maior esse non possit.

D. Thomas 1.2.q.52. artic. 1. & in 2.sent.dist. 42.ar.1.

Præterea Augustinus dicit, Christus tantam habuit gratiam quantam potuit recipere. Et secundum Magistrum, Deus non potuit de charitate plus sibi conferre, sed si charitas posset augeri in infinitum Christus potuisset maiorem gratiam accipere, & Deus maiorẽ conferre nisi ponas, quòd Christus habuit charitatem infinitam in actu, quòd non tenetur.

15. De tri.c. 13.& 14.3. Sent.dist 10.

Christus habuit charitatem creabilẽ. Vide Scotum 13. distinctio tertij libri sentent.

Præterea, Commentator dicit, quòd duo sunt modi augmentationis, quorum vnus vadit ad potentiam, alius ad actum: Et subdit, quòd in augmentatione, quæ vadit ad actum quantum contingit accipere de potentia contingit accipere de actu. Sed in augmentatione charitatis itur ad actum, ergo si potest charitas crescere in infinitum, contingit accipere charitatem creatam infinitã in actu: quod communiter non tenetur. Ideo ipse Varro dat aliam viam scilicet, quòd augmẽtatio potest fieri vel secundum partes eiusdem quantitatis, vel secundum partes eiusdem proportionis, primo modo charitas non augetur in infinitum, sed secundo modo, semper tamen acceptum est finitum, sicut si accipiantur duę lineæ quarum vna vix esset quatuor pedum, & alia sex pedum. Si ista secunda adderetur primæ secundum partes eiusdem quantitatis non augeretur in infinitum, sed si adderetur secundum partes eiusdem proportionis, talis augmentatio iret in infinitum, semper tamen ac-

3. Phys. commen.63. Vide pro expositione Cõmentatoris ipsum Scotum in 3. sent. distin.13 q.4. Opinio Varronis.

ceptum esset finitum, quia illa finitas esset in actu permixto potentiæ, quæ potentia numquam reducitur ad actum completum, vt ponit philosophus circa finem 3. physicorum.

De quarto articulo dicit prima opinio, quòd charitas per peccatum mortale totaliter corrumpitur, pec peccatum veniale minuitur. Probatio, quia causæ eiusdem rationis secundum analogiam habent effectus eiusdem proportionis secundum analogiam. Sed peccatum mortale, & veniale cum oriantur ex eadem radice fomitis sunt eiusdem rationis, ergo habent effectus eiusdẽ proportionis secundum analogiam, sed peccatum mortale totaliter corrumpit charitatem, ergo veniale diminuit. *D. Thomas 1. secunda q. 71. ar. 4.*

Præterea ponatur, quòd sint duo homines habentes æqualem charitatem, & vnus peccet venialiter, & alius non. Tunc quæritur, aut peccatum veniale diminuit charitatem aut non. Si sic: habetur propositum, si non, ergo Deus diligit æqualiter peccantem & non peccantem, quod est inconueniens. Sed contra pono, quòd Deus infundat alicui minimam charitatem qua minor creari non possit, & ille peccet venialiter, quæro aut diminuit aut non: si non minuit charitatem, habetur propositum, si sic, ergo totaliter corrumpit: quia non est dare minus minimo. *Gratia non opponitur formaliter peccato originali. Vide Scotũ in 4. sent. dist. 1. q. 6.*

Præterea omnes partes charitatis sunt eiusdem rationis, sed idem est iudiciũ de parte, & de toto, ergo si peccatum veniale potest diminuere charitatem quãtum ad vnum gradum, tunc multiplicatis peccatis venialibus poterit charitas per peccata venialia totaliter tolli, quod est inconueniens.

Ideo dico aliter quòd diminutio charitatis potest accipi vel in comparatione ad Deum, & sic concedo quòd potest minui: quia quemadmodum Deus potest vnum charitatis gradum apponere ita potest subtrahere, vel potest accipi per comparationem ad creaturam & hoc vel per peccatum mortale, concedo, quòd non minuitur, sed totaliter tollitur. Si per peccatum veniale, dico quòd non diminuitur quantum ad substãtiam, diminuitur tamen quantũ ad feruorẽ, tũ quia veniale inclinat ad mortale: tũ quia charitas non ita inhæret animæ cum *Diminutio charitatis per peccatum veniale diminuitur quantum ad feruorem, non quantum ad substantiam.*

peccato veniali sicut sine peccato veniali. Ad primum alterius opinionis dico quòd mortale, & veniale non sunt eiusdem rationis. ideo non habent effectus consimiles secundum analogiam. dato tamen, quòd habeant effectus consimiles, dico quòd est similitudo in hoc, quòd mortale totaliter corrumpit, veniale autem diminuit quantum ad seruorem non quantum ad substantiã. Ad secundum dico, quòd sicut est præmium essentiale, & accidentale, ita est dilectio essentialis, & accidentalis. Deus autem æqualiter diligit dilectione essentiali peccantem, & non peccantem venialiter, supposito tamen quòd habeant eandem charitatem, sed diligit eos non ęqualiter dilectione accidentali, quia peccantem venialiter vult punire aliqua pœna temporali.

Præmium duplex.

Dilectio duplex.

Ad argumenta principalia patet ex dictis. Ad primum patet ex tertio articulo. Ad secundum patet ex quarto.

DISTINCTIO XIX.

Vtrum personę diuinæ sint æquales secundum magnitudinem?

Hoc idem querit Scotus 1. sent dis. 19. q. 1.
D. Bona sent. dist. 19. q. 1. Artic. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 47. membro 1.
D. Thomas prima parte. q. 42. Artic. 4.
Durandus 1. sent. dist. 19. q. 1.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 20. q. 1.

QVAESTIO I.

NVNC postquam coæternitatẽ. Circa istam distinctionem xix. quęritur primo. Vtrum personę diuinę sint ęquales secundum magnitudinem? Et videtur, quòd non, quia vbi non est fundamentum ęqualitatis ibi nõ est ęqualitas: sed in personis diuinis non est fundamentũ ęqualitatis, ergo non sunt ęquales. Probatio minoris, fundamentum ęqualitatis est quantitas, quia secundum philosophum in prędicamentis proprium est quantitati secundum

Cap. de quantitate.

ſecundum eam æquale vel inęquale dici, ſed in Deo non eſt quantitas: quia Deus eſt ſine quantitate magnus ſecundum Auguſtinum, ergo.

Præterea, quod dicit imperfectionem non eſt ponendum in Deo, ſed æqualitas dicit imperfectionem, ergo æqualitas non eſt ponenda in Deo, ſiue in perſonis diuinis. Probatio minoris, quia quod repugnat perfectioni creaturarum nō dicit perfectionem: ſed æqualitas repugnat perfectioni creaturarū ſecundum Auguſtinum, vbi dicit. Si omnia eſſent ęqualia iam omnia non eſſent omnia, ergo æqualitas non dicit perfectionem. Contra Athan. in ſimbolo dicit diuinæ perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales. Circa iſtā quæſtionem ſunt quatuor videnda per modum quatuor concluſionū. primo quid eſt fundamentum æqualitatis tam proximum quam remotum, ſecundo ſi perſonæ diuinæ ſint æquales, tertio ſi æqualitas dicit relationem poſitiuam, quarto ſi æqualitas plurificatur in diuinis.

5. De trin. c.1.

83.q.q.41.

De primo dico, quòd philoſophus diſtinguit relationem in relationē identitatis ſimilitudinis & æqualitatis, & dicit quòd iſta ſunt eadem quorū ſubſtātia eſt vna. Similia vero ſunt quorum qualitas vna. Et ſic fundamentū remotum identitatis eſt ſubſtantia, propinquum fundamentū eſt vnitas ſubſtantię, fundamentū vero remotum ſimilitudinis eſt qualitas, & propinquum eſt vnitas illius qualitatis. Similiter remotum fundamentū æqualitatis eſt quantitas. Sed notandum, quòd quātitas eſt duplex. ſ. quantitas molis, & quantitas virtutis. Et Auguſtinus dicit quòd in his quę nō ſunt mole magna idē eſt melius eſſe quod maius eſſe, vnde licet in Deo nō ponatur quātitas molis, ponitur tamen in eo quantitas virtutis, ſicut probat philoſophus circa finem octaui phiſicorum.

5. Met. contex.20.

Duplex quantitas.

6. de tri. c.7.

De ſecundo articulo dico, quòd perſonæ diuinæ ſunt æquales ſecundum magnitudinem virtutis, quod probatur ſic. Extrema realiter diſtincta habentia magnitudinem eandem virtutis non ſecundum magis, & minus ſunt ęqualia, ſed perſonæ diuinæ realiter diſtinguuntur, & habent eandem magnitudinē virtutis, non ſecundum magis, aut minus, ergo ſunt æquales. Probatio minoris. Magnitudo virtutis nō ſumitur per comparationem ad

actus notionales, siue ad intra, sed per comparationem ad extra, vt patebit dist. seq. sed omnem virtutem ad extra, quam habet vna persona habet, & alia, non secundũ magis, & minus, ergo.

De tertio articulo dico, quòd æqualitas in voce importat priuationem, quia vt patet decimo Methaphisic. æquale opponitur priuatiue magno, & paruo, sed æqualitas in re importat relationẽ positiuã, vel positionem, quia illa relatio non est positiua quæ cõpetit Deo ratione fundamẽti positiui: sed ęqualitas est huiusmodi, ergo æqualitas dicit relationem positiuã. Probatio minoris, nam fundamentum æqualitatis est essentia vel perfectio attributalis, & ratio fundamenti est infinitas per quæ est positiua.

1. sent. dist. 19. art. 1.

De quarto articulo sic dicit Rich. quòd æqualitas in diuinis nõ plurificatur. Cuius ratio est, quia relatio multiplicatur ad multiplicationem fundamenti. Sed in personis diuinis est vnum fundamentũ æqualitatis, puta essentia diuina. s. magnitudo, vel infinitas, ergo est ibi vna æqualitas. Sed teneo oppositum. Cuius ratio est, vbi plurificantur fundamenta illo modo, quòd nõ sunt totaliter idem extra intellectum, ibi plurificantur relationes: sed fundamenta æqualitatis plurificantur isto modo, quòd non sunt totaliter idem extra intellectum, ergo plurificatur ibi ęqualitas. Probatio minoris, nam æqualitas accipitur penes perfectiones attributales, puta penes sapientiam, iustitiã, & huiusmodi, & istę perfectiones attributales nõ sunt omnino idem extra intellectum, immò distinguũtur aliquo modo ex natura rei, vt fuit probatum supra di. 8. quęre, &c. Ad argumentũ præcedentis opinionis dico quòd licet in Deo nõ sit nisi vna infinitas fundamẽtaliter sumpta, tamen loquendo formaliter quodlibet attributum habet suã infinitatem, ita quòd hæc formaliter non est illa, vnde infinitas sapientiæ non est eadẽ formaliter cũ alio infinitate bonitatis, quod patet sic illud quod remanet formaliter infinitũ, alio circũscripto habet propriam infinitatẽ, sed quodlibet attributum est huiusmodi, nã aliis circumscriptis per impossibile remanet propria infinitas, ergo. Sed instabis, quia cum in Deo sint proprietates attributales infinitæ, erunt

Scotellus tenet oppositum

Quòmodo in Deo sit vna infinitas, & plures infinitates.

ibi infinitæ infinitates. Respondetur quòd si sunt infinitæ perfectiones attributales in Deo oportet concedere, quòd erunt infinitæ infinitates, si autem non sunt ibi infinitæ perfectiones attributales tunc non sunt ibi infinitæ infinitates. Ad primũ principale dico negando minorem. Ad probatione cum dicitur, quòd fundamentũ æqualitatis est quantitas, & ista non ponitur in Deo. Dico quòd licet non sit in Deo quantitas molis, est tamen ibi quantitas virtutis. Ad secundũ nego minorem. Aliquid a. potest esse perfectionis in vno, quod tamen non est perfectionis in alio. Exemplũ rationale est perfectionis in homine, & tame non est perfectionis in cane, quia destruit naturam canis. Ita in proposito vult Augustinus quod æqualitas non sit perfectionis in creaturis siue in vniuerso quia destrueret naturam vniuersi. Et per hoc etiam patet ad probationem minoris, quare &c.

Quæ quantitas sit in Deo.

Pulchrum exemplum.

Vtrum vna persona sit in alia per circumincessionem?

Hoc idem quærit Scotus 1. senten. dist. 19. q. 2.
D Thomas prima parte q. 42. Artic. 5.
Durandus 1 sent. dist. 19. q. 1.
Ricardus 1. sen. dist. 19. q. 1.
Franciscus de May. 1 sent. dist. 20. q. 3.
Bacconitanus 1. sen. dist. 19. q. 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrũ vna persona sit in alia per circumincessionẽ? Et videtur quòd non, quia Aristoteles arguit contra Anaxagora, qui ponebat quodlibet esse in quolibet per hoc quod sequitur confusio ergo similiter si vna persona esset in alia, sequitur confusio in personis, quod est contra illud dictũ Athanasij, neque confundentes personas &c. Præterea, duo indiuisibilia simul posita faciunt vnum indiuisibile. Sed personæ sunt indiuisibiles, ergo si vna esset in alia facerent vnam personam. Præterea quod exit ab alio non est in illo, sed filius exit a patre, ergo non est in patre.

1. Physico. 1. de gene. & 3. meteo. & 1. de anima.

6. Phys. context. 2. et inde

Contra, quando aliqua duo sunt in vno indiuisibili aut ambo faciunt vnum aut vnum est in alio. Sed personæ diuinę sunt in essentia tanquã in aliquo indiuisibili, & non faciunt vnũ, ergo vna persona nõ est in alia. Circa istam quæstionẽ aliquid est certũ, & aliquid est dubium. Certũ est. n. quòd vna persona est in alia sicut patet per auctoritatẽ Saluatoris. Ego in patre, & pater in me est. Et per Augustinũ in lib. de fide ad Petrum. Et per Hilariũ. Et per Ambrosium in secũda epistola ad Corinthios, sic allegat Magister in littera. Sed dubium est de modo quo vna persona est in alia. Et circa hoc duę opiniones. Vna Henrici, qui dicit, quòd aliquid esse in alio, potest intelligi dupliciter. Vno modo quòd sit in alio secundum se totũ. Alio modo quòd sit in alio secundum partẽ, & hoc dupliciter. Nã aliquid potest esse in alio secundũ partem ita, quòd pars illa nihil sit eius in quo est, sicut auis est in laqueo per pedem qui pes nihil est ipsius laquei. Alio modo aliquid est in alio secũdum partẽ ita quòd pars est aliquid eius in quo est, sicut si essent duo corpora monstruosa quæ haberent vnum pedem tantum, tunc vnum corpus esset in alio per aliquid illius corporis in quo est: puta per pedem qui est communis illis corporibus. Ad propositum dicit doctor iste duas conclusiões. Prima est quòd vna persona nõn est in alia secundum se totam. Secunda conclusio, quòd vna persona est in alia secundum partẽ quæ est aliquid vtriusque, puta per essentiam. Prima conclusio probatur sic, quando aliquid est alio primo, tunc quodlibet eius est illo æque primo, sicut si terra est in centro primo, tunc quælibet pars terræ est in centro æque primo, ergo si filius primò secundum se totum est in patre, tunc quodlibet eius æque primo est in patre, & tunc sicut in patre est essentia, ita erit in eo filiatio. Sed pater per essentiam est pater, ergo pater filiatione erit pater, quod est inconueniens. Pręterea, quòd est in alio secundum se totũ continetur, & ambitur, & illud in quo est, ambit, & continet, ergo si vna persona secundum se totã esset in alia, & econuerso, tunc illa persona contineret, & contineretur, & ambiret & ambiretur. Et confirmatur, vbi arguitur de amphora, & vino quòd nihil est in se primo, quia tunc eadẽ esset ratio recipientis,

Ioannes c. 14. c. 1.

3. de trin. in exordio libri.

Henricus in sua summa ar. 1. & quolib. 6. q. 5.

& recepti, & amphora non reciperet vinum ſecundum quòd amphora, ſed ſecundũ quòd vinum,& vinum non reciperetur in amphora ſecundum quòd vinum: ſed ſecundum, quòd amphora. Secunda cõcl. probatur ſic, vbi ponitur fundamentũ relationis, & extremum ibidẽ ponitur relatio. Sed in filio eſt eſſentia quę eſt fundamentũ paternitatis,& filiationis, ergo ibidem eſt paternitas. Vel ſic, vbi eſt fundamentũ relationis, ibidem eſt relatio ſi ponitur extremum, ſed in filio eſt fundamentum relationis paternitatis ad filium,& extremum ibidem eſt pater, ergo. Contra iſtam opinionem arguitur ſic. Primo Quando aliquid eſt in alio ſecundum partem, tunc eſt in illa ſicut competit parti eſſe in eodem, ſicut ſi ego ſum in loco per pedes, & pedes ſunt ibi localiter, ſequitur quod ego ibi ſim localiter, ergo ſi pater eſt in filio per eſſentiam: ſequitur, quòd ſit pater in filio ſicut eſſentia eſt in filio. Sed eſſentia eſt in filio formaliter, ergo pater erit in filio formaliter, quod eſt falſum. Præterea quod cõuenit ſuppoſito inquantum incommunicabile nullo modo conuenit eſſentiæ, ergo econtrario quod conuenit eſſentiæ ratione qua communicabilis nullo modo conuenit ſuppoſito. Sed eſſe in filio cõuenit eſſentiæ ratione qua eſt cõmunicabilis, ergo nullo modo cõuenit ſuppoſito. Ideo eſt alia opinio doctoris noſtri quæ tria declarat. Primo quomodo vna perſona ſit in alia. Ad cuius euidentiã notandum quòd aliquid cõuenit alicui ratione partis ſicut ponit philoſophus, quòd homo ſanatur, quia cor vel pectus ſanatur. Secundo modo aliquid conuenit alicui toti, ita quòd nõ cõuenit alicui eius parti vt præciſe: vt hominẽ eſſe riſibilem. Et homo eſt verum in omnibus corporibus etherogenis ideſt partium diſſimilium. Tertio modo conuenit aliquid alicui cõmuni, ita quòd conuenit cuilibet eius parti ſicut pater de igne, & in corporibus homogeniis, nam totus ignis eſt calidus, & quælibet eius pars eſt calida. Ad propoſitum vna perſona eſt in alia nõ ſicut natura in ſuppoſito, nec ſicut forma in materia, ſed ſicut ſubſiſtens in ſubſiſtente. Subſiſtere autem .i. incommunicabiliter per ſe eſſe cõuenit perſonæ primo. Non autem dicitur de perſona quia præciſe dicitur de relatione vel de eſſentia,& ſic vna perſona

Exemplum de Amphora.

Vide Ricardum in quarto diſtinc. 19. q. 3. bene declarantem.

Opinio Scoti.

5. phyſ. contex. 1.

Quomodo vna perſona ſit in alia ſubſiſtere quend.

est in alia secundum se totam per præsentiam intimitatis, quod probatur per Ambrosium in hymno, totus in verbo pater, & totus in patre filius. Præterea August. Propter vnitatem naturalem totus pater est in filio, & spiritu sancto. Est quoque spiritus sanctus in patre, & filio, nullúsque horum est extra quemlibet ipsorum propter vnitatem diuinæ substantiæ.

In libro de fide ad Petrum cap. 1.

Secundo declarat, quæ est ratio istius inexistentiæ, & dicit, quòd non est essentia præcise, quia tunc pater esset in se, quod est falsum eo modo quo saluator intelligit patrem esse in filio, & econtra. Nam illa inexistentia requirit distinctionem. Pater autem non distinguitur à seipso, ergo isto modo non est a seipso. Secunda ratio illius inexistentiæ non est relatio originis, tum quia relationes originis, non sunt eiusdem rationis, & sic personæ, non essent in se inuicem vniformiter: tum quia dato per impossibile quòd vna persona nō originetur ab alia, adhuc vna esset in alia propter vnitate naturæ, tū quia in creaturis quando pater generat filium est inter eos relatio originis, & tamen pater nō est in suo filio, nec econuerso, quia nō habet identitate naturę. et ideo dicit quod ratio istius inexistentię est essentia, & relatio simul quia sicut distinctio personæ nō fundat similitudinem per se, ita essentia cū relatione est ratio istius inexistentię quãuis essentia sit principalior ratio. Tertio declarat Si iste modus essendi in. possit reduci ad aliquem illorū modorum essendi in quos ponit philosoph. & dicit, quòd non. Cuius ratio est quia in omnibus aliis modis essendi in. est aliqua distinctio in natura, vel totalis, vel partialis. Sed in natura diuina nulla est talis distinctio, ergo illa inexistentia non reducitur ad aliquē istorū modorum. Ad argumentū autē opinionis præcedentis quando dicitur, quòd si aliquid cōpetit alicui primo, cōpetit cuilibet eius parti æque primo patet quòd hoc falsum est quia esse risibile cōpetit homini primo & tamē nō competit cuilibet eius pari æque primo. Ad secundū ita posset argui cōtra eū de continentia ratione partis sed dico quòd inconueniēs est idē continere, & cōtineri qui est per modū essendi in per informatione, sic autē non ponitur vna persona in alia, quia vt dictū est iste modus essendi in. nō

Nota & bene.

4. phys. contex. 23.

reducitur ad aliquem istorũ modorum quos ponit philosop. & sic patet ad quæstionẽ. Ad primũ principale dico, quod non sequitur cõfusio in personis, quia ipse ponebat quodlibet esse in quolibet sicut pars eius, & quod quodlibet poterat fieri a quolibet. Sed persona nõ ponitur sic in persona sicut pars vel aliquid eius, & ideo non sequitur confusio. Ad secundũ negetur philosoph. à quibusdam, quia secundum eos numquã duo indiuisibilia faciũt vnum indiuisibile. Sed de hoc forte alias dicetur. Ideo dico aliter, quod indiuisibile est duplex s. positiuũ, & priuatiuum duo autem indiuisibilia priuatiua si sunt simul, faciunt vnum indiuisibile, duo autem indiuisibilia positiua si sunt simul nunquã faciunt vnum, personæ autem diuinæ non sunt indiuisibiles priuatiue, sed positiue. Ad vltimum dico, quod quando aliquid exit ab alio sic, quod distinguitur natura ab alio non est in eo, sed quando aliquid exit ab aliquo, ita quod habeat eandem naturam in numero cum eo, à quo exit tunc est in eo. Et sic est in proposito, nam filius exit à patre quod habet eandem naturam numero cum patre, quare non valet.

4. Phys. cont. 23.

6. Phys. cont. 2. & inde.

Indiuisibile duplex.

Quomodo filius exeat à patre.

DISTINCTIO XX.

Vtrum tres personæ sint æquales in potentia?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus primo sent. distin. 20. q. 1.
D. Bona. 1. sent. dist. 20. q. 1. art. 1.
Alexander Alensis prima parte. q. 47. membro. 5.
D. Thomas prima parte quæst. 42. Artic. 6.
Ricardus primo sent. dist. 20. q. 1.
Durandus 1. sent. dist. 20. q. 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 20. q. 2.

QVÆSTIO I.

NVNC ostendere restat. Circa istam distinctionem xx. quæritur primo. Vtrum tres personæ sint æquales in potentia? Et videtur quod non, quia non possunt esse plures omnipotentes, ergo nec plures personæ æque potentes. Antecedens patet per Richar. consequentia

2. De trin. c. vl. imo.

probatur: quia ita tenet probatio Richard. quod nõ sunt plures personę æque potentes, sicut non sunt plures personę omnipotentes, ipse enim probat quod nõ sunt duo omnipotentes: quia vnus faceret alium, & ita potest argui in proposito de duabus personis habentib. æqualem potentiam, siue omnipotentiam. Præterea prima causa plus influit super causatum quam causa secunda ex prima propositione de causis. Sed pater est prior filio, ergo plus influit quam filius. Præterea, quod accipit virtutem ab alio nõ habet virtutem ęqualem cũ illo: sed filius accipit virtutem à patre, ergo non habet æqualem potẽtiam cum patre: maior accipitur à Proculo vij. propositione libri sui, qui probat eã sic. Si productũ habet æqualem virtutem cum producente, tunc poterit producere aliud sicut, & ipsum est productum, & sic infinitũ. Contra Aug. loquens de tribus personis, nullus inquit horũ alium præcedit æternitate, aut superat potestate. Circa istam quæstionem sunt tria videnda. Primo ne laboremus in æquiuoco ponitur vna distinctio de potentia. Secundo videbitur si personæ sint æquales in potentia. Tertio ad quid se extendit illa potentia in qua sunt æquales.

Consequentia Richardi fit dist. 2. per duas vias declarata.

In lib. de fide ad Petrum c. 2.

De primo, philosophus dicit quod potentia sumitur multipliciter: quia primo est potentia mathematica sicut in geometria mathematici dicunt, possunt tamen esse in potentia ad lineam, secunda est potentia logica quæ dicit non repugnantiam terminorum, tertio est potentia, quæ est doctrina entiens sicut ponit philosophus, quòd ens diuiditur per actum, & potentiam, & isti tres modi non faciunt ad propositum, quarto modo sumitur potentia pro principio, & hoc dupliciter, quia vno modo sumitur pro principio passiuo, & ista potentia non est ponenda in Deo, quia dicit imperfectionem. Secundo modo sumitur potentia pro principio actiuo, & de ista potentia est hic sermo.

5. Met. cont. 3.

3. Phys. cont. 3.

De secundo articulo dico duas conclusiones. Prima probat quod in Deo est potentia actiua. Secunda, quod personæ diuinæ sunt æquales in ista potentia. Prima cõclusio probatur, tum quia potentia actiua dicit perfectionem simpliciter, & omne tale est ponendum in Deo

tum quia Deus est ens maxime in actu. Sed quod maxime est in actu maxime habet potentiam actiuam, tum quia Commentator dicit, quod formæ quæ sunt in potentia mere sunt in actu in primo motore quod non esset verum nisi in Deo esset potentia actiua. Secunda conclusio probatur per Augustinum lib. 3. contra Maximinum, sicut etiam adducit Magister in litera, primo auctoritate Saluatoris. Omnia inquit quæ patris mei sunt, mea sunt, quod non esset verum, nisi essent æquales in potentia. Tertio sic, aut pater genuit sibi filium æqualem in potentia aut non. Si sic habetur propositum. Si non hoc fuit: quia voluit, & tunc fuit inuidus, aut quia non potuit, & sic fuit impotens. Tertio sic, pater carnalis generaret sibi filium æqualem si posset, ergo multo magis Deus qui est pater potens generat sibi filiũ æqualem in potentia. Ista conclusio potest confirmari aliter sic, pater generando filium communicat filio quicquid habet præter relationes originis. Sed pater habet potentiam, quæ non dicit relationem originis, ergo communicat eam filio.

12. Met. comm. 18.

Cap. 3.

Ioannis c. 16.

Præterea sicut pater communicat filio sapientiam, ita communicat ei potentiam, quia vtrunque dicit perfectionem attributalem. Sed pater communicat filio omnem sapientiam: ergo communicat ei omnem potentiã.

Possibile duobus modis sumitur.

De tertio articulo dico, quod correlatiuum potentiæ actiuæ est possibile, possibile autem accipitur dupliciter, vno modo, vt opponitur impossibili, alio modo vt opponitur ei quod est necessarium, potentia autem diuina non extendit se ad possibile primo modo, quia isto modo possibile est Deum esse, & tamen hoc non est terminus alicuius potentiæ actiuæ, ergo oportet, quod ista potentia actiua aspiciat possibile: secundo modo scilicet vt opponitur necessario ex se. Sed quicquid est in Deo est ex se necessarium, & quicquid est extra Deum est possibile esse, ergo potentia actiua in qua personæ diuinæ sunt æquales se extendit ad omne possibile esse, & sic ad omne quod est extra Deum.

De hoc vide diffusius 7. q. quolibet.

Sed occurrunt hic duo dubia, quia potentia actiua in qua personæ diuinæ sunt æquales ponitur in Deo ad extra. Sed sicut ait Commentator, si talis potentia actiua

Occurrunt duo dubia.

9. Met. cont. 7. vide etiam Scotum 7. q. quolib.

ponitur in Deo ad extra, tunc non erunt agentia secundario in vniuerso, vel si sunt erunt superflua, quod est inconueniens, quia tunc entia non haberent proprias actiones, & per consequens nec proprias essentias. Et subdit, quod qui ponunt hoc non habent cerebrum naturaliter ad bonum aptum. Secundum dubium est: quia quod se habet in ratione finis non se habet in ratione efficientis. Ad primum dicitur, quod posita illa potentia respectu omnis possibilis adhuc agentia secundaria non erunt superflua, quod declaratur à quibusdam per hoc, quod agens primarium & secundarium non concurrunt ad effectum eodem modo. A quibusdam vero declaratur per hoc, quod actio illa partim est à Deo, & partim à creatura, quia actio potest considerari inquantum ens, & sic à Deo, vel inquantum hoc ens, & sic est à creatura. A quibusdam verò declaratur per hoc, quod non est minus potentia infinita diuina, quam essentia, sed propter infinitatem essentiæ diuinæ non potest produci aliquod creatum quando statim illabitur ei essentia diuina, ergo potentia diuina habet illabi cuilibet actioni agentis secundarij. Ad secundum dico secundum sanctos, & philosophos, quod Deus se habet respectu creaturæ in genere triplicis causæ scilicet efficientis, finalis, & exemplaris. Ad primum principale nego consequentiam, nec probatio minoris valet, nam ratio Richardi probat, quod non sunt duo omnipotentes essentialiter distincti, quia haberent duas virtutes distinctas, sed non est sic in proposito, quia personæ diuinæ sunt idem in essentia & habent virtutem actiuam eandem in numero. Ad secundum dico, quod maior habet veritatem quando prima causa & secunda habent aliam, & aliam virtutem actiuam. Quando autem habent eandem virtutem actiuam sicut est in proposito, tunc maior non est vera. Et ob hoc ad tertium. concedo enim quod recipiens virtutem actiuam ab alio non æquatur ei in potentia si recipit virtutem distinctam. Sed quando est eadem virtus numero in recipiente & dante, tunc non oportet. Sed adhuc remanet dubium quod tangit. Pro cuius, quia si est æqualis virtus in procedente, & producto puta in patre, & filio,

Quomodo agentia secũdaria nõ erũt superflua.

Vide Scotum in 2. sent. dist. 1. q. 1. quod Deus respectu creaturæ est causa efficiens, & finalis, causa exemplaris est idem quod causa efficiẽs & formalis vt extrinsecus perficiẽs. Propositione prima de causis c. 4. & 2. met. com. 2.

quæ est causa, quod pater potest generare & filius non. Ad hoc fuit responsum supra, quia suppositum recipiens formam per productionem adæquatam illi formæ non potest per illam formam producere, filius autem recipit esse per productionem adæquatam ei, ideo non potest generare. *Dist. 2.*

Vtrum potentia generandi cadat sub omnipotentia?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 20. Aegidius lib. 3. dist. 20. q. 2.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum potentia generandi cadat sub omnipotentia? Videtur quod sic: quia tantum affirmat affirmatio quantum negat negatio, sed nulla potentia excludit potentiam generandi, ergo omnipotentia includit potentiam generandi.

Præterea, illa potentia cadit sub omni potentia, qua sublata non remanet pater omnipotens, sed sublata potentia generandi pater non est omnipotens, ergo probatio minoris per Augustinum contra Maximinum. *Lib. 3. c. 3.* Si pater non posset generare filium non esset omnipotens.

Præterea, omniscientia includit scientiam generandi, ergo omnipotentia includit potentiam generandi. Contra si potentia generandi cadit sub omnipotentia, ergo filius non est omnipotens, quia non potest generare. Circa istam quæstionem sunt tres articuli, quia primo recitabitur opinio falsa, secundo opinio vera, tertio dicetur ad vnum dubium.

Quantum ad primum est opinio Ægidij, qui dicit, quod potentia generandi cadit sub omnipotentia patris, & non sub omnipotentia filij, quod declaratur primo sic. *Lib. 1. dist. 20. q. 2.* Omnipotentia est ad illud, quod non includit contradictionem: sed patrem generare non includit contradictionem, filium autem generare includit contradictionem, ergo potentia generandi est sub omnipotentia patris, & non sub omnipotentia filij. Præterea ali-

ter est loquendum de actionibus immanentibus, aliter de actionibus transeuntibus extra, nã possibilitas actionis transeuntis iudicatur ex ratione actionis in se, & in termino eius, possibilitas autem actionis immanentis iudicatur ex istis, & cum hoc ex compossibilitate eius ad suppositum. Sed potentia generandi est compossibilis patri, & non filio, ergo spectat ad omnipotentiam patris, & non ad omnipotentiam filij.

Vide Scotum in 1. dist. 30. q. vnica, & 2. q. quolib. quòd obiectũ omnipotentiæ est ens causabile non ens producibile.

De secundo articulo dico istam opinionem esse falsam, & teneo oppositum, scilicet, quòd potentia generandi non cadit sub omnipotentia, quod probo. Primo sic. Generare præcisè per se sumptum, aut est aliquid ad quod nata est illa potentia, aut est aliquid ad quod non est nata esse illa potentia. Si primo modo ergo non habens illam potentiam non est omnipotens, & sic filius non est omnipotens. Si secundo modo, ergo non spectat ad omnipotentiam patris.

Præterea, secundum sanctos eadem est omnipotentia numero in patre, & filio, sed in filio non est potentia generandi, ergo potentia generandi non cadit sub omnipotentia.

Præterea, potentia propriè dicta est, quæ non est ad aliud: sed potentia generandi est ad aliud, quia ad generare, & generatio est relatio, ergo.

Præterea, potentia propriè dicta, quæ cadit sub omnipotentia est ad terminum possibilem, non ad terminum necessarium: sed nulla persona diuina est possibilis, immo necessaria, ergo potentia generandi, quæ est ad personam non cadit sub omnipotentia. Ex ista ratione patet ad motiua præcedentis opinionis cũ dicitur, quòd omnipotentia est ad illud, quod non includit contradictionem, concedo, si iste terminus includit potentialitatem, quod non est in proposito cum quælibet persona sit ens necessarium. Et eodem modo dico ad secundum.

Quomodo sit vera: quod potentia generandi cadet sub omnipotentia.

De tertio articulo occurrit vnum dubium, quomodo potentia generandi dicatur potentia, cum non sit respectu alicuius possibilis secundum prædictam opinionem. Ad hoc respõdetur tripliciter. Vno modo quod de virtute sermonis ista non est vera potentia generandi cadit sub omnipotentia, est tamen vera secundum

vsum loquendi sanctorum. Secundo modo dico, quòd potentia habet pro correlatiuo possibile, vt opponitur necessario, sed possibile potest accipi dupliciter. Vno modo, vt opponitur necessario ex se. Alio modo magis largè, vt opponitur necessario a se. Primo modo potentia generandi non dicitur potentia. Sed secundo modo sic. sed vt est ad possibile, quod opponitur necessario à se. *Author sequitur viam Scoti.*

Tertio modo dicitur secundum viam Scoti, quòd potentia actiua in creaturis est perfectionis, possibile autẽ sibi correspondens dicit imperfectionem, & quia quod est perfectionis in creaturis potest transferri ad diuina, ideo potentia generandi transfertur in diuinis sub ratione potentiæ actiuæ: sed non ponitur suum correlatiuum, scilicet possibile, vt dicit imperfectionem, sed sub ratione principii, & sic potentia generandi est ad filium tanquam ad principium. Ad primum principale dicũt aliqui, quòd maior est falsa, quia maioris latitudinis est negatio quam affirmatio, quia plus negat non homo quam ponat homo. Aliter potest dici & melius secundum viam Varronis, quòd maior est vera si in affirmatione, & negatione accipiatur vere dici de omni, & dici de nullo eo modo quo ponit philosophus primo priorum scilicet, quod dici de omni est, quando nihil est summere sub subiecto de quo non dicatur prædicatum sed sic non est in proposito. Ad secundũ, dico quod Augustinus arguit contra Maximinũ, qui ponebat filium Dei esse creaturam, hoc autem posito bene sequitur, quòd si pater non posset generare filium, quod non esset omnipotens. Aliter dicitur, quòd argumentum Augustini tenet gratia materiæ, quia ex hoc sequitur quòd pater non haberet naturam diuinam quæ est communicabilis, & sic non esset omnipotens. Ad vltimum dico quòd non est simile de omni scientia, & de omnipotentia: quia omni scientia respicit pro obiecto ens necessarium, & ens possibile, omnipotentia autem respicit pro obiecto ens possibile tantum.

Opinio Varronis præsenti dist.

Maximinus fuit de secta Arrii.

DISTINCTIO XXI.

Vtrum illa propositio sit vera, Solus pater est Deus?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist. 21. q. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 60. membro 3. artic. 3.
D. Thomas prima parte, quæstio. 31. Artic. 4.
Ricardus 1. sent. distinct. 21. q. 3.
Durandus primo sent dist. 21 q. 1.
Franciscus de Mayronis dist. 21. q. 1.

QVAESTIO I.

Hic oritur quæstio. Circa distinctionem xxj. quæritur. Vtrum illa propositio sit vera. Solus pater est Deus Et videtur quòd sic quia solus Deus qui est pater est Deus, ergo solus pater est Deus, antecedens probatur sic. Solus Deus qui est pater est deitas; sed deitas est Deus, ergo solus Deus qui est Deus pater est Deus, consequentia probatur quia sequitur solū animal quod est homo currit, ergo solus homo currit, ergo similiter tenet hic. Contra est Augustinus. *6. de Trinit. cap. 8.* In ista quæstione sunt tria videnda: Nam quia hic ponitur vnus terminus relatiuus, scilicet pater, ideo oportet primo videre si vnum relatiuum est de primario conceptu alterius. Secundo: quia hic ponitur dictio exclusiua, scilicet solus, ideo oportet videre si dictio addita vni relatiuo excludat aliud. Tertio oportet videre de principali quæsito.

De primo articulo est opinio Ægidii qui dicit, quòd *Lib. 1. distin. 21.* vnum relatiuum non est de conceptu primario alterius, sed de secundario quod probat sic; primo quado aliquid est de conceptu primario alterius, si immediate additur illi facit nugationem, vt si dicitur homo animal, est nugatio quia animal est de conceptu primario hominis, ergo si relatiuum est de conceptu primario relatiui, tunc dicendo pater filii, vel dupli in dimidii esset nugatio quod est inconueniens. Præterea quę differunt realiter realitate opposita, vnum non est de conceptu primario alterius sed correlatiua sunt huiusmodi ergo.

Præterea nihil est de conceptu primario alicuius nisi sit de intrinseca eius ratione: sed relatiuum non est de

intrinseca eius ratione correlatiui, ergo vnum est de conceptu primario alterius. Contra istam opinionem obiicitur sic, illud cuius principalis conceptus est ad aliquid, illud in suo primario conceptu includit aliud, quia ponitur in eius diffinitione, vt patet in prædicamentis, ergo vnum relatiuum in suo primario conceptu includit correlatiuum. Præterea illud includitur in primario conceptu alterius sine quo non potest intelligi, sed relatiuum inquantum relatiuum non potest intelligi sine correlatiuo, ergo in primario conceptu includit correlatiuum. *Cap. de relatione.*

Præterea accipio paternitatem in suo primario conceptu, vel includit entitatem ad se, vel ad aliud, si includit entitatem in primario cõceptu ad aliud habetur propositum, si autem includit entitatem ad se, ergo est entitas absoluta non relatiua, quod est falsum. Præterea, quæ sunt simul natura, & simul intellectu, vnum est primario conceptu alterius: sed relatiua sunt huiusmodi per phil. in prædicamentis. ergo vnum relatiuum est de primario conceptu alterius. Conclusionem istarum rationum teneo. Ad cuius euidẽtiam est notandum, quòd aliquid esse de primario cõceptu alterius est dupliciter, quia vel vt idem, sicut animal est de conceptu hominis primario, vel vt aliud: & illo modo vnũ relatiuum est de primario conceptu alterius. Et per hoc patet ad rationes primæ opinionis. Ad primum cum dicitur quãdo aliquid est de primario conceptu alterius additum isti facit nugationem, concedo, quando est de conceptu eius, vt idem, sed quando est de conceptu eius, vt aliud, sicut de relatiuis non est verum. *Aliquid esse de primario conceptu alterius est duobus modis.*

Ad secundum dico, quòd maior est vera in his quæ distinguuntur realiter realitate absoluta: sed non est vera in his quæ distinguuntur realitate relatiua.

Ad tertium dico eodem modo, quòd maior est vera in absolutis, non in relatiuis.

De secundo articulo sunt tres modi dicendi. Vnus antiquus dicens, quòd dictio exclusiua addita vni relatiuorum non excludit alterũ: quia apostolus ponit quòd solus pater habet immortalitatẽ, & tamẽ non excluditur filius. Præterea saluator dicit, nemo nouit filiũ nisi pa- *Vide Bargiũ præsenti distinct.*

ter,& tamen non excluditur filius,quia etiam filius cognoſcit ſe.

Contra iſtud arguitur ſic,principium & principiatum ſunt relatiua,ſed dictio excluſiua addita principio excludit principiatum, ergo probatio minoris ex primo phyſicorum: vbi dicit philoſophus, quod ſi principium tantum eſt principiatum non eſt.

Præterea ſecundo elencorum dicitur, quod ſolum idem eſt, quòd non cum alio. Sed nec auctoritates concludunt pro prima opinione: nam in diuinis aliqua ſunt propria aliqua appropriata:& cum dicitur ſolus pater habet immortalitatem,non fit excluſio immortalitatis:ſed fit excluſio appropriationis: quòd pater habet immortalitatem appropriate eo,quod habet eam ab alio: filius autem, & ſpiritus ſanctus habent eam à patre,ſicut & eſſentiam. Secundus modus dicẽdi eſt Egidii vbi ſupra quòd ſi vnum relatiuum eſſet de conceptu primario alterius dictio excluſiua addita vni non excludet alterum relatiuum verum eſt. Sed quia relatiuum eſt de ſecundario conceptu correlatiui, ideo dictio excluſiua addita vni excludit alterum. Hoc confirmatur ſic,dictio excluſiua addita alicui non excludit illud quod eſt de principali eius conceptu: quia non ſequitur eſt ſolus homo, ergo non eſt animal,ergo ſi vnum relatiuum eſt de principali conceptu alterius, tunc dictio excluſiua addita vni non excludit alterum. Præterea ſi vnum relatiuum eſſet de principali conceptu alterius, & dictio excluſiua addita vni neceſſario excluderet alterum, tunc eodem modo dictio excluſiua addita toti excluderet partem, quòd eſt falſum: quia non ſequitur, ſola domus eſt, ergo paries non eſt.

Lib.1. diſt. 21.

Vnum correlatiuum non eſt de conceptu quidditatiuo alterius.

Vide Scotum in vniuerſalibus q.15.& in prædicamẽtis q. 25

Tertius modus dicendi eſt quem teneo quòd quantumcunque vnum relatiuum ſit de primario conceptu alterius, vt patet in præcedenti articulo, adhuc ſi dictio excluſiua additur vni relatiuo excludit alterum, nam vt dicebatur ſupra vnum relatiuum eſt de conceptu primario alterius, aliquando non,vt idem ſed vt aliud. Tunc arguitur ſic, quando dictio excluſiua additur alicui vt diſtinguatur ab alio facit excluſionem circa illud, ſed dictio excluſiua additur relatiuo vt diſtinguatur ab alio

relatiuo, ergo. Præterea dictio exclusiua addita alicui vt habet oppositionem ad aliud facit exclusionem circa illud, sed dictio exclusiua additur relatiuo vt habet oppositionem ad aliud relatiuum, ergo excludit illud relatiuum.

Ad primum præcedentis opinionis patet ex dictis: nã dictio exclusiua addita alicui nõ excludit illud quod est de primario conceptu eius vt idem, sicut ponebatur exemplum de homine, & de animali, sed bene excludit illud quod est de eius primario conceptu vt aliud, vt sicut ponuntur relatiua.

Ad secundum dico, quòd non valet, quia non est simile de parte, & de toto, & de relatiuis adinuicem, quia pars vt est in toto non est aliud à toto. Relatiuum autẽ est à suo correlatiuo.

De tertio articulo dico, quòd ista propositio, solus pater est Deus, non est vera.

Ad cuius euidentiam præmitto tres regulas de dictionibus exclusiuis, & ex illis probabitur intẽtum tripliciter. Prima regula est ista, quòd exclusiua affirmatiua infert vniuersalem affirmatiuam de terminis transpositis. Exemplum huius cum dicitur, solus sortes currit, infert istam, omne currens est sortes. *Exemplum.*

Secũda regula est, quòd exclusiua affirmatiua de predicato finito infert vniuersalem negatiuam de prædicato infinito Exemplum huius cum dicitur, solus sortes currit, infert istam, nullus non sortes currit, vel istam, nullus alius à sorte currit.

Tertia regula, quòd exclusiua affirmatiua habet duas propositiones exponentes quarum vna est affirmatiua, altera negatiua, & vbi aliqua illarum exponentium est falsa, sequitur, quòd exposita eius sit falsa. Exemplum huius cum dicitur solus sortes currit, habet vnam exponentem affirmatiuam scilicet sortes currit, & aliam negatiuam scilicet nullus alius à sorte currit, & vbi aliqua istarum est falsa, sequitur, quòd exposita sit falsa. *Exemplum.*

Ex prima regula probabitur falsitas huius propositionis solus pater est Deus: sic exclusiua affirmatiua infert vniuersalem affirmatiuam de terminis transpositis. Sed cum dicitur solus pater est Deus, illa est exclusiua af- *Ex prima regula probatur.*

firmatiua, ergo infert vniuersalem affirmatiuam de terminis transpositis, puta illam, omnis Deus est pater, sed illa est falsa, nam filius est Deus & tamen non est pater, ergo falsa est ista solus pater est Deus.

Ex secunda regula probatur.

Ex secunda regula probatur sic, exclusiua affirmatiua infert vniuersalem negatiuam, sed solus pater est Deus, est exclusiua affirmatiua, ergo infert vniuersalem negatiuam, puta nullus alius à patre est Deus, sed ista est falsa, ergo & illa.

Ex tertia regula probatur sic. Exclusiua affirmatiua habet duas exponentes, & vbi vna illarum est falsa, exposita est falsa, ergo ista solus pater est Deus habet duas exponentes vnam affirmatiuam, scilicet pater est Deus, & aliam negatiuam scilicet nullus à patre est Deus ergo vbi aliqua istarum est falsa exposita erit falsa, sed in proposito ista exponens est falsa scilicet nullus ālius à patre est Deus, ergo exposita est falsa scilicet solus pater est Deus.

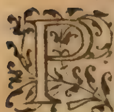
Ad argumentū principale dico, quod antecedens potest accipi, vel in sensu diuisionis, & tunc est vera, isto modo solus Deus qui est pater est Deus pater, vel in sensu compositionis, & tunc est falsa &c.

DISTINCTIO XXII.

Vtrum Deus sit nominabilis à nobis?

Hec idem quæsitum mouet Scotus primo sentent. distinc. 22. *q.* 1.
D. Bonauentura primo senten. distinc. 22 *q.* 1. *Articulo* 1.
Alexander Alensis prima parte q. 48. *membro* 1.
D. Thomas prima parte. quæst. 13. *Articul.* 1.
Ricardus primo sententiarum. distinc. 22. *quæstio* 1.
Durandus primo sententiarum distinctio 22. *quæstio* 1.
Franciscus de Maironis primo sentētiarum distinctio. 22. *q.* 1.

QVÆSTIO I.


OST prædicta. Circa distinctionẽ xxii. quæritur. Vtrum Deus sit nominabilis à nobis? Videtur, quòd non, quia quod est ineffabile est innominabile. sed Deus est ineffabilis secundũ sanctos, ergo etiã est innominabilis. Præterea, quod est incognitum est innominabile, sed Deus est incognitus, cum sit infinitus, ergo est innominabilis. Contra. Exodi, dicitur, dominus vir Pugnator omnipotens nomen eius. Ex ista quæstione supponũt aliqui, quòd vnum quodque sit nominabile sicut est cognoscibile. Ideo primo videndũ quomodo Deus est à nobis cognoscibilis, sed de hoc dictum est supra dist. iij. quere ibidẽ. Nũc autẽ declarabo si Deus est nominabilis à nobis. Et sunt hic duo articuli secũdũ duas opiniones.

Cap. 15.

Vna est Henrici in summa qui dicit, quòd nomẽ vocale debet esse simbolum inter loquentem, & illum cui loquitur, ita quòd sit notum vtrique nomẽ illud esse impositum ad significandum rem istã. Sed diuina natura est nota solo intellectui diuino quantũ ad rationem infinitatis vel immẽsitatis, ergo diuina natura siue Deus à solo Deo proprio nomine nominari potest. Vlterius dicit, quòd vnumquodque potest nominari sicut est cognitũ, & visum, & beati siue comprehensores vidẽt, & cognoscũt Deum: ideo poterũt eũ nominare proprio nomine siue illud sit impositũ à Deo, siue à sanctis. Tertio dicit, quòd quia viatores non cognoscunt Deum naturaliter distincte. ideo non possunt eũ distinc. nominare eo modo nominant ipsum quo ipsum cognoscunt. Sed cognoscunt eũ in vniuersali, & non distincte. ideo possunt vniuersaliter eum nominare nõ quidem in vniuersali vniuoco: quia nihil est vniuocum Deo, & creaturæ.

Henricus in summa artic. 22. q. 1. & 3. & quolib. 5. q. 1.

Quære D. Thomam, & Egidium.

Alia est opinio doctoris nostri qui primo præmittit, quòd aliquid nominari ab aliquo contingit dupliciter, vel nomen ei imponendo, vel nomine imposito vtẽdo, Et quilibet istorum modorum dicitur dupliciter: quia potest aliquis nomina imponere perfecte vel imperfecte. Similiter potest aliquis vti nomine perfecte, vel imperfecte. Perfecte sicut homines vtuntur quibusdam nominibus. Imperfecte, sicut aues, doctéque aliquando loquuntur. Secundo præmittit quòd aliquis po-

Opinio Scoti.

Aliquid nominari ab aliquo contingit duobusmodis.

test vti aliquo nomine quadrupliciter. Primo enim vtitur aliquis nomine, vt est res talis. Secundo vtitur aliquis nomine pro signo ad placitum non habendo conceptum signati. sed tantum scit, quòd est nomen significatiuum sicut aliquis latinus diceret hebret quod nullatenus intelligeret. Tertio vtitur aliquis nomine pro signo habendo conceptum signati tantum in vniuersali. Quarto vtitur aliquis nomine pro signo expressiuo conceptus distincte, & in particulari. Ad propositum dicit, quod tribus primis modis Deus sit nominabilis à nobis. Quarto autem modo non. Et quod tribus primis modis Deus sit à nobis nominabilis, probat sic. Si Deus non esset nominabilis à nobis hoc esset pro tanto, quòd non habetur conceptus distinctus de Deo, sed illud non impedit quin Deus sit nominabilis à nobis, ergo probatio minoris, aliquid potest nominari puta substantia, quæ tamen distincte non concipitur à nobis pro statu isto, cuius ratio est. Quia omne illud cuius præsentia est naturaliter cognoscibilis eius etiam absentia est naturaliter cognoscibilis, ergo si substantia est naturaliter cognoscibilis pro statu isto, sequitur, quòd ex puris naturalibus possemus cognoscere substãstiam panis in corpore Christi, quod est falsum. Ad primum principale cum dicitur, quod est ineffabile, cõcedo de quarto modo nominationis, quo Deus non est nominabilis à nobis naturaliter vt dictum est. Ad secundum patet supra, quomodo Deus est à nobis cognoscibilis, & quomodo non, quia ibi declaratum est, quòd pro statu isto possumus cognoscere Deum affirmatiuè. & sub conceptu quidditatiuo, & inter alios conceptus perfectos possumus habere de Deo conceptum entis infiniti.

Tribus modis Deus est nominabilis à nobis.

Distinct. 3.

DISTINCTIO XXIII.

Vtrum nomen personæ sit nomen primæ, vel secundæ intentionis?

Hoc idem quærit Scotus 1. *sent. distin.* 23. *q.* 1.
Franciscus de Mayronis 1. *sent. dist.* 24. *q.* 2.
Bacconitanus primo sent. dist. 24. *q.* 1.

QVÆSTIO I.

PRAEDICTIS adiiciendum est. Circa istam distinctionem xxiij. quæritur primo. Vtrum nomen personæ sit nomen primæ, vel secundæ intentionis? Et videtur, quòd non sit nomen primæ intentionis: quia nihil primę intentionis plurificatur in diuinis, sed persona plurificatur, ergo non est nomen primæ intentionis. Præterea sicut indiuiduum se habet in omni natura, ita persona in natura intellectuali, sed indiuiduum est nomen secũdæ intentionis, ergo & persona. Probatio minoris, indiuiduum, & vniuersale sunt opposita: quia habẽt fieri circa idem, sed vniuersale dicit secundum intentionem, ergo & indiuiduum. Præterea negatio non est nomen primæ intẽtionis sed persona dicit negationẽ: quia dicit incommunicabilitatẽ, ergo non dicit primã intentionẽ.

Contra secunda intentio non est per se terminus realis productionis, ergo persona non est secunda intentio.

Præterea secunda intentio non adoratur: sed persona adoratur, ergo. Præterea trinitas non consistit in cõceptibus sicut sunt secundæ intentiones, sed trinitas cõsistit in personis, ergo persona nõ dicit intentionem secundam. Circa istam quæstionem sunt duo videnda. Primo quod importetur per nomen primæ, vel secundæ intentionis. Secundo principale quæsitum. *Res habet duplex esse.*

De primo quantum ad præsens spectat, dico, quòd res habet duplex esse, quia habet esse in anima, vt cognitũ in cognoscente, & habet esse extra animam, vt esse reale, primo res est secunda intentio, & nomẽ sibi impositum dicitur nomen secundæ intentionis. Sed res secundo modo dicta, secundum quòd habet esse extra animam est 1. intentio, & eius nomẽ dicitur nomẽ 1. intentionis.

Circa secundum articulum sunt opiniones, vna Varronis, quòd persona est nomẽ secundæ intentionis. Rationes autem ad hoc positæ sunt ad primam partem quęstionis. Notant autẽ aliqui istius opinionis, quòd licet persona dicat aliquid secundæ intentionis, tamen non dicit illud in abstracto, sed in cõcreto, & ideo potest prę- *Libro primo dist. præsenti.* *Vide etiam Egidium, & Henricum.*

9. Met.cont. 7. vide etiam Scotum 7. q. quolib.

ponitur in Deo ad extra, tunc non erunt agentia secundario in vniuerso, vel si sunt erunt superflua, quod est inconueniens, quia tunc entia non haberent proprias actiones, & per consequens nec proprias essentias. Et subdit, quod qui ponunt hoc non habent cerebrum naturaliter ad bonum aptum. Secundum dubium est: quia quod se habet in ratione finis non se habet in ratione efficientis. Ad primum dicitur, quod posita illa potentia respectu omnis possibilis adhuc agentia secundaria non erunt superflua, quod declaratur à quibusdam per hoc, quod agens primarium & secundarium non concurrunt ad effectum eodem modo. A quibusdam vero declaratur per hoc, quod actio illa partim est à Deo, & partim à creatura, quia actio potest considerari inquantum ens, & sic à Deo, vel inquantum hoc ens, & sic est à creatura. A quibusdam verò declaratur per hoc, quod non est minus potentia infinita diuina, quam essentia, sed propter infinitatem essentiæ diuinæ non potest produci aliquod creatum quando statim illabitur ei essentia diuina, ergo potentia diuina habet illabi cuilibet actioni agentis secundarij. Ad secundum dico secundum sanctos, & philosophos, quod Deus se habet respectu creaturæ in genere triplicis causæ scilicet efficientis, finalis, & exemplaris. Ad primum principale nego consequentiam, nec probatio minoris valet, nam ratio Richardi probat, quod non sunt duo omnipotentes essentialiter distincti, quia haberent duas virtutes distinctas, sed non est sic in proposito, quia personæ diuinæ sunt idem in essentia & habent virtutem actiuam eandem in numero. Ad secundum dico, quod maior habet veritatem quando prima causa & secunda habent aliam, & aliam virtutem actiuam. Quando autem habent eandem virtutem actiuam sicut est in proposito, tunc maior non est vera. Et ob hoc ad tertium. concedo enim quod recipiens virtutem actiuam ab alio non æquatur ei in potentia si recipit virtutem distinctam. Sed quando est eadem virtus numero in recipiente & dante, tunc non oportet. Sed adhuc remanet dubium quod tangit. Pro cuius, quia si est æqualis virtus in procedente, & producto puta in patre, & filio,

Quomodo agentia secũdaria nõ erũt superflua.

Vide Scotum in 2. sent. dist. 1. q. 1. quod Deus respectu creaturæ est causa efficiens, & finalis, causa exemplaris est idem quod causa efficiẽs & formalis vt extrinsecus perficiẽs. Propositione prima de causis c. 4. & 2. met. com. 2.

quæ est causa, quod pater potest generare & filius non. Ad hoc fuit responsum supra, quia suppositum recipiens formam per productionem adæquatam illi formæ non potest per illam formam producere, filius autem recipit esse per productionem adæquatam ei, ideo non potest generare. *Dist. 2.*

Vtrum potentia generandi cadat sub omnipotentia?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 20.
Aegidius lib. 3. dist. 20. q 2.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum potentia generandi cadat sub omnipotentia? Videtur quod sic: quia tantum affirmat affirmatio quantum negat negatio, sed nulla potentia excludit potentiam generandi, ergo omnipotentia includit potentiam generandi.

Præterea, illa potentia cadit sub omni potentia, qua sublata non remanet pater omnipotens, sed sublata potentia generandi pater non est omnipotens, ergo probatio minoris per Augustinum contra Maximinum. Si pater non posset generare filium non esset omnipotens. *Lib. 3. c. 3.*

Præterea, omniscientia includit scientiam generandi, ergo omnipotentia includit potentiam generandi. Contra si potentia generandi cadit sub omnipotentia, ergo filius non est omnipotens, quia non potest generare. Circa istam quæstionem sunt tres articuli, quia primo recitabitur opinio falsa, secundo opinio vera, tertio dicetur ad vnum dubium.

Quantum ad primum est opinio Ægidij, qui dicit, quod potentia generandi cadit sub omnipotentia patris, & non sub omnipotentia filij, quod declaratur primo sic. Omnipotentia est ad illud, quod non includit contradictionem: sed patrem generare non includit contradictionem, filium autem generare includit contradictionem, ergo potentia generandi est sub omnipotentia patris, & non sub omnipotentia filij. Præterea ali- *Lib. 1. dist. 20. q. 2.*

ter est loquendum de actionibus immanentibus, aliter de actionibus transeuntibus extra, nã possibilitas actionis transeuntis iudicatur ex ratione actionis in se, & in termino eius, possibilitas autem actionis immanentis iudicatur ex istis, & cum hoc ex compossibilitate eius ad suppositum. Sed potentia generandi est compossibilis patri,& non filio,ergo spectat ad omnipotentiam patris, & non ad omnipotentiam filij.

Vide Scotum in 1. dist. 30. q. vnica, & 2. q. quolib. quòd obiectũ omnipotentiæ est ens causabile non ens producibile.

De secundo articulo dico istam opinionem esse falsam, & teneo oppositum, scilicet, quòd potentia generandi non cadit sub omnipotentia, quod probo. Primo sic. Generare præcisè per se sumptum, aut est aliquid ad quod nata est illa potentia, aut est aliquid ad quod non est nata esse illa potentia. Si primo modo ergo non habens illam potentiam non est omnipotens, & sic filius non est omnipotens. Si secundo modo, ergo non spectat ad omnipotentiam patris.

Præterea, secundum sanctos eadem est omnipotentia numero in patre, & filio, sed in filio non est potentia generandi, ergo potentia generandi non cadit sub omnipotentia.

Præterea, potentia propriè dicta est, quæ non est ad aliud: sed potentia generandi est ad aliud, quia ad generare, & generatio est relatio, ergo.

Præterea, potentia propriè dicta, quæ cadit sub omnipotentia est ad terminum possibilem, non ad terminum necessarium: sed nulla persona diuina est possibilis, immo necessaria, ergo potentia generandi, quæ est ad personam non cadit sub omnipotentia. Ex ista ratione patet ad motiua præcedentis opinionis cũ dicitur, quòd omnipotentia est ad illud, quod non includit contradictionem, concedo, si iste terminus includit potentialitatem, quod non est in proposito cum quælibet persona sit ens necessarium. Et eodem modo dico ad secundum.

Quomodo sit vera: quod potentia generandi cadet sub omnipotentia.

De tertio articulo occurrit vnum dubium, quomodo potentia generandi dicatur potentia, cum non sit respectu alicuius possibilis secundum prædictam opinionem. Ad hoc respõdetur tripliciter. Vno modo quod de virtute sermonis ista non est vera potentia generandi cadit sub omnipotentia; est tamen vera secundum

vsum loquendi sanctorum. Secundo modo dico, quòd potentia habet pro correlatiuo possibile, vt opponitur necessario, sed possibile potest accipi dupliciter. Vno modo, vt opponitur necessario ex se. Alio modo magis largè, vt opponitur necessario a se. Primo modo potentia generandi non dicitur potentia. Sed secundo modo sic. sed vt est ad possibile, quod opponitur necessario à se.

Author sequitur viam Scoti.

Tertio modo dicitur secundum viam Scoti, quòd potentia actiua in creaturis est perfectionis, possibile autē sibi correspondens dicit imperfectionem, & quia quod est perfectionis in creaturis potest transferri ad diuina, ideo potentia generandi transfertur in diuinis sub ratione potentiæ actiuæ: sed non ponitur suum correlatiuum, scilicet possibile, vt dicit imperfectionem, sed sub ratione principii, & sic potentia generandi est ad filium tanquam ad principium. Ad primum principale dicūt aliqui, quòd maior est falsa, quia maioris latitudinis est negatio quam affirmatio, quia plus negat non homo quam ponat homo. Aliter potest dici & melius secundum viam Varronis, quòd maior est vera si in affirmatione, & negatione accipiatur vere dici de omni, & dici de nullo eo modo quo ponit philosophus primo priorum scilicet, quod dici de omni est, quando nihil est summere sub subiecto de quo non dicatur prædicatum sed sic non est in proposito. Ad secundū, dico quod Augustinus arguit contra Maximinū, qui ponebat filium Dei esse creaturam, hoc autem posito bene sequitur, quòd si pater non posset generare filium, quod non esset omnipotens. Aliter dicitur, quòd argumentum Augustini tenet gratia materiæ, quia ex hoc sequitur quòd pater non haberet naturam diuinam quæ est communicabilis, & sic non esset omnipotens. Ad vltimum dico quòd non est simile de omni scientia, & de omnipotentia: quia omni scientia respicit pro obiecto ens necessarium, & ens possibile, omnipotentia autem respicit pro obiecto ens possibile tantum.

Opinio Varronis præsenti dist.

Maximinus fuit de secta Arrii.

DISTINCTIO XXI.

Vtrum illa propositio sit vera, Solus pater est Deus?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist. 21. q. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 60. membro 3. artic. 3.
D. Thomas prima parte, quæstio. 31. Artic. 4.
Ricardus 1 sent. distinct. 21. q. 3.
Durandus primo sent dist. 21 q 1.
Franciscus de Mayronis dist. 21. q. 1.

QVAESTIO I.

Hic oritur quæstio. Circa distinctionem xxj. quæritur. Vtrum illa propositio sit vera. Solus pater est Deus Et videtur quòd sic quia solus Deus qui est pater est Deus, ergo solus pater est Deus, antecedens probatur sic. Solus Deus qui est pater est deitas, sed deitas est Deus, ergo solus Deus qui est Deus pater est Deus, consequẽtia probatur quia sequitur solũ animal quod est homo currit, ergo solus homo currit, ergo similiter tenet hic. Contra est Augustinus. *6. de Trinit. cap. 8.* In ista quæstione sunt tria videnda: Nam quia hic ponitur vnus terminus relatiuus, scilicet pater, ideo oportet primo videre si vnum relatiuum est de primario conceptu alterius. Secundo: quia hic ponitur dictio exclusiua, scilicet solus, ideo oportet videre si dictio addita vni relatiuo excludat aliud, Tertio oportet videre de principali quæsito.

De primo articulo est opinio Ægidii qui dicit, quòd vnum relatiuum non est de conceptu primario alterius, *Lib. 1. distin. 21.* sed de secundario quod probat sic: primo quado aliquid est de conceptu primario alterius, si immediate additur illi facit nugationem, vt si dicitur homo animal, est nugatio quia animal est de conceptu primario hominis, ergo si relatiuum est de conceptu primario relatiui, tunc dicendo, pater filii, vel duplum dimidii esset nugatio quod est inconueniens. Præterea, quę differunt realiter realitate opposita, vnum non est de conceptu primario alterius sed correlatiua sunt huiusmodi ergo.

Præterea nihil est de conceptu primario alicuius nisi sit de intrinseca eius ratione: sed relatiuum non est de

intrinſeca eius ratione correlatiui, ergo vnum eſt de conceptu primario alterius. Contra iſtam opinionem obiicitur ſic, illud cuius principalis conceptus eſt ad aliquid, illud in ſuo primario conceptu includit aliud, quia ponitur in eius diffinitione, vt patet in prædicamentis, ergo vnum relatiuum in ſuo primario conceptu includit correlatiuum. Præterea illud includitur in primario conceptu alterius ſine quo non poteſt intelligi, ſed relatiuum inquantum relatiuum non poteſt intelligi ſine correlatiuo, ergo in primario conceptu includit correlatiuum. *Cap. de relatione.*

Præterea accipio paternitatem in ſuo primario conceptu, vel includit entitatem ad ſe, vel ad aliud, ſi includit entitatem in primario cõceptu ad aliud habetur propoſitum, ſi autem includit entitatem ad ſe, ergo eſt entitas abſoluta non relatiua, quod eſt falſum. Præterea, quæ ſunt ſimul natura, & ſimul intellectu, vnum eſt primario conceptu alterius: ſed relatiua ſunt huiuſmodi per phil. in prædicamentis. ergo vnum relatiuum eſt de primario conceptu alterius. Concluſionem iſtarum rationum teneo. Ad cuius euidẽtiam eſt notandum, quòd aliquid eſſe de primario cõceptu alterius eſt dupliciter, quia vel vt idem, ſicut animal eſt de conceptu hominis primario, vel vt aliud: & illo modo vnũ relatiuum eſt de primario conceptu alterius. Et per hoc patet ad rationes primæ opinionis. Ad primum cum dicitur quãdo aliquid eſt de primario conceptu alterius additum iſti facit nugationem, concedo, quando eſt de conceptu eius, vt idem, ſed quando eſt de conceptu eius, vt aliud, ſicut de relatiuis non eſt verum. *Aliquid eſſe de primario conceptu alterius eſt duobus modis.*

Ad ſecundum dico, quòd maior eſt vera in his quæ diſtinguuntur realiter realitate abſoluta: ſed non eſt vera in his quæ diſtinguuntur realitate relatiua.

Ad tertium dico eodem modo, quòd maior eſt vera in abſolutis, non in relatiuis.

De ſecundo articulo ſunt tres modi dicendi. Vnus antiquus dicens, quòd dictio excluſiua addita vni relatiuorum non excludit alterũ: quia apoſtolus ponit quòd ſolus pater habet immortalitatẽ, & tamẽ non excluditur filius. Præterea ſaluator dicit, nemo nouit filiũ niſi pa- *Vide Bargiũ præſenti diſtinct.*

ter,& tamen non excluditur filius,quia etiam filius cognoſcit ſe.

Contra iſtud arguitur ſic,principium & principiatum ſunt relatiua,ſed dictio excluſiua addita principio excludit principiatum, ergo probatio minoris ex primo phyſicorum: vbi dicit philoſophus, quod ſi principium tantum eſt principiatum non eſt.

Præterea ſecundo elencorum dicitur, quod ſolum idem eſt, quòd non cum alio.Sed nec auctoritates concludunt pro prima opinione: nam in diuinis aliqua ſunt propria aliqua appropriata:& cum dicitur ſolus pater habet immortalitatem,non fit excluſio immortalitatis:ſed fit excluſio appropriationis: quòd pater habet immortalitatem appropriate eo,quod habet eam ab alio: filius autem, & ſpiritus ſanctus habent eam à patre,ſicut & eſſentiam. Secundus modus dicēdi eſt Egidii vbi ſupra quòd ſi vnum relatiuum eſſet de conceptu primario alterius dictio excluſiua addita vni non excluderet alterum relatiuum verum eſt. Sed quia relatiuum eſt de ſecundario conceptu correlatiui, ideo dictio excluſiua addita vni excludit alterum. Hoc confirmatur ſic,dictio excluſiua addita alicui non excludit illud quod eſt de principali eius conceptu: quia non ſequitur eſt ſolus homo, ergo non eſt animal,ergo ſi vnum relatiuum eſt de principali conceptu alterius, tunc dictio excluſiua addita vni non excludit alterum. Præterea ſi vnum relatiuum eſſet de principali conceptu alterius, & dictio excluſiua addita vni neceſſario excluderet alterum, tunc eodem modo dictio excluſiua addita toti excluderet partem, quòd eſt falſum: quia non ſequitur, ſola domus eſt, ergo paries non eſt.

Lib.1. diſt. 21.

Vnum correlatiuum non eſt de conceptu quidditatiuo alterius.

Vide Scotum in vniuerſalibus q.15.& in prædicamētis q. 25

Tertius modus dicendi eſt quem teneo quòd quantumcunque vnum relatiuum ſit de primario conceptu alterius, vt patet in præcedenti articulo, adhuc ſi dictio excluſiua additur vni relatiuo excludit alterum, nam vt dicebatur ſupra vnum relatiuum eſt de conceptu primario alterius, aliquando non,vt idem ſed vt aliud. Tunc arguitur ſic, quando dictio excluſiua additur alicui vt diſtinguatur ab alio facit excluſionem circa illud, ſed dictio excluſiua additur relatiuo vt diſtinguatur ab alio

relatiuo, ergo. Præterea dictio exclusiua addita alicui vt habet oppositionem ad aliud facit exclusionem circa illud, sed dictio exclusiua additur relatiuo vt habet oppositionem ad aliud relatiuum, ergo excludit illud relatiuum.

Ad primum præcedentis opinionis patet ex dictis: nã dictio exclusiua addita alicui nõ excludit illud quod est de primario conceptu eius vt idem, sicut ponebatur exemplum de homine, & de animali, sed bene excludit illud quod est de eius primario conceptu vt aliud, vt sicut ponuntur relatiua.

Ad secundum dico, quòd non valet, quia non est simile de parte, & de toto, & de relatiuis adinuicem, quia pars vt est in toto non est aliud à toto. Relatiuum autẽ est à suo correlatiuo.

De tertio articulo dico, quòd ista propositio, solus pater est Deus, non est vera.

Ad cuius euidentiam præmitto tres regulas de dictionibus exclusiuis, & ex illis probabitur intẽtum tripliciter. Prima regula est ista, quòd exclusiua affirmatiua infert vniuersalem affirmatiuam de terminis transpositis. Exemplum huius cum dicitur, solus sortes currit, infert istam, omne currens est sortes. *Exemplum.*

Secũda regula est, quòd exclusiua affirmatiua de predicato finito infert vniuersalem negatiuam de prædicato infinito Exemplum huius cum dicitur, solus sortes currit, infert istam, nullus non sortes currit, vel istam, nullus alius à sorte currit.

Tertia regula, quòd exclusiua affirmatiua habet duas propositiones exponentes quarum vna est affirmatiua, altera negatiua, & vbi aliqua illarum exponentium est falsa, sequitur, quòd exposita eius sit falsa. Exemplum huius cum dicitur solus sortes currit, habet vnam exponentem affirmatiuam scilicet sortes currit, & aliam negatiuam scilicet nullus alius à sorte currit, & vbi aliqua istarum est falsa, sequitur, quòd exposita sit falsa. *Exemplum.*

Ex prima regula probabitur falsitas huius propositionis solus pater est Deus: sic exclusiua affirmatiua infert vniuersalem affirmatiuam de terminis transpositis. Sed cum dicitur solus pater est Deus, illa est exclusiua af- *Ex prima regula probatur.*

firmatiua, ergo infert vniuersalem affirmatiuam de terminis transpositis, puta illam, omnis Deus est pater, sed illa est falsa, nam filius est Deus & tamen non est pater, ergo falsa est ista solus pater est Deus.

Ex secunda regula probatur. Ex secunda regula probatur sic, exclusiua affirmatiua infert vniuersalem negatiuam, sed solus pater est Deus, est exclusiua affirmatiua, ergo infert vniuersalem negatiuam, puta nullus alius à patre est Deus, sed ista est falsa, ergo & illa.

Ex tertia regula probatur sic. Exclusiua affirmatiua habet duas exponentes, & vbi vna illarum est falsa, exposita est falsa, ergo ista solus pater est Deus habet duas exponentes vnam affirmatiuam, scilicet pater est Deus, & aliam negatiuam scilicet nullus à patre est Deus ergo vbi aliqua istarum est falsa exposita erit falsa, sed in proposito ista exponens est falsa scilicet nullus ālius à patre est Deus, ergo exposita est falsa scilicet solus pater est Deus.

Ad argumentū principale dico, quod antecedens potest accipi, vel in sensu diuisionis, & tunc est vera, isto modo solus Deus qui est pater est Deus pater, vel in sensu compositionis, & tunc est falsa &c.

DISTINCTIO XXII.

Vtrum Deus sit nominabilis à nobis?

Hec idem quæsitum mouet Scotus primo sentent. distinc. 22. *q.* 1.
D. Bonauentura primo senten. distinc. 22 *q.* 1. *Articulo* 1.
Alexander Alensis prima parte q. 48. *membro* 1.
D. Thomas prima parte. quæst. 13. *Articul.* 1.
Ricardus primo sententiarum. distinc. 22. *quæstio* 1.
Durandus primo sententiarum distinctio 22. *quæstio* 1.
Franciscus de Maironis primo sentētiarum distinctio. 22. *q.* 1.

QVÆSTIO I.


OST prædicta. Circa distinctionẽ xxii. quæritur. Vtrum Deus sit nominabilis à nobis? Videtur, quòd non, quia quod est ineffabile est innominabile. sed Deus est ineffabilis secundũ sanctos, ergo etiã est innominabilis. Præterea, quod est incognitum est innominabile, sed Deus est incognitus, cum sit infinitus, ergo est innominabilis. Contra. Exodi, dicitur, dominus vir Pugnator omnipotens nomen eius. *Cap. 15.* Ex ista quæstione supponũt aliqui, quòd vnum quodque sit nominabile sicut est cognoscibile. Ideo primo videndũ quomodo Deus est à nobis cognoscibilis, sed de hoc dictum est supra dist. iij. quęre ibidẽ. Nũc autẽ declarabo si Deus est nominabilis à nobis. Et sunt hic duo articuli secũdũ duas opiniones.

Vna est Henrici in summa qui dicit, quòd nomẽ vocale debet esse simbolum inter loquentem, & illum cui loquitur, ita quòd sit notum vtrique nomẽ illud esse impositum ad significandum rem istã. Sed diuina natura est nota solo intellectui diuino quantũ ad rationem infinitatis vel immẽsitatis, ergo diuina natura siue Deus à solo Deo proprio nomine nominari potest. *Henricus in summa artic. 22. q. 1. & 3. & quolib. 5. q. 1.* Vlterius dicit, quòd vnumquodque potest nominari sicut est cognitũ, & visum, & beati siue comprehensores vidẽt, & cognoscũt Deum: ideo poterũt eũ nominare proprio nomine siue illud sit impositũ à Deo, siue à sanctis. *Quære D. Thomam, & Egidium.* Tertio dicit, quòd quia viatores non cognoscunt Deum naturaliter distincte. ideo non possunt eũ distinc. nominare eo modo nominant ipsum quo ipsum cognoscunt. Sed cognoscunt eũ in vniuersali, & non distincte. ideo possunt vniuersaliter eum nominare nõ quidem in vniuersali vniuoco: quia nihil est vniuocum Deo, & creaturæ.

Alia est opinio doctoris nostri qui primo præmittit, *Opinio Scoti.* quòd aliquid nominari ab aliquo contingit dupliciter, vel nomen ei imponendo, vel nomine imposito vtẽdo, *Aliquid nominari ab aliquo contingit duobusmodis.* Et quilibet istorum modorum dicitur dupliciter: quia potest aliquis nomina imponere perfecte vel imperfecte. Similiter potest aliquis vti nomine perfecte, vel imperfecte. Perfecte sicut homines vtuntur quibusdam nominibus. Imperfecte, sicut aues, docteque aliquando loquuntur. Secundo præmittit quòd aliquis po-

test vti aliquo nomine quadrupliciter. Primo enim vtitur aliquis nomine, vt est res talis. Secundo vtitur aliquis nomine pro signo ad placitum non habendo conceptum signati. sed tantum scit, quòd est nomen significatiuum sicut aliquis latinus diceret hebret quod nullatenus intelligeret. Tertio vtitur aliquis nomine pro signo habendo conceptum signati tantum in vniuersali. Quarto vtitur aliquis nomine pro signo expressiuo conceptus distinctè, & in particulari. Ad propositum dicit, quod tribus primis modis Deus sit nominabilis à nobis. Quarto autem modo non. Et quod tribus primis modis Deus sit à nobis nominabilis, probat sic. Si Deus non esset nominabilis à nobis hoc esset pro tanto, quòd non habetur conceptus distinctus de Deo, sed illud non impedit quin Deus sit nominabilis à nobis, ergo probatio minoris, aliquid potest nominari puta substantia, quæ tamen distinctè non concipitur à nobis pro statu isto, cuius ratio est. Quia omne illud cuius præsentia est naturaliter cognoscibilis eius etiam absentia est naturaliter cognoscibilis, ergo si substantia est naturaliter cognoscibilis pro statu isto, sequitur, quòd ex puris naturalibus possemus cognoscere substãstiam panis in corpore Christi, quod est falsum. Ad primum principale cum dicitur, quod est ineffabile, cõcedo de quarto modo nominationis, quo Deus non est nominabilis à nobis naturaliter vt dictum est. Ad secundum patet supra, quomodo Deus est à nobis cognoscibilis, & quomodo non, quia ibi declaratum est, quòd pro statu isto possumus cognoscere Deum affirmatiuè. & sub conceptu quidditatiuo, & inter alios conceptus perfectos possumus habere de Deo conceptum entis infiniti.

Tribus modis Deus est nominabilis à nobis.

Distinct. 3.

DISTINCTIO XXIII.

Vtrum nomen personæ sit nomen primæ, vel secundæ intentionis?

Hoc idem quærit Scotus 1. *sent. distin.* 23. *q.* 1.
Franciscus de Mayronis 1. *sent. dist.* 24. *q.* 2.
Bacconitanus primo sent. dist. 24. *q.* 1.

QVÆSTIO I.

PRAEDICTIS adiiciendum est. Circa istam distinctionem xxiij. quæritur primo. Vtrum nomen personæ sit nomen primæ, vel secundæ intentionis? Et videtur, quòd non sit nomen primæ intentionis: quia nihil primę intentionis plurificatur in diuinis, sed persona plurificatur, ergo non est nomen primæ intentionis. Præterea sicut indiuiduum se habet in omni natura, ita persona in natura intellectuali, sed indiuiduum est nomen secũdæ intentionis, ergo & persona. Probatio minoris, indiuiduum, & vniuersale sunt opposita: quia habẽt fieri circa idem, sed vniuersale dicit secundum intentionem, ergo & indiuiduum. Præterea negatio non est nomen primæ intẽtionis sed persona dicit negationẽ: quia dicit incommunicabilitatẽ, ergo non dicit primã intentionẽ.

Contra secunda intentio non est per se terminus realis productionis, ergo persona non est secunda intentio.

Præterea secunda intentio non adoratur: sed persona adoratur, ergo. Præterea trinitas non consistit in cõceptibus sicut sunt secundæ intentiones, sed trinitas cõsistit in personis, ergo persona nõ dicit intentionem secundam. Circa istam quæstionem sunt duo videnda. Primo quod importetur per nomen primæ, vel secundæ intentionis. Secundo principale quæsitum. *Res habet duplex esse.*

De primo quantum ad præsens spectat, dico, quòd res habet duplex esse, quia habet esse in anima, vt cognitũ in cognoscente, & habet esse extra animam, vt esse reale, primo res est secunda intentio, & nomẽ sibi impositum dicitur nomen secundæ intentionis. Sed res secundo modo dicta, secundum quòd habet esse extra animam est 1. intentio, & eius nomẽ dicitur nomẽ 1. intentionis.

Circa secundum articulum sunt opiniones, vna Varronis, quòd persona est nomẽ secundæ intentionis. Rationes autem ad hoc positæ sunt ad primam partem quęstionis. Notant autẽ aliqui istius opinionis, quòd licet persona dicat aliquid secundæ intentionis, tamen non dicit illud in abstracto, sed in cõcreto, & ideo potest prę- *Libro primo dist. præsenti.* *Vide etiam Egidium, & Henricum.*

dicari, de re primæ intentionis, & supponere pro ea, sicut species: puta homo, vt est secunda intetio prædicatur de Petro, & potest supponere pro eo. Alia opinio est ad oppositum: quòd persona dicat primam intentionem, & nõ secundam: sicut patet per rationes factas ad secũdam partem questionis. Et preterea cõfirmatur sic, diffinitio exprimit id quod est esse rei cuius est: sed diffinitio persõnæ exprimit primam intentionem, ergo nomen personæ est nomen primæ intentionis, minor probatur per Richar. qui dicit, quòd persona est intellectualis natura indiuidua subsistentia. Præterea secunda intentio est relatio rationis, sed persona nõ dicit relationem rationis, ergo. Præterea persona est obiectum fruitionis: sed nulla intentio secunda est obiectum fruitionis, ergo persona non est secunda intentio. Istam opinionem tenendo. Respondeat ad primum argumẽtum sic, quòd nihil primæ intentionis pluruficatur in diuinis, nego istam, quia relationes originis dicunt primam intẽtionem, & tamẽ plurificantur. Ideo est sciendum, quòd aliqua possunt plurificari duobus modis. Vno modo, quòd plurificata sunt eiusdem rationis, & sic concedo, quòd nihil primæ intentionis plurificatur in diuinis. Secundo modo aliquid plurificatur ita, quòd plurificata sunt alterius rationis, & sic negetur maior. Ad secundum dico, quod est ad oppositum: quia indiuiduum nõ dicit secundã intentionem, vt patebit. Ad probationem cum dicitur, vniuersale dicit secundam intentionẽ, ergo & indiuiduum, nego consequentiam. Aliquando .n. vnũ oppositorũ potest dicere relationem rationis, & aliud oppositum relationẽ realem, nam identitas est relatio communis in creatura, & tamen distinctio est relatio realis. Ad tertium negetur minor, quia persona dicit subsistentiam, & subsistentia non dicit negationem, sed positionem. & cum probatur dicit incommunicabilitatẽ, que est negatio, dico quòd ista incommunicabilitas dicit entitatem alteri non cõmunicabilem, & sic est in proposito &c.

Vide Scotum in reportatis distinc. 25. q. 2.

4. de tri. ca. 24.

Aliqua possunt plurificari duobus modis.

Secundo libro de indiuiduatione.

Vtrum ens, & vnum dicant eandem rem?

Author formalitatum 1. Artic. & omnes Scotistæ.
Auicenna 7. met. cap. 1.

QVÆSTIO II.



VIA vero in penultimo capitulo istius distinctionis scilicet ibi, iam sufficienter tractat Magister de vno. Ideo quæritur. Vtrum ens, & vnum dicant eandem rem? Et videtur, quòd non, quia passio dicit aliam rem à subiecto: sed vnum est passio entis, ergo dicit aliam rem ab ente. Pręterea, quando aliqua dicunt eandem rem si vnum addatur alteri facit nugationem, sed dicendo ens vnum nulla est nugatio, ergo non dicunt eandem rem. In contrarium est philosophus. Idem inquit est homo, & vnus homo. Circa istam quæstionem sunt tres articuli secundum tres modos dicendi. *4.met. contex.3.*

Quia vnus modus dicēdi est Auicennę scilicet, quòd ens, & vnum non dicunt eandem rem, quod probatur sic. Quod abstrahit ab aliquo, & ab eius opposito non dicit eandem rem cum illo, sed ens abstrahit ab vno, & eius opposito, ergo ens, & vnum non sunt idem, minor probatur per Auicennam, vbi dicit, quòd ęquitas ex se nec est vnum nec multa. Præterea si ens, & vnum est idē, ergo quod non est vnum non est ens, sed multitudo nō est vna, ergo multitudo nō est ens, quod falsum est. Istā rationem ponit Auicenna dicit sic. Si illud quod intelligitur de vno omnino esset idem, quod intelligitur per ens tunc multum secundum, quòd multum nō esset ens sicut non est vnum. Præterea accidens nō est idem cum subiecto, sed vnum est accidens entis, ergo non est idē cū ente. Ista ratio trahitur ab Auicenna, vbi dicit, quòd vnum non est substantia, quia non recipitur in certificatione, vel in rectificatione idest in diffinitione quidditatis substantiæ: sed est concomitans substantiam sicut iam nosti, ergo vnum non est substantia. *5.met.ca.1.* *8.met.ca.6. in principio.* *3.met. circa medium ca.3.*

Alius modus dicendi est Commentatoris 4. Metaphysicæ, vbi distinguit duplicem vnitatem scilicet vnitatem, quę est passio entis, & vnitatem, quæ est principium numeri, & dicit, quòd vnitas, quæ est passio

entis dicit eandem rem cum ente. Ista concl. Commẽt. potest probari multipliciter. Primo sic. Quæcũque duo addita vni nullam diuersitatem faciunt, dicunt eandem rem, & sunt penitus idem, sed ens, & vnum sunt huiusmodi, ergo. Minor probatur quia idẽ est homo, & vnus homo. Præterea quæcunque vna generatione generantur, & vna corruptione corrumpuntur, dicunt eandem rem, sed ens, & vnum vna generatione generantur, & vna corruptione corrumpuntur, ergo &c. & ambę rationes sunt philosophi. Tertio arguit Commen. in speciali contra Auicennam sic. Si vnũ dicit realitatem aliã ab ente, tunc aut realitas vnius est eadem cum sua vnitate, aut non. Si sic, eadem ratione fuit standum in primo scilicet, quòd vnitas entis non dicit aliam realitatem ab ente. Si non quæram de illa sicut de priori in infinitum. Prętcrea quod prædicatur ęqualiter de omni ente non dicit eandem rem ab entitate, sed vnitas prædicatur ęqualiter de omni entitate, ergo. Præterea. Si vnitas entis dicit aliam rem ab ente, eadem ratione vnitas substãtiæ dicit aliam rem à substantia, aut ergo ista est substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, ergo substantia est vna per accidens, quod est falsum. Si substantialis, aut est materia, aut forma, aut compositum, sed non est aliquod istorum, ergo vnitas substantiæ non dicit aliam rem à substantia, & similiter vnitas entis non dicit aliam rem ab ente.

Ens & vnũ significant aliam, & aliã naturam secũdum Auicennã 7. met. cap. 1.

4. met. con. 3.

Tertius modus dicendi quem sequor ponit duas conclusiones. Primo quòd ens, & vnum dicunt eandem rem fundamentalem. Secunda quod ens, & vnum non idẽ per se primo, sed differunt formaliter. Prima conclusio potest probari per rationes Comment. & alias, quę positę sunt in precedenti articulo, secunda conclusio probatur sic, quod ponitur in diffinitione alicuius, vt additamentum non includitur per se primo modo in ratione quidditatiua illius. Ista patet, quia oppositum prædicati infert oppositum subiecti. Sed ens cedit, vt additamentum in ratione cuiuslibet suę passionis, minor probatur, vbi dicitur, quòd substantiam cadit in diffinitione suæ passionis, vt additum. Præterea, quæ differunt diffinitione non includunt se primo modo,

Opinio Scoti quam sequitur author.

7 met. contex 19.

ſed ens, & vnum ſunt huiuſmodi, ſecundum tranſlationem Comment. ergo ens, & vnum non ſunt per ſe primo idem. Præterea, Si vnum includit ens quidditatiuè, vel per ſe primo modo, aut includit ipſum pręciſe, aut non pręciſe. Non primo modo, quia idem ens eſſet paſſio ſuijpſius, ergo includit aliquid aliud. Sit ergo illud aliud a. aut ergo a. includit ens quidditatiuè, vel per ſe primo modo, aut non. Si non, ergo vnum bis includit ens, & ſic erit proceſſus in infinitum. Si autem includitur habetur propoſitum. Reſpondet ad illa Guillelmus Occham, & dicit, quòd rationes nō valent, quia supponitur in eis, quòd ens habeat proprias paſſiones, & hoc eſt falſum, quia entis non ſunt paſſiones: ſed quaſi paſſiones ſecundū Auicennam. Et etiā, quia eius paſſio eſſet nihil: quia paſſio eſt extra rationem ſubiecti, & quod eſt extra rationē entis nihil eſt. Cōtra illud obiicitur, quia clare eſt contra philoſophum: vbi vult, quòd ſicut linea inquantum linea habet paſſiones, & numerus inquantū numerus: ita ſunt aliquæ paſſiones entis inquantum ens. Pręterea, ſcientia realis cōſiderat paſsiones entis inquātum reales ſunt circa proprium ſubiectum: ſed metaphyſica eſt ſcientia realis, cuius ſubiectum eſt ens, ergo entis vt ſic ſunt paſsiones veræ. Nec valet quod ipſe adducit, quia tunc paſsio entis nihil eſſet, quia ly ens non dicitur de ſuis paſsionibus primo, dicitur tamen de eis denominatiuè. Tunc reſpondeo ad argumenta pro opinione Auicennę, cum dicitur primo. Quando aliquid abſtrahit ab aliquo, & ab eius oppoſito non eſt idem cum illo, concedo quod hoc eſt verum de identitate omnimoda, quæ eſt omnino adęquata re, & modo: ſed non eſt ſimpliciter vera, quia eſſentia abſtrahit ab eſſe, & non eſſe, & tamen idem eſt realiter cum eſſe licet non formaliter.

Quære Occham.

primo met. cap. 2.

4. met. context. 5.

4. met. con. 1.

Ad ſecundum dicitur vno modo, quòd multitudo includit vnitatem, & ſic etiam includit entitatem. Aliter dicitur ſic, quòd ſicut multitudo non eſt vna, ita non eſt ens: ſed ſicut eſt vna, ita eſt ens. Sed multitudo non eſt vna vnitate ſimplici eſt tamen vna vnitate aggregationis, ergo ſimiliter multitudo non eſt ens ſimplici entitate, ſed ens entitate aggregata.

Quomodo multitudo ſit vna.

Ad tertium dico, quòd vnum nec eſt accidens, nec ſubſtantia: ſed ſicut ens inquantum ens abſtrahit à ſubſtantia, & accidente ita, & eius vnitas. Ad primum principale concedo, quòd paſsio realiter diſtincta à ſubiecto dicit aliam rem à ſubiecto, ſed vnitas non eſt talis paſsio, quia licet diſtinguatur formaliter ab ente, eſt tamẽ idem realiter cum ente. Ad ſecundum reſpondet Comment. quòd non ſequitur nugatio, quia licet dicant eandem rem, dicunt tamen eam diuerſis modis, & propter diuerſitatem iſtam modalem non intendit Comment. tantum differentiam rationis: ſed aliquam differentiam ex natura rei, quæ vocatur ab aliis virtualis, vel formalis vel intentionalis.

4. met. cõt. 3.

DISTINCTIO XXIIII.

Vtrum in diuinis ſit propriè numerus?

Hoc idem quæſitum mouet Scotus primo ſent. diſtinc. 24. q. 1.
D. Bona. primo ſent. diſtinc. 24. q. 1. Artic. 1.
Alexander Alenſis prima parte. q. 45. membro. 1.
D. Thomas prima parte q. 30. Artic. 3.
Ricardus primo ſenten. diſtinc. 23. q. 1.
Durandus primo ſent. diſtinct. 24. q. 1.
Franciſcus de Maytonis primo ſent. diſtinct. 24. & 25.

QVAESTIO I.



SIc diligenter inquiri. Circa iſtam diſtinctionem 24. & ſequentem, quæritur primo. Vtrum, in diuinis ſit propriè numerus? Et videtur, quòd ſic, quia vbi eſt vere vnitas, & trinitas, ibi eſt vere numerus. Sed in diuinis eſt vere vnitas, & trinitas: quia vnitas eſſentialis, & trinitas perſonalis, ergo in diuinis erit propriè numerus. Præterea trinitas eſt numerus, ſed in diuinis eſt trinitas. Cõfirmatur per philoſophum, per hunc quidem numerum, ſcilicet ternariũ adhibuimus nos magnificare vnũ Deum. Contra numerus eſt ſpecies quantitatis diſcretæ, vbi ergo nõ eſt quantitas non eſt numerus, ſed in diuinis

Primo vet. contex. 21.

non est quantitas, ergo nec numerus. Circa istam quęstionem sunt tria videnda, primo si numerus habet aliquā entitatem in re. Secundo si habet aliquam vnitatem. Tertio propositum.

De primo sunt duæ opiniones contrariæ. Vna, quòd numerus non habet aliquam entitatē in re. Cuius ratio est ista. Illud quod habet entitatem in re existit anima non existente, anima non existit: sed numerus non existit anima non existente, ergo numerus non habet entitatem in re, numerus non est sine numerante idest sine anima. Alia opinio est in contrarium scilicet quòd numerus habet entitatem in re, vnde Auicenna dicit, quòd numerus habet esse in rebus, & habet esse in anima, & illud quod dixerunt quidam, quòd numerus non habet esse in anima hoc verum est. *Vide Magistrum sent. dist. 24. & D. Thomam in prima parte summæ q. 30. ar. 3.*

Præterea, illud quod est per se sensibile habet entitatem in re: sed numerus est per se sensibilis, ergo. *3. Met. con. 5.*

Præterea, quod est species prædicamenti positiui habet entitatem in re, sed numerus est huiusmodi, quia est species quantitatis per quam numerus habet entitatem in re. Si teneatur ista opinio potest dici ad argumentum pręcedentis opinionis sicut ponit Commentator, quòd aliqua entia sunt totaliter in intellectu, aliqua partim in re, & partim in intellectu, & in isto mēbro ponitur numerus, vnde cum dicitur, numerus non est, anima non existente, concedo quantum ad illud quod est, ab anima, sed nego de entitate quam habet in se. Aliter potest dici, quòd numerus non est, anima nō existente, verum est quantum ad percipi, sed non quantum ad esse. *Quære hoc in reportatis dist. 22. q. 3. 4. Physico. com. 131. Quomodo numerus sit in anima.*

De Secūdo articulo sunt etiam opiniones contrariæ. Vna dicit, quòd numerus non habet vnitatem. Cuius ratio est ista, vnum, & multa sunt opposita, & opposita nō possunt esse simul, sed numerus necessario dicit multitudinem, ergo non habet vnitatem. Alia opinio est ad oppositum, vnde Auicenna vbi supra vnusquisque numerorum species est per se, & est vnus in se inquantum in se est ipsa species. *Opinio contraria de numero. 3. Met. c. 5.*

Pręterea Aristoteles sex non sunt tria, & tria sed semel sex. *5. Met. con. tex. 19.*

Pręterea, quod habet proprias species, siue distinctas

habet vnitatem: sed numerus est huiusmodi, ergo, maior patet per Auicennam. Si teneatur secunda opinio potest dici ad argumentum contrariæ opinionis per Auicennam, quod vnum, & multa non sunt proprie opposita, sed comitatur ea oppositio: nam vnum oppositum nō constituit alterum: sed vnum constituit multitudinem ergo non sunt directe opposita. Sed est dubium, si numerus dicit vnitatem à quo sit eius vnitas. Et dicitur ad hoc primo, quod vnitas vltimo adueniens est causa vnitatis sibi formalis numeri: quia formæ, & numeri recipiunt similitudinem comparatorum, ex octauo meth. Sed forma vltimo adueniens est causa vnitatis subiecti, ergo vnitas vltimo adueniens est causa vnitatis numeri. Sed contra hoc arguitur sic. Si vnitas vltimo adueniens, est causa vnitatis numeri, aut hoc conuenit sibi inquantum vnitas, aut inquantum distans non primo modo, quia forma alicuius informat omnes partes, sed illa vnitas vltima non informat omnes alias vnitates, quæ sunt partes numeri. Non secundo modo, scilicet inquantum distans: quia cuius formale constitutiuum est relatio ipsum constitutum erit relatiuum. Sed distantia est relatio, ergo si vnitas est causa numeri inquantum distans, tunc numerus erit in prædicamento relationis, quod est contra philosophum in prædicamentis. Ideo dicitur aliter, quod vnitas numeri est ex aggregatione vnitatum. Contra, in ista vnitate non consistit forma numeri in qua non consistit ratio prioris, & posterioris. Sed in aggregatione vnitatum non est ordo prioris, & posterioris, ergo. Ideo aliter dicitur, quod vnitas numeri consistit in aggregatione facta ab animo, & forte prima opinio est vera, nec ratio contra eam concludit. Cum enim dicitur, quod vnitas vel est forma numeri inquantū vnitas, vel inquantum distans. Concedo, quod inquantum vnitas aliis adueniens. Et cum obijcitur. Contra, quia ista vnitas non informat alias vnitates præcedentes, dicendum, quod verum est immediate: sed informat omnes mediate sicut supposita pluralitate formarum vltima informat mediantibus aliis.

3. Met. c. 5.

5. Met. c. 6.

Dubium an numerus dicat vnitatem.

Vnitas numeri ex quo sit.

De tertio articulo dicitur vno modo si numerus habet vnitatem formalem ita, quod vnitas adueniens vlti-

mo siue sit causa vnitatis numeri, siue vnitas habeat vnitatem ex vnitatibus aggregatis, tunc in diuinis non ponitur numerus, si autem numerus sit ab anima tantum, tunc in diuinis conceditur numerus. Et hæc est opinio Scoti. Alio modo dicitur sic, quod omnis numerus fundatur super vnitatem, vnitas autem est triplex, vna quæ conuertitur cum ente, alia quæ se habet in ratione partis, & tertia quæ est principium continui. Ad propositum in diuinis est numerus, cuius principium est vnitas quæ conuertitur cum ente, & hoc supposita pluralitate suppositorum: sed non est in diuinis numerus, qui aspicit vnitatem secundo modo, & tertio modo dictam, quia in diuinis non est ratio partis, nec ratio continui, & per hoc patet ad argumenta principalia.

Vera opinio Scoti.

Triplex vnitas.

In diuinis omnia sunt vnum, vide in reportatis dist. 22. q. 3.

DISTINCT. XXV.

Vtrum persona in diuinis dicat substantiam? vel relationem?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist. 25 q. 1.
D. Bona. primo sent. distin. 25. q. 1. art. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 56. membro 2.
D. Thomas prima parte. q. 29. Artic. 4.
Ricardus primo sent. dist. 25 q. 1.
Durandus 1. sent. dist. 23. q. 1.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 24. q. 4.

QVAESTIO I.

SECVNDO quæritur. Vtrum persona in diuinis dicat substantiam, vel relationem? Et videtur quod dicat substantiam: quia ad interrogationem factam per quid respondetur substantia. Sed quærendo quid est. Respondetur persona, per August. ergo persona dicit substantiam. Contra, substantia non plurificatur, nec numeratur in diuinis: sed persona plurificatur, & numeratur in diuinis, ergo non dicit substantiam. Ad istam quæstionem dico tres conclusiones.

7. de tri. c. 7.

Prima, quod persona non dicit relationem originis. Cuius ratio est ista, nulla relatio originis, siue propria est communis tribus, sed persona est nomen commune tribus, secundum August. si sunt inquit tres personæ, commune est eis hoc quod est persona, ergo persona non dat relationem originis, siue propriam.

7. de tr. c. 6.

Secunda conclusio est ista, quod persona non dicit relationem communem, quod probatur sic. Ad quodcunque relatiuum dicitur inferius ad idem dicitur relatiuum superius, licet non æque primo. Exemplum huius, nam ad quodcunque dicitur duplũ dimidij ad idem dicitur multiplex dimidij. Sed pater dicitur filij pater, ergo si persona dicit relationem communem, tunc persona patris diceretur persona filij quod est falsum.

Exemplum.

Pater non est persona filij nec econuerso 7. de tri. ca. 5.

Tertia conclusio est ista, quod persona nõ dicit quidditatem idest substantiam, accipiendo substantiam pro essentia. Cuius ratio est: quia substantia siue quidditas pro essentia accepta non numeratur nec multiplicatur in Deo, sed persona multiplicatur, & numeratur, ergo. Restat ergo videre si persona non dicit relationem propriam, nec communem, nec essentiam, quid ergo dicit? Et dico hic duas conclusiones secundum duas opiniones. Nam si teneatur opinio, quæ ponit personam dicere negationem, tnnc persona aliquid connotat, & primo illud de quo dicitur primo scilicet patrem, & filium, & spiritumsanctum, & secundario connotat relationes constitutiuas patris, & filij, & spiritussancti, & tertio connotat essentiam. Si autem teneatur alia opinio, quod persona dicit aliquid positiuum, tunc non dicit nec substantiam nec relationem, sed abstrahit ab vtroque, & hanc viam sequitur Scotus. Ad argumentum in contrarium dico, quod ad interrogationem factam per quid non semper respondetur substantia, quia quid quandoque quærit diffinitionem, quandoque quærit illud de quo aliquid dicitur. Vnde hæretici quærebant ab Augustino quid tres, vt si diceret essentiam, tunc illi inferrent tres essentias. Ideo Augustinus respondebat personas diuinas substantiuum determinatum adiectiue.

Persona numeratur secundũ duas opiniones tactas in q. de persona distinc. 23.

Opinio Scoti.

Primo topic. cap. 4. 10. met. com. 7.

DISTINCTIO XXVI.

Vtrum personæ diuinæ constituantur in essentia personali per relationes originis?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus primo sentent. distinct. 26. quæst. 1.
D. Bonauentura primo sent. distin. 26 q. 3.
D. Thomas. 1. par. q. 40. art. 2.
Ricardus 1. sent. distinct. 26. q. 1.
Durandus primo sent. dist. 26. q 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 26. q. 1.

QVAESTIO I.

NVNC de proprietatibus personarum. Circa istam distinctionem 26. quæritur. Vtrum personæ diuinæ constituantur in essentia personali per relationes originis? Et videtur quod non, quia vbicunque cõstituenda sunt alterius rationis, ibi constituta sunt alterius rationis. Sed relationes originis sunt alterius rationis, ergo personæ diuinæ cõstitutæ essent alterius rationis. Sed vbi constituta sunt alterius rationis ibi est productio ęquiuoca, ergo in diuinis esset generatio æquiuoca, cuius cõtrarium probatum est supra. Præterea relationes cõmunes distinctiones requirunt in extremis sicut relationes originis, & æque sunt eadem essentiæ diuinæ, sed relationes communes non constituunt personas, ergo nec relationes originis. Præterea cui est notum constitutiuum ei est notum constitutum, sed cognita proprietate relatiua filij non cognoscitur filius, ergo filius non constituitur proprietate relatiua filij. Probatio minoris dicitur prouerb. quod nomen eius, & quod nomen filij eius si nosti, & sic cognoscebat proprietatem filij, & tamen ignorabat filium. *In 2. q. 7. dist.* *Prouer. cap. 3.*

Præterea relationes mouentis, & moti sunt compossibiles in codẽ supposito, sicut patet quando volũtas vult, ergo similiter relationes producẽtis, & producti sunt cõpossibiles in eodem supposito, & sic non cõstituunt suppositũ. Cõtra Boethius. Essentia continet vnitatẽ, relatio *In fine libri sui de tri.*

autem multiplicat trinitatem. Circa istam quæstionem oportet primo videre si generatio generaliter sumpta ponit aliquam entitatem in re, & hoc patebit lib. ij. q. iiij. distinct. j.

Insistendo ergo circa principale quæsitum sunt tres articuli secundum tres opiniones. Prima est Magistri, videlicet, quod personæ diuinæ seipsis cōstituuntur, & distinguuntur, & sic non oportet quęrere quomodo constituantur, & distinguantur. Quod probat primo sic, persona diuina est æque simplex sicut essentia : sed essentia diuina propter suam simplicitatem à quocunque distinguitur seipsa distinguitur, ergo & persona seipsa distinguitur. Præterea abstractum, & concretum idem significant, sed pater, & paternitas habent se sicut abstractum, & concretum, ergo idem significant, ergo dicere patrem paternitate distingui, est dicere seipsum seipso distingui. Contra istam opinionem obiicitur sic, quæ nō sunt primo seipsis diuersa aliquo modo distinguuntur, & oportet quęrere de eis quomodo distinguuntur: sed personæ non sunt primo seipsis diuersę, quia cōueniunt in essentia, ergo oportet quærere de eis quomodo distinguuntur. Præterea in patre est generatio actiua, & spiratio actiua, sed in filio est spiratio actiua, & non generatio actiua, ergo oportet quęrere quomodo distinguatur pater à filio. Præterea si pater seipso distinguitur a filio, pari ratione seipso distinguitur a spiritu sancto, ergo habet eandem relationem ad filium, & spiritum sanctum, ergo econtrario filius & spiritussanctus habebunt eandem relationem ad patrem, quod est falsum. Ad primum opinionis Magistri concedo, quod persona est æque simplex sicut essentia, tamen persona includit aliqua quorū vnum non est aliud formaliter, vnde pater includit essentiam, & paternitatem similiter filius includit essentiam, & filiationem, & pater, & filius conueniunt in essentia nō in proprietate relatiua, ideo quæritur quo primò distinguuntur. Ad secundum dico, quod concretum & abstractum idem significant, sed differunt in modo significandi, quia concretum semper significat subsistens in forma vel natura, sed subsistens, in supposito includit essentiam, & relationem, & personæ subsistentes conueniunt

Opinio magistri, & præpositiui.

Vide Scotum in primo distinc. 4. q. 1.

niunt in essentia, & in proprietate relatiua, ideo quæritur quomodo distinguuntur.

Cõmunis opinio quoniam fere omnes Doctores eã tenent exceptis Gregorio Ariminense, & D. Bona.dist.2..primi sent.q.1. & Ioanne de Ripis dist.25. & 26. D. Tho. in parte Summe. q. 40.artic.2. inquit quod relatio constituit non vt origo sicut proprietas.

Alia est opinio communis, quod personæ cõstituuntur in essentia personali per relationes. Quod probatur sic, personæ, aut constituuntur per relationes, aut per absoluta, sed non constituuntur per absoluta, ergo constituuntur per relationes. Probatio minoris, persona non constituitur eodem absoluto, quo cõuenit cum alia persona, ergo alio absoluto, sed absolutum additum absoluto facit compositionem, & sic in Deo esset cõpositio, quod est falsum. Præterea absolutum aut omnino manet, aut omnino transit, si omnino transit tunc non constituit personam, si omnino manet facit compositionem. Præterea eadem natura numero non potest esse in pluribus suppositis absolutis, sed essentia diuina est eadẽ numero in pluribus suppositis: ergo illa supposita non sunt absoluta, nec constituuntur per absolutum. Præterea relationes originis secundũ omnes sunt in personis, aut ergo istę relationes constituunt personas, aut non. Si cõstituunt habetur propositum: si non constituunt, ergo sunt aduentitii, & accidẽtales, & relationes rationis, quia supponunt personas iam constitutas. Præterea esse absolutũ dicit perfectionem simpliciter, ergo personæ non cõstituuntur per absoluta. Minor probatur, quia constitutiuũ vnius personæ non est in alia persona, & sic aliqua perfectio simpliciter esset in vna persona, quæ non esset in alia. Si ergo quæratur per quid cõstituuntur personæ, dicitur, quod per relationes originis, quia istæ relationes primo constituunt, quæ primo pullulant in essentia, sed huiusmodi sunt relationes originis, ergo relationes originis constituunt personas. Et si vlterius quæratur quomodo eadem natura potest esse in pluribus suppositis realiter distinctis, dicitur quod hoc est propter infinitatem essentiæ, & quia supposita sunt relatiua. Idem enim illimitatum potest esse fundamentum plurium relationum oppositarum.

Alia opinio dicit, quod personæ cõstituantur per modos intrinsecos absolutos, qui modi sunt nobis incogniti, determinantur autem nobis personæ trinitatis per relatiuas proprietates, ita quod quasi à posteriori per istas

relationes aliqualiter cognoſcimus perſonas. Quod autem perſonæ conſtituantur per abſoluta, & non per relationes probatur ſic. Illud quod pręſupponit perſonam iam cõſtitutam non conſtituit eam: ſed relatio præſupponit perſonam iam conſtitutam, ergo. Probatio minoris. Nam illud quo aliquid refertur non conſtituit ipſum quod refertur: ſed perſona refertur relatione, ergo relatio præſupponit perſonam iam conſtitutam. Præterea originans eſt prius generatione originato; quia agere præſupponit eſſe in aliquo priori in quo quæritur: quia ſuppoſitum, vel eſt ad ſe, vel ad aliud. Si ad ſe tunc cõſtituitur per abſolutum. Si ad aliud puta ad originatum, ergo agere præſupponit eſſe. Præterea conſtitutiuum ſuppoſiti in aliqua natura facit per ſe vnum cum illa natura, ſed relatio non facit per ſe vnum cum eſſe ſubſtantiali, ergo non conſtituit perſonam diuinam, quæ eſt aliquid in eſſe ſubſtantiali. Præterea quod eſt extra rationem ſubſtantiæ non conſtituit aliquid in eſſe ſubſtantiali: ſed relatio eſt extra rationem ſubſtantiæ, ergo non conſtituit perſonam diuinam. Dico ergo quod inter tres opiniones 2. eſt verior, & magis catholica: quia ſaluator, volens exprimere perſonarum trinitatem, ipſam expreſſit nominibus relatiuis dicens. Euntes baptizate eos in nomine patris, & filij, & ſpiritusſancti.

D. Bona. in primo ſent. diſtin. 25. q. 1.

Secunda opinio eſt verior.

Matth. vltimo.

Præterea Ioannes in canonica ſua. Tres ſunt, qui teſtimonium dant in cælo, pater, verbum, & ſpiritusſanctus. Præterea Damaſcenus. Omnia ſunt vnum in Deo præter generare, & generari, & ſpirare, & ſpirari, quibus ab inuicem differunt ſanctæ tres ypoſtaſes. Præterea Auguſtinus in multis locis, quicquid ad ſe dicitur commune eſt tribus, ſed conſtitutiuum perſonæ non eſt commune tribus, ergo non eſt ad ſe, & per conſequens non eſt relatiuum. Præterea Boethius. Eſſentia continet vnitatem, relatio multiplicat trinitatem. Præterea arguitur per rationes ſic. Inter perſonas diuinas eſt maxima connexio, ſed non eſſet inter eas connexio ſi conſtituerentur per abſoluta, ergo. Præterea cuius conſtitutiuum eſt abſolutum poteſt intelligi per ſe eſſe ſine alio abſque contradictione: Sed pater non poteſt intelligi, vel eſſe ſine filio, ergo. Vltimo ſic illa ſunt formalia conſtitutiua

Cap. 5. lib. 1.

Lib. de trin.

In fine libri ſui de trin.

aliquorum quibus circunſcriptis ipſa remanent penitus indiſtincta: Sed relationibus circunſcriptis a perſonis ipſæ remanent penitus indiſtinctæ, ergo perſonæ conſtituuntur per relationes. Ad argumenta tertiæ opinionis, quæ poſuit perſonas diſtingui per modos intrinſecos abſolutos ſiue per proprietates abſolutas. Reſpondeo ad primum per interemptionem minoris. Ad probationem cum dicitur, quod illud quo aliquid refertur non conſtituit ipſum, dico quod hoc verum eſt in relationibus creaturarum, quæ ſunt accidentia, ſed iſta propoſitio eſt falſa de relationibus diuinis, quæ non ſunt accidentia: ſed ſunt relationes ſubſiſtentes. Ad ſecundum dicitur multipliciter, primo, quod relatio dupliciter poteſt accipi, ſcilicet inquantum relatio, vel inquantum proprietas. Et iſto modo relatio diuina conſtituit, & præcedit. Aliter dicitur, quod relatio dupliciter dicitur in diuinis ſcilicet relatio inquantum relatio, & relatio inquantum origo, & iſto ſecundo modo relatio diuina conſtituit, & præcedit. Aliter dicitur, quod in relatiuis eſt ſimultas, & prioritas. Simultas quidem naturæ, & prioritas originis quæ harum ſolutionum ſit verior dicetur infra. Ad tertium dico quod relatio eſt duplex ſcilicet inhęrens ſicut in creaturis, & per ſe ſubſiſtẽs ſicut in diuinis, prima relatio nõ facit per ſe vnum cum natura, ſed ſecunda. Sic eodem modo ad quartum. Concedo enim quod relatio inhærens non conſtituit ſuppoſitum in eſſe ſubſiſtentiæ, ſed relatio diuina non eſt inhærens ſed ſubſiſtens. Ad primum principale dico, quod generatio æquiuoca non accipitur penes ſuppoſitum, ſed penes terminum formalem ipſius geniti. Et ideo vbi eſt ſimilitudo immo ſumma idemptitas inter generans, & genitum reſpectu termini formalis, ibi eſt maxima generatio vniuoca, & non æquiuoca. Sic autẽ eſt in propoſito quia eſſentia, quæ eſt terminus formalis generationis eſt penitus eadem in patre, & filio. Ad ſecundum dicunt antiqui, & bene quamuis aliqui arguant contra, quod relationes originis conſtituunt, & non relationes communes, quia illæ relationes, quæ primo pullulant in eſſentia. Relationes autem primo pullulantes ſunt relationes originis. Ad tertium dico, quod

Ad argumenta 3æ opinionis.

Relatio accipitur duobus modis.

D. Thom. 1. parte summa q. 40. art. 2.

Dist. 28.

Relatio duplex.

Dicimus quod pater constituitur per essentiam tanquã per principium conuenientiæ per

paternitatem tanquam per principium differendi patris à quolibet alio.

eodem modo cognoſcitur filius quomodo cognoſcitur relatio conſtitutiua filij: Et quia relatio conſtitutiua filij cognoſcitur in communi, ideo filius cognoſcitur in communi. Ille autē ſapiens quærebat notitiā filij magis in ſpeciali. Ad vltimum dico, quod quædam ſunt relationes cauſæ & cauſati, quædam ſunt relationes producentis, & producti, quædam ſunt relationes mouentis, & moti. Relationes cauſæ, & cauſati nō ſunt compoſſibiles nec in eadem natura, nec in eodem ſuppoſito. Sed mouentis ad motum ſunt cōpoſſibiles in eodem ſuppoſito, & in eadem natura: & hoc quia mouentis ad motum eſt dependentia accidentalis. Non eſt autem inconueniens aliquid accidentaliter dependere a ſeipſo. Imo non eſt ſimile de relatione mouētis, & moti, & de relatione producentis, & producti, eo quod relationes producentis, & producti ſunt compoſſibiles in eadem natura, ſi illa natura eſt illimitata, ſicut eſt natura diuina, ſed non ſunt compoſſibiles in eodem ſuppoſito.

Relationes ſunt in triplici differentia.

DISTINCT. XXVII.

Vtrum verbum mentis creatæ ſit intellectio actualis.

Hoc idem quærit Scotus 1. *ſent. diſt.* 17 *q.* 1.
D. Thomas prima parte q. 34. *Artic.* 1.
Durandus 1. *ſent. diſt* 26. *q* 2.
Franciſcus de Mayronis 1. *ſent. diſt.* 27. *q.* 1.
Bacconitanus primo ſent. diſt. 27. *q.* 1.

QVAESTIO I.



HIc quæri poteſt: Circa iſtam xxvij. diſtinctionem quæruntur duo, vnum de verbo noſtro, aliud de verbo diuino. De verbo noſtro quæritur. Vtrum verbum mentis creatæ ſit intellectio actualis? Videtur quod nō, per Aug. Verbum quod foris ſonat, ſignum eſt eius verbi, quod intus latet. Sed verbum, quod foris ſonat ſignificat obiectum non actualem intellectionem, ergo verbum eſt obiectum.

15. De trin. c 11. *&* 25.

8 de trin. cap. 6.

Præterea, Auguſt. dicit, fantaſma chartaginis hoc eſt verbum eius: ſed fantaſma ſumitur pro ſpecie charta-

ginis,ergo verbum est species, & non intellectio actualis. Contra Aug. in sermone de Natiuitate Ioannis Baptistæ assignans differentiam inter vocem, & verbum, dicit, quòd vox est index cogitationis, verbum autem est ipsa cogitatio. Circa istam quæstionem, propter dubium primi articuli oportet videre si verbum quod foris sonat, idest, verbũ sensibile significet principaliter cõceptũ mentis, vel rẽ extra. Secundo dicetur ad quęstionẽ.

De primo sunt quatuor modi dicendi, vnus, quod verbum sensibile principaliter significat conceptum mentis, quia philosophus dicit in lib. peryhermenias, quòd voces sunt signa earum, quæ sunt in anima passionum. *1. Opinio.* *1. Peryher. c. 1.*

Præterea, Aug. in enchiridion dicit, quod nomina sunt imposita ad significandum conceptiones animorũ.

Præterea, verbum sensibile illud principaliter significat in quo consistit veritas vel falsitas. Sed veritas vel falsitas consistunt principaliter in mente, ergo verbum sensibile principaliter significat conceptum mentis. Alia opinio dicit, quod verbum sensibile principaliter significat rem ad extra, quia alias nulla esset propositio vera, nisi in qua prædicarętur idem de seipso, dicendo enim homo est animal esset dicere conceptus hominis est conceptus animalis. Præterea illud principaliter significat verbum, quod primo concipitur a loquente, sed illud est res extra, ergo. Alia opinio dicit, quòd verbũ sensibile habet duplicem habitudinem, vna ad proferẽtem, & sic significat conceptum mentis, aliam ad audientem, & sic significat rem extra. Quarta opinio dicit, quod verbum sensibile duo significat, scilicet conceptum mentis vt à quo emanat, & rem extra quam imponitur ad significandum. Sed obijcitur contra istam opinionem. Omne verbum siue omnis vox est sic æquiuoca, vel analoga: quia significat diuersa. Respondetur, quod vox non est æquiuoca ex eo, quod significat diuersa tantum, sed quia significat diuersa obiectiue: sed verbum non sic significat, quia significat cõceptum mentis, vt a quo emanat, rem autem significat, vt obiectum. *Secundu opinio.* *Tertia opinio.*

De secundo articulo sunt opiniones duæ. Vna Henrici qui dicit, quod verbũ non est intellectio actualiter sed est notitia declaratiua. Modus autẽ suus ponendi est istę *Henricus lib. 6. q. 1. & in summa*

art. 54. q. 10. & quod lib. 2. q. 2. primo dicit intellectum esse nudum, & iste intellectus nudus recipit notitiam ab obiecto, quæ vocatur notitia essentialis in qua intellectione intellectus est pure passiuus secundo quod intellectus est immaterialis, & conuertit se supra se, & intellectus informatus notitia priori exprimit notitiam declaratiuam in qua intellectus sic informatus se habet actiue, & ista notitia declaratiua dicitur verbum. Et consimiliter ponit verbum in diuinis, ponit enim, quod generatur verbum diuinum per conuersionem intellectus paterni supra intellectum informatum notitia simplici. Contra istam opinionem obijcitur sic, quia irrationale videtur eandem potentiam esse actiuam respectu vnius actus, & passiua respectu alterius, visus enim non est passiuus respectu vnius actus videdi, & actiuus respectu alterius, ergo intellectus, non est actiuus respectu notitiæ simplicis, & passiuus respectu notitiæ declaratiuę. Prętereа si illa notitia essentialis, vel simplex est principium declaratiuæ notitiæ, hoc est, aut quando est, aut quando non est. Si quando est tunc duo actus erunt simul in eadē potentia. Si quando non est ergo non ens est causa gignendi ens. Præterea imperfectus nō est causa gignendi perfectius, sed notitia simplex est imperfectior notitia declaratiua, ergo non est ratio gignendi eã. Præterea illud quod dicit de conuersione intellectus diuini ad formationem verbi videtur esse falsum: quia conuersio est actio: sed actiones sunt suppositorum, ergo illa conuersio est alicuius suppositi. Et tunc quæro cuius suppositi sit: quia aut est suppositi filij, aut suppositi patris, si est suppositi filij cum illa cõuersio præcedat generationem filij per te, sequitur, quod ante filium sit filius, quod est hæreticũ, si dicas quod est suppositi patris, tunc arguitur sic. Cuius est intellectus vt cõuertit se supra intellectum informatum notitia simplici eius est vt recipiat notitiam declaratiua, vt patet per phil. nono metaphy. Existente enim passo summe disposito statim sequitur actio, siue receptio, sed primæ personæ scilicet suppositi patris est intellectus, vt conuertit se supra intellectum informatum notitia simplici, ergo eius intellectus est, vt conuersus recipiat notitiam declaratiuam, sed notitia declaratiua est ipsum verbũ ergo verbũ siue filius idē est quod pater, quod est hæreticũ. Alia est

primo met. in prohæmio.

opinio doctoris nostri, quòd verbũ est intellectio actualis. Ad cuius euidentiam sciendum, quòd verbum est actus intelligentię productus vel genitus à memoria perfecta non habens esse sine actuali cognitione repræsentans secundam personam in trinitate, idest verbum diuinũ. 1. & 2. conditio patent per August. tertia cõditio patet per Aug. quarta conditio patet per eundẽ: verbũ enim nostrum inquisiuit beatus August. de verbo diuino. Ex his colligitur quòd verbũ spectat ad actũ intelligentiæ, sed intelligẽtia strictè sumẽdo est intellectus actualiter, & obiectũ cognitũ est species, sed verbũ, nec est species, nec obiectũ, ergo est intellectio actualis. Sed remanet dubiũ si quælibet actualis intellectio est verbũ & dicitur vno modo, quòd non, quia oportet addere notitiam declaratiuã. Cõtra, si verbum est notitia declaratiua, ergo in quocunq; est notitia declaratiua formaliter, ibidẽ est formaliter verbum, sed in patre est formaliter notitia declaratiua, ergo in patre est formaliter verbũ, quod est falsum. Minor probatur: quia pater diligit se, & ista dilectio est sui ipsius declaratiua. Ideo aliter dicitur, quòd verbũ est intellectio actualis, quæ est terminus inquisitionis, quia verbũ est proles, & partus, sed nõ est partus nisi quia repertũ, non autem est repertũ non: quia inquisitũ, ergo verbum dicit terminũ inquisitionis. Contra hoc obiicitur, tũ quia Deus non haberet verbum de se, tum quia angeli non haberent verbum de naturaliter sibi cognitis: tum quia beati in patria non haberent verbum de essentia diuina, quia non est in eis talis inquisitio. Ideo aliter dicitur & melius, quòd verbum est actualis intellectio quæ est notitia genita, & propter hoc in patre nõ est formaliter verbum, quia nõ est in eo formaliter notitia genita. Notandum autẽ, quòd verbũ est duplex scilicet perfectum, & imperfectum. Imperfectũ quidem requirit actualem ordinem inquisitionis. Perfectum autem verbum non: sed sic sufficit habitualis cognitio vel notitia eius quæ est verbum. Ad primũ principale si teneatur quarta opinio posita in primo articulo, patet, quòd verbũ est signũ conceptus vt à quo emanat, est signũ rei ad quã ponitur significandum. Ad secundum patet cum dicitur, quòd fantasma carthaginis est verbum eius, dico

Opinio Scoti.

9. de tri. cap. vltimo 15. de tri. cap. 10. & 24.

Verbum quid sit secundum alios.

Verbum quid sit secundum Scotum.

Verbum duplex.

quòd verum est effectiue sed non formaliter, nam verbum producitur à memoria, & memoria non includit intellectum sed obiectum, vel aliquid supplens vicē obiecti, vnde fantasma carthaginis .i. species eius est verbū eius: quia effectiuè, vel causatiue se habet ad verbum: quia supplet vicem obiecti, quare &c.

Cap. 15, de magnis.

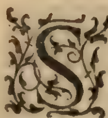
Vtrum Verbum diuinum sit proprium personæ Genitæ? vel per alia verba?

Vtrum Verbum Diuinum dicat quid essentiale vel personale?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist 27.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 27.

QVAESTIO II.

9. de Trinit. cap. 10.



ECVNDO quæritur. Vtrum verbum diuinum sit proprium personæ genitæ, vel per alia verba? Vtrum verbum diuinum dicat quid essentiale, vel personale? Et videtur, quòd dicat essentiale. Quia secundum Augustinum verbum est cum amore notitia, sed omnia posita in ista diffinitione verbi sunt essentialia, ergo verbū est quid essentiale. Contra, Augustinus dicit. Eo est verbum quo filius: sed filius est quid personale, ergo est verbum. Circa istam quæstionem sunt duo articuli secundum duas opiniones: vna est singularis quam nullus tenet excepto vno .s. quòd verbum non dicatur personaliter in diuinis, quod probat sic.

7. de Tri. c. 4.

Opinio Durandi præsenti distinct.

Quod non dicit emanationem realem non dicit aliquid personale: sed verbum nō dicit emanationem realem, ergo verbum non dicitur personaliter. Probatio minoris. Verbum dicit emanationem intellectualē alias intelligibilem ab intelligente: sed taliter emanatio non est realiter, imo est emanatio rationis, ergo. Præterea verbum & dicere consimiliter se habent in Deo, sed dicere est essentiale, & nō personale, ergo & verbum. Probatio minoris, quia quod est commune tribus, est essentiale, sed dicere est cōmune tribus, quia fundatur super

actum creãdi, qui cõuenit tribus, iuxta illud psal. Dixit, & facta sunt, ergo dicere est essentiale. Præterea de ratione verbi est, quòd sit declaratiuum, & declarare conuenit ratione essentiæ, ergo verbum est quid reale.

Alia opinio est ad oppositum, & illam teneo, scilicet, quòd verbum est personale, & proprium personæ genito. Et istã opinionem tenet magister in litera, istius distinctionis. Pro qua arguitur sic. Abstractum & concretũ idem significat. Exemplũ huius nã paternitas significat relationem, similiter pater significat relationẽ, sed verbum, & verbatio se habent sicut concretum, & abstractũ, ergo idẽ significat, sed verbatio significat relationẽ, ergo & verbũ, sed talis relatio est personaliter, ergo verbum dicit quid personale. Præterea illud quod de sua ratione importat rationem imaginis est personale: sed verbum de sua ratione importat imaginem, per Augustinũ, ergo verbum est personale. Præterea illud quod dicit filius in natura non intelligente hoc dicit verbũ in natura intelligente: sed filius in natura non intelligente est relatiuum, ergo & verbum in natura intelligente (sicut est natura diuina) dicit relatiuum, & per consequẽs est personale. Vltimo sic, quod dicit emanationẽ realem in diuinis est personale: sed verbum est huiusmodi, per Augustinum, ergo verbum est personale. Per hoc patet ad primum alterius opinionis quia minor est falsa, & cum probatur, quòd verbũ dicit emanationẽ intellectionis dico, quòd emanatio ab intellectu est duplex. Vna dicit relationem rationis, & ista conuenit creaturis. Alia dicit relationem realem, & ista habet locũ in Deo.

Ad secundum dico, quòd minor est falsa nec probatio valet, quia dicere dupliciter dicitur in diuinis. Vno modo pro imparare, & isto modo accipitur dicere respectu creationis. Alio modo accipitur dicere proprie vt dicit productionem per modum memoriæ, & illud dicere cõuenit formaliter soli filio. Ad vltimum dico quòd declarare per modũ emanationis competit soli filio, quia ex vi suæ emanationis ipse solus est imago patris. Ad argumentum in contrarium. August. dicit illud de verbo creato, & non de verbo diuino. Nam ad informationem verbi creati concurrit voluntas, quę copulat actiuũ

Psal 148.

Author tenet opinionem Magistri ca. 6. istius dist.

6. de tri. capit. vltimo.

7. de trin. c. 7.

Emanatio duplex.

Dicere duobus modis dicitur in diuinis.

intelligentiæ obiecto cognito, ideo dicit verbum est cum amore notitia.

DISTINCTIO XXVIII. & XXIX.

Vtrum ingenitum sit proprietas patris?

Hoc idem quærit Scotus 1. sent. dist. 28. q. 1.
D. *Bonauentura primo sent. dist. 28. q. 3.*
Alexander Alensis prima parte q. 69. membro 3.
D. Thomas prima parte, quæstio. 33. Artic. 4.
Ricardus 1. sent. distinct. 28. quæst. 8.
Durandus primo sent. dist. 28. q. 2.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 28. q. 1.

QVÆSTIO I.

PRAETEREA considerare oportet. Circa istá dis. 28. & 29. quæruntur tria. primo. Vtrum ingenitum sit proprietas patris. Et videtur, quòd non, quia proprietas personaliter non dicitur de essentia, sed hæc est vera, essentia est ingenita, ergo ingenitum non est proprium patris. Minor probatur sic. Ad affirmatiuam de prædicato finito sequitur negatiua de prædicato infinito, sed hæc est vera, essentia est non genita, & hæc est de prædicato finito, ergo hæc est vera, essentia est ingenita. de prædicato infinito, sicut eá probat August. vbi vult quòd idem sit ingenitum, & non genitum. Præterea quod est proprium vni personę nõ dicitur de altera, sed ingenitum dicitur de spiritu sancto ergo non est proprietas patris. Minor probatur sicut minor præcedentis rationis. In contrarium est Magister in litera. Circa istam quæstionem sunt duo videnda. Primum quomodo ingenitum conuenit patri, secundo si est proprietas patris.

2. peryher. cap. 1.

5. de Tri c. 7.

Quantum ad primum dico, quòd ingenitum est multipliciter multiplex. Cuius ratio est ista, dictio composita ex particula multiplici, & ex particula priuatiua est multiplex, multiplicitate particulæ affirmatiuæ, & multiplicitate priuationis, sed ingenitum est huiusmodi, quia componitur ex genito, & ex in. quod dicit priuationem. Genitum autem, & priuatio dicuntur

multipliciter, ergo ingenitum dicitur multipliciter. Maior patet, phil. distinguit impositam penes multiplicitatem positione, & penes multiplicitatem priuationis. Prima pars minoris, scilicet. quòd ingenitum dicatur multipliciter patet quia genitum dicitur vno modo per respectum ad terminum totalem sicut ponit philo. quod solum compositũ per se generatur, secundo dicitur genitum terminus formaliter puta forma, tertio dicitur genitum quodlibet productum, large tamen. Similiter priuatio dicitur multipliciter. Nam aliquid priuatur aliquo quando caret eo quod competeret ei secundum suam speciem, sicut homo dicitur priuatus visu, quia videre competit homini secundum quòd homo, secundo priuatur aliquid quando caret eo quod debet habere secũdum rationem generis propinqui, sicut talpa priuatur visu quem deberet habere secundũ, quòd animal quod est genus propinquum, tertio priuatur aliquid quãdo caret aliquo, quòd deberet habere secundum rationem generis remoti, sic lapis priuatur animalitate, quæ deberet ei competere secundum rationem entis, vel substantiæ. Ex his dico quòd similiter ingenitũ dicitur tripliciter. Vno modo secundũ quòd dicit negationẽ extra genus prędicamenti, quia non est ab aliquo nec per generationẽ, nec per spirationem, nec per aliquam productionẽ, & sic ingenitum cõpetit soli patri. Alio modo dicitur ingenitũ prout dicit negationem infra genus. i. secundũ quòd negat vnum modum producendi, qui dicitur generatio, & sic spiritus sanctus potest dici ingenitus quia non generatur. Alio modo dicitur ingenitum prout dicit negationem productionis in ratione termini producti totaliter, vt totalitas, aspicit suppositum puta in cõmunicabilem subsistentiam, & sic essentia potest dici ingenita.

5. met. cõtex. 17.

5. Met. cõtex. 17.

5 met. contex. 23. & 26.

Priuatio dicitur multis modis.

Ingenitum dicitur tribus modis.

Quomodo essentia sit ingenita.

De secundo principali, scilicet si ingenitum est proprietas patris dicit vna opinio duo, primo, quòd ingenitum proprie nõ dicit proprietatẽ personalem, quia nihil dicit proprietatẽ personalẽ nisi quod spectat ad dignitatẽ: sed ingenitum cum dicat negationẽ non spectat ad dignitatem ergo non dicit proprietatem personalem, secũdo dicit, quòd ingenitum dicit proprietatem ratione connotati, inquantum connotat fœcunditatẽ quæ est in

D. Bona, li. 1. dist. 27. q. 2. & dist. 28. q. 1. & dist. 13. q. 4.

patre respectu generationis filij, & productionis spiritus sancti. Contra primum dictum obiicitur, quia proprietas personalis dicit dignitatem siue nobilitatem, cùm proprietas vnius personæ non sit in altera, sequitur, quòd aliquid dignitatis, & nobilitatis sit in vna persona, quod non sit in alia. Contra secundum obiicitur sic. Ingenitum aut connotat fœcunditatem respectu generationis, & hoc per August. Si pater non genuisset filium nihil prohiberet eum ingenitum esse, aut connotat fœcūditatem respectu productionis spiritus sancti, & hoc nō, quia dato per impossibile, quòd non produceretur spiritus sanctus adhuc poneretur aliud suppositum ingenitū. Imo dico, quòd ingenitum sub propria ratione vt dicit non esse ab alio, est proprietas patris, & nō oportet, quòd dicat dignitatē: sufficit tamen sibi quòd non dicat oppositum. s. indignitatem. Vnde sicut relationes originis nō dicunt perfectionē simpliciter nec imperfectionem, ita innascibilitas non dicit dignitatem, nec indignitatē. Si autem velis omnino cōcedere, quòd proprietas dicat dignitatem. Respondeo distinguēdo, quia dignitas est duplex. s. absoluta & personalis, & sic licet ingenitum non dicat dignitatem absolutam, potest tamē concedi quòd dicat dignitatem personalem. Ex dictis in primo articulo patet ad argumenta principalia quomodo ingenitum dicitur de essentia, & de spiritu sancto.

9. de tri. c. 6.

Vide Scotum 5. q. quolib.

Dignitas duplex.

Vtrum innascibilitas sit proprietas constitutiua patris?

Hoc idem quærit Scotus 1. senten. dist. 28. q. 2.
D. Bona. primo sent. dist. 27. q. 2. & 28. q. 1. & dist. 13. q. 4.
D. Thomas prima parte q. 40. Artic. 2. & 4.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum innascibilitas sit proprietas cōstitutiua patris? Videtur quòd sic, quia pater aut constituitur paternitate, aut innascibilitate: sed non constituitur paternitate, ergo constituitur innascibilitate. Probatio mino-

ris,prius est suppositum quod agat,& generet:quia agere præsupponit esse, ergo pater in illo priori, aut est suppositum ad se,& sic non constituitur paternitate, aut est ad aliud:puta ad filium,& sic filius est antequam generetur. Præterea hæc est vera in diuinis innascibilitas est paternitas,ergo si pater cōstituitur paternitate sequitur,quòd constituatur innascibilitate. Contra si filius constituitur filiatione,ergo pater constituitur paternitate,& sic non constituitur innascibilitate. Circa istam quæstionē primo ponetur vna opinio,secundo vna alia,tertio dicetur ad argumenta primæ opinionis.

Agere præsupponit esse.

Quantū ad primū dicit vna opinio antiqua, quòd innascibilitas est proprietas cōstitutiua patris,quod probatur sic.Persona patris cum sit prima constituitur per primam proprietatē: sed innascibilitas est prima proprietas, ergo constituit patrem. Minor probatur multipliciter. Primo per Augustinum. Si pater non genuisset filium nihil prohiberet eum ingenitum esse. Secūdo sic, quia innascibilitas dicit modum essendi, paternitas autē dicit modum cōmunicandi, sed modus essendi est prior modo communicādi,ergo innascibilitas estprior paternitate.Tertio illa est prima proprietas ad quā stat vltima resolutio,vltima resolutio stat ad innascibilitatem,ergo innascibilitas est prima proprietas. Minor probatur, dicimus enim quòd spiritus sāctus est à patre,& filio,filius autem à solo patre,pater autē à nullo, sed esse à nullo est esse ingenitum. Quarto sic, innascibilitas dicit carentiā originis ad primum, paternitas autem dicit ordinem ad secundum. Sed prior est comparatio ad primum, quam ad secundum, ergo innascibilitas est prior paternitate. Secundo arguitur principaliter pro opinione sic. Illud constituit patrem quo pater generat, sed pater generat innascibilitate, ergo innascibilitas constituit patrem. Probatio minoris filius nō generat,quia est genitus, ergo pater generat,quia est ingenitus. Tertio sic,proprietas constitutiua est incommunicabilis,sed paternitas nō est incommunicabilis cum reperiatur in creaturis. Innascibilitas autem est incommunicabilis, ergo innascibilitas constituit patrē. Pro ista opinione possunt adduci quinque rationes, quæ sunt positæ superius, pro tertia

D. Bona.in princ.dist. 27.q 2.& dist.28.q.1.

5.De trin.26

Dist.27.

opinione illius quæstionis, require supra cum solutionibus.

Alia est opinio, quam teneo, quòd innascibilitas non est proprietas constitutiua patris, pro qua congrue arguit Sco. sic, primum suppositum diuinum non potest constitui per illud quod dicit priuationem formaliter, sed innascibilitas dicit priuationem formaliter, ergo. Maior patet: quia suppositum in diuinis constituitur per illud quod habet esse reale, priuatio autem nullam realitatem dare potest.

Vide Scotum in reportatis dist. 28. q. 1.

Præterea, si illa persona constitueretur in esse personali per innascibilitatem sequetur quòd esset magis necesse esse quam aliæ personæ, sed hoc est inconueniens, ergo prima persona non constituitur, per innascibilitatem. Maior probatur quia ista proprietas cum sit relatiua non habet esse per connexionem cum aliis.

Præterea, personæ sunt æque perfectæ in personalitate, sed filius, & spiritus sanctus constituuntur in esse personali per proprietates relatiuas, ergo, & pater.

Vltimo sic. Inter personas diuinas est essentialissima connexio: sed si pater constitueretur per innascibilitatē non esset talis connexio inter personas, quia magis sunt connexa relatiua, quàm absoluta, ergo pater non cōstituitur per innascibilitatem.

Ad primum alterius opinionis respondeo per interemptionem minoris. Ad primam probationem per Augustinum dicitur vno modo, quòd Augustinus non respexit ad naturam essendi, sed ad naturam intelligendi tantum, quòd intellectus potest fieri super ingenitum, & non super genuisse: sicut intellectus potest fieri super siccitatem non ferendo se super corruptionem humorum. Aliter dicitur, quòd illud verbum non est Augustin. principaliter, & ex intentione, sed habet illud verbum ab Arrianis contra quos disputabat, & ideo accipit illam propositionem non tanquam suam, sed tanquam datam ab aduersario.

Ad secundam propositionē illius minoris, dico, quòd paternitas dicit modum communicandi, & modū essendi. Ad tertiam probationem minoris dico, quòd nō est ab alio, bene tamen est vltima proprietas in resoluendo,

ſed non in conſtituendo In reſoluendo dico, quia relatio paternitatis dicit eſſe à nullo. Ad quartam probationem dicit Scotus, quòd negatio reſpectu ad primum eſt prior in abſolutis, non tamen in reſpectiuis, quæ conſtituuntur relatione poſitiua, ſicut eſt in propoſito.

Scotus in reportatis diſt. 28.q.1.

Ad ſecundum nego minorem, ad probationem quare filius non poteſt generare, dico, quòd ratio eſt, nõ quia eſt genitus, ſed quia habet principium generandi per productionem adæquatam ſicut patuit.

Ad tertium dico, quòd proprietas conſtitutiua non tantum debet eſſe incommunicabilis, ſed etiam poſitiua, & quia ingenitum non dicit proprietatem poſitiuã, ideo non conſtituit, paternitas autem eſt proprietas poſitiua & conſtitutiua. Et cum dicis paternitas eſt communicabilis, dico quòd paternitas inquantum paternitas eſt communicabilis, ſed non inquantum diuina.

Diſt. 2.

Quomodo paternitas ſit cõmunicabilis & incommunicabilis.

Ad primum principale negetur minor, ad probationem dicitur vno modo ſecundum viam Thomæ, quòd paternitas poteſt dupliciter conſiderari, ſcilicet inquantum relatio, & ſic non præcedit, vel inquantum proprietas, & ſic conſtituit, & præcedit.

Contra proprietas inquantum proprietas conſtitutiua aut dicit entitatem ad ſe aut ad aliud, ſi dicit entitatem ad ſe, ergo conſtituit ſuppoſitum abſolutum, ſi autem dicit entitatem ad aliud, ideſt ad filium, ergo filius eſt antequam generetur ſicut ſuppoſitum primum, p ita patris præcedit generationem, dicitur diſtinguendo de relatione, quia eſt relatio vt relatio, & eſt relatio, vt origo, & iſto ſecundo modo conſtituit, & præcedit.

D. Thomas 1. parte ſummæ q.40.ar. 2.& 4.

Contra iſtam ſolutionem arguitur ſicut contra præcedentem, quia relatio vt origo aut dicit entitatem ad ſe aut ad aliud, ſi ad ſe, ergo conſtituit ſuppoſitum abſolutum, ſi ad aliud puta ad filium, ergo filius eſt ante generationem origine. Ideo dicitur aliter, quòd pater, & filius ſunt relatiua, relatiua autem ſunt ſimul natura, ſed cum iſta ſimulate ſtat prioritas originis ſicut ponitur per Auicennam vbi vult, quòd cauſa, & cauſatum ſunt ſimul natura, & tamen origine cauſa pręcedit cauſatum.

Prioritas naturæ duob. modis accipitur apud Scotum Vide 4. q.quolib.

Ad ſecundum dicitur, quòd iſta non eſt vera idẽptice,

vel formaliter paternitas est innascibilitas: quia quando vna formalitas verificatur de alia prædicatione idemptica oportet, quòd ambæ, vel ad minus altera dicat infinitatem: sed nec paternitas nec innascibilitas sunt infinitæ cum non dicant perfectionem simpliciter, &c.

Vtrum in diuinis sit ratio principij?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 29. quæst. 1.
D. Bona 1. sent. dist. 29. q. 1. Articul. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 70. membro 1. Art. 1.
D. Thomas prima parte q. 33. Artic. 3.
Ricardus 1. sent. dist. 29. q. 1.
Durandus 1 sent. dist. 29. q. 1.

QVÆSTIO III.

TERTIO quæritur ex materia, & conclusione distinctionis. Vtrum in diuinis sit ratio principii? Videtur quòd non, quia principiũ, & causa sunt idem, sed in diuinis non est ratio causæ, ergo nec ratio principii. Contra. Magister in littera, & Augustinus pater est principium totius deitatis.

6. Met. c. 14. de tri. ca. 20.

Quomodo in Deo sit ratio principij.

Circa istam quæstionem pono quinque conclusiones.

Prima est, quòd in Deo est, vere ratio principii quæ probatur sic, vbi est vera productio ibi est principium: sed inter personas diuinas est vera productio, ergo est vere principium.

In Deo non est principiũ sub ratione causæ.

Secunda conclusio est ista, quòd in Deo non est principium sub ratione causæ. Cuius ratio est ista. Causa est ad quam sequitur effectus in diuersitate naturæ: sed in diuinis non est diuersitas naturæ: quia eadem est essentia numero in tribus personis, ergo non est ibi principium sub ratione causæ.

Quomodo personæ diuinæ sint principiũ, & causæ.

Tertia conclusio est, quòd personæ diuinæ per comparationem ad creaturam sunt principium & causa, quia vbi est effectus cum diuersitate naturæ ibi est principiũ, & causa, sed creaturæ sunt effectus Dei in diuersitate naturæ, quia creaturis non communicatur diuina natura,

ergo

ergo respectu creaturarum personæ sunt principium, & causa.

Quarta conclusio, quòd principium dictum de principio ad intra non dicitur vniuoce, quia enti reali, & enti rationis nihil est commune vniuocum, sed principium ad intra dicit relationem realem, principium autem ad extra dicit relationem rationis, vt per principium accipitur habitudo, ergo principium non dicitur vniuoce de eis. Minor patet, quia Dei ad creaturam non est relatio realis.

Quinta conclusio, quòd principium dictum de principio ad intra respectu generationis filij, & de principio ad intra respectu spirationis spiritus sancti dicitur vniuoce, quod probatur sic. Ratio neutra respectu aliquorũ essentialiter inclusa in eis dicitur vniuoce: sed principium est huiusmodi, vt dicitur de principio generationis, & spirationis, quia potest esse certa certitudo de principio, vt sic ignorato, vtrum sit hoc, vel illud principium igitur dicitur vniuoce de hoc, & de illo principio.

Causa, & principium nõ conuertuntur theologice loquendo.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd principiũ in plus se habet quàm causa, quia omnis causa principiũ, sed non econuerso. Ideo in Deo ponitur ratio principij ad intra sine ratione causæ, quia causa est ad effectum cum diuersitate naturæ.

DISTINCTIO XXX.

Vtrum Deus referatur relatione reali ad creaturas? vel sic. Vtrum Dei ad creaturas sit relatio realis?

Hoc idem mouet Scotus primo sent. distinct. 30. q. 2.
Alexander Alensis prima parte q. 53. membro 4. artic. 2.
D. Thomas prima parte, quæstio 13. Articul. 7.
Richardus primo sent. dist. 30 q. 4.
Durandus primo sent. dist. 30 q. 3.
Franciscus de Mayronis 1. sent. dist. 30. q. 2.
Bacconitanus 1. sent. dist. 19. q. 1.

QVAESTIO I.

SVNT enim quædā queſtion. Circa iſtam diſtinctionem xxx. quæritur. Vtrum Deus referatur relatione reali ad creaturas? vel ſic. Vtrum Dei ad creaturas ſit relatio realis? Videtur, quòd ſic, quia ſcientia refertur realiter ad ſcibile, ſed Deus habet ſcientiam realem de creaturis, ergo refertur realiter ad creaturas.

Scientia non refertur ad ſcibile in actu ſed ad ſcibile in potentia.

Præterea relationes fundatæ ſuper actionem, vel paſſionem, vel ſuper potentiam actiuam, vel paſſiuam ſunt reales, ſed tales ſunt relationes Dei ad creaturas inquantum Deus eſt cauſa effectiua creaturarum, ergo.

Præterea relationes fundatæ ſuper quantitates ſunt reales: ſed tales ſunt relationes inęqualitatis Dei ad creaturas, quia illa inæqualitas eſt in virtute infinita Dei, & in virtute finita creaturæ, ergo.

Præterea illa relatio eſt realis, quæ manet circumſcripto opere intellectus: ſed circumſcripto omni opere intellectus, Deus eſt dominus creaturæ, ergo iſta eſt relatio realis.

Præterea ſicut forma denominat ſubiectum, ita eſt in ſubiecto: ſed dominus realiter denominat Deum, quia Deus realiter eſt dominus creaturæ, ergo iſta relatio eſt in Deo, & ſic Dei ad creaturam eſt relatio realis.

Præterea diſtinctio realis dicit relationem realem, ſed inter Deum, & creaturam eſt diſtinctio realis, ergo Dei ad creaturam eſt relatio realis.

Contra relatio realis non eſt ſine dependentia: ſed Deus non dependet à creatura, ergo non habet relationem realem ad creaturam.

Circa iſtam quæſtionem ſunt duo videnda. Primo ſi relatio in creaturis differat realiter à fundamento. Secūdo principale quæſitum, primum articulum, vide.

Lib. 2. q. 4. art. 3.

De Secundo articulo, ſcilicet ſi Dei ad creaturam eſt relatio realis communiter doctores concordant in partem negatiuam, ſed diuerſitas eſt in modo probandi: Henricus probat eam ſic. Illud quod eſt realiter relatum eſt realiter ad aliud ordinatum, quod autem eſt ad aliud ordinatum dependet ab eo, & quod dependet eſt mutabile: quod autem eſt mutabile eſt imperfectum: quia caret perfectione ad quam mutatur, quod

Henr. eius quolib. 3. q. 4.

autem est imperfectum est limitatum, sed Deus non est limitatus, nec imperfectus, nec mutabilis, nec dependet à creatura, ergo Deus non refertur realiter ad creaturã: Et quia aliquis posset instare contra potentiam deductionis: quia in personis diuinis est vera relatio, & tamẽ vna non est imperfecta respectu alterius, nec dependet. Ideo intelligendum est cum dicitur relatum ad aliud ordinari de relatiuo diuerso in natura, personæ autem diuinæ non sunt diuersæ in natura.

Contra istam rationem obiicitur primo sic. Si essent duo albissima in summo, inter ea esset relatio similitudinis, & tamen vnum non dependeret ab alio, sicut à quo reciperet perfectionem. *Arguitur, cõtra Henricũ.*

Præterea agens creatum licet sit imperfectum tamen inquantum agit est perfectum, quia agere competit sibi ratione actus, sed agens inquantum agit dicitur relatiue, ergo non est de ratione eius quod dicatur relatiue esse imperfectum.

Præterea, si a. inquantum causat b. dicitur ad b. relatiue dependeret ab a. & sic idem depẽderet ab alio, & terminaret dependentiam eius, à quo dependeret, & sic esset circulatio in essentialiter ordinatis, quod est inconueniens, ex primo posteriorum.

Aliter probatur conclusio principalis à Thoma sic. Relatio realis est sub ordine reali, sed Deus non habet ordinem realem ad creaturam, quia est supra omnem ordinem, ergo Deus non refertur realiter ad creaturas, hæc ratio nihil valet, quia in ea est fallacia consequentis: arguit enim ab inferiori ad superius negando, ac si diceretur non est homo, ergo non est animal, nam omnis ordo est relatio, sed non omnis relatio est ordo: quia ordo dicit relationem prioris ad posterius, sed non omnis relatio dicit talem realem ordinem sicut patet in relationibus æquiparantiæ. *D. Thomas prima parte summæ. q. 13. ar. 7. in solutione principali.*

Præterea ordo dicit habitudinem prioris ad posterius, sed Deus est prior respectu creaturæ, ergo non est extra totum ordinem ad creaturam. Si dicas quòd ordo ille non est relatio patet quòd petis principium, quia hoc debes probare. Ideo probatur aliter conclusio à doctore nostro sic: nam in Deo inueniuntur duo scilicet *Opinio Doctoris subtilis 1. sent. dist. 30. q. 2.*

quòd est necesse esse & quòd est summa simplicitate simplex. Et primo arguitur sic. In eo quod est summe necesse esse non ponitur aliquid quod non est necesse esse, sed Deus est summe necesse esse, ergo non est in Deo aliquid quod non est necesse esse: sed talis relatio, quæ esset Dei ad creaturam non esset necesse esse, ergo Dei ad creaturam non est relatio realis. Probatio assumpti prosillogismi. Relatio non est plus necesse esse quam terminus, sed terminus huius relationis nõ est necesse esse, quia est creatura, quæ est possibilis esse, ergo illa relatio non est necesse esse. Secundo sic. Ex simplicitate Dei propter diuinã simplicitatem quicquid est in Deo est idem, quòd Deus, sed ista relatio si ponatur non potest esse idem quod Deus, ergo Dei ad creaturam non est relatio realis. Probatio minoris, quia si ista relatio esset idem quod Deus, ergo Deus esset corruptibilis. Probatio consequentię, quando aliqua duo sunt vnum realiter si vnũ est corruptibile, & reliquum est corruptibile, sed illa relatio est corruptibilis, ergo Deus est corruptibilis. Minor probatur: quia ad corruptionem termini corrumpitur relatio, sed terminus huiusmodi relationis, puta creatura est corruptibilis, ergo relatio est corruptibilis. Posses forte dicere, quòd argumentũ non cogit, quia relatio non potest manere termino non manente sicut motus habet relationẽ realem ad terminum antequã terminus sit, immo postquã terminus est, motus non est, quia habitibus præsentibus in materia cessat motus. Contra, vnũquodque plus dependet ab eo per quod non diffinitur, quam ab eo per quod diffinitur, sed relatio diffinitur per terminum & non per fundamentũ, ergo plus dependet à termino, quàm à fundamento, sed relatio non potest esse sine fundamento, ergo nec sine termino potest esse.

Primo de generatione cõtex.

Prӕterea essentialius est relationẽ esse ad quam esse in. sed vt est in necessario prӕsupponit fundamentũ, ergo vt est ab necessario habet terminum. Nec instãtia de motu valet: quia motus habet terminum intrinsecum.

Scientia duplex.

Ad primum principale dico, quòd scientia est duplex: quædam est, quæ est causa rerum, & quædam est, quæ est causata à rebus. Scientia autem isto secundo modo sum-

pta refertur ad scibile, sed scientia primo modo sumpta quæ est, causa rerum sicut est scientia diuina non refertur relatione reali ad res creatas.

Ad secundum dicitur, quòd maior est vera quando agens est possibile, quando autem agens est ex se necessarium,& perfecte simpliciter,tunc non est verum sicut in proposito.

Aliter dicitur, quòd agens inquantum agens actione non dependente à termino non habet relationem realē ad ipsum,de agente autem dependente est verum quod assumitur, Deus autem est agens independens.

Eodem modo ad aliud dico, quòd relatio fundata in quantitate est realis, sed inæqualitas Dei ad creaturas principaliter fundatur in quantitate virtutis infinitę,quę non dependet.

Ad quartum dico,quòd Deum esse dominum, potest intelligi dupliciter,scilicet relatiue, & substantiue. Circumscripto ergo omni intellectu, adhuc Deus esset dominus substantiue quantum ad totam realitatem,sed nō relatiue sicut hic quæritur. *Deum esse dominum potest intelligi duobus modis.*

Eodem modo ad quintum de denominatione,quādo dicitur Deus est realiter dominus,si ly realiter determinat compositionem, sic est vera propositiò, quia verum est,quòd Deus est dominus,si autem determinat prædicatum in compositione ad Deum absolute nulla est ibi realitas, nisi essentia diuina, si autem determinat prædicatum diuinum in comparatione ad creaturā, in qua est realiter,sic Deus realiter est dominus,quia creatura realiter est serua, sed nihil reale ponitur in Deo præter suā essentiam diuinam. *Vide in reportatis distinc. 30. q. 2.*

Ad vltimū dico,quòd distinctio sumitur duobus modis. Vno modo per positionem, & sic est relatio realis. Alio modo per abnegationem inquantum hóc realiter non est illud,& isto modo distinctio non dicit relationē realem. Inter Deū autem, & creaturam cadit distinctio isto secundo modo, & non primo modo. *Distinctio sumitur duobus modis.*

Vtrum noua relatio creaturæ ad Deum, exigat nouam relationem Dei ad creaturam?

Hoc idem mouet Scotus primo sent. distinct.30.q.1.
D. Bona.1.sent.dist.30.q.1.Articul.1.
Alexander Alensis prima parte q.53.membro 2.
D.Thomas prima parte quæstio.13. Articul.7.
Richardus primo sent.dist.30.q.3.
Durandus primo sent.dist.30.q.1.
Franciscus de Mayronis 1.sent.dist.30.q.1.
Bacconitanus.1.sent.dist.30.q.1.

QVÆSTIO II.



SECVNDO quæritur. Vtrum noua relatio creaturæ ad Deum exigat nouam relationẽ Dei ad creaturam? Videtur: quòd sic, per Aug. Sicut non potest esse seruus qui non habet dominum, ita non potest esse dominus, qui non habet seruum, sed Deus habet seruum de nouo, ergo. Præterea, relatiua sunt simul natura, sed creator, & creatura sunt relatiua, ergo sunt simul natura, sed hoc non est, nisi noua relatio in creatura exigat nouam relationem in Deo. Contra, sicut se habet æternũ ad temporale, ita se habet temporale ad æternum, sed nullum æternũ dicitur de temporali: ergo nullum temporale dicit de æterno, & sic noua relatio in creatura nõ exigit nouam relationem in Deo. Ad istam quæstionem dico tres conclusiones.

15.de tri.cap. 19. *Arist.cap. de relatiuis.*

1.conclusio. Prima, quòd creatura de nouo refertur ad Deum, quæ probatur sic, vbi est nouum fundamentum, ibi est noua relatio posito termino, sed creaturæ capiunt nouum esse secundum nouum fundamentum, alias nihil reale crearetur; & est ibi terminus Deus, ergo est noua relatio in creatura ad Deum.

Præterea, creatio passiua de nouo est in creatura, sed relatio passiua dicit relationem ad Deum, ergo in creatura est noua relatio ad Deum.

2.conclusio. Secunda conclusio est, quòd propter istam nouam relationem in creatura nulla noua relatio exigitur in Deo correspondens. Cuius ratio est ista, quia si exigeretur in Deo noua relatio ad creaturam, aut illa esset

realis aut rationis, non primo modo, quia probatum est in præcedenti quæstione, quod in Deo non est relatio realis ad creaturam, non etiam secundo modo, quia ista relatio rationis aut esset fabricata per actum intellectus creati, & hoc nõ, quia dato, quod nullus esset intellectus creatus adhuc creatura diceretur relatiue ad Deum, aut esset per actum intellectus diuini, & hoc non, quia tunc intellectus diuinus mutaretur, & hoc nõ, quia nõ potest aliquid trãsire de vno cõtradictorio ad aliud sine mutatione, sed creare, & nõ creare sunt cõtradictoria, ergo De* non potest aliquid de nouo in se creare sine mutatione. *Nulla est relatio in Deo, sed si est, est solum relatio rationis.*

Tertia conclusio est, quod nouam relationem creaturę ad Deum terminat Deus sub ratione absoluti. Ad cuius euidentiam notãdum, quod philosophus ponit tres modos relationis scilicet modum numeri, modum potentiæ, & modum mensuræ. Et ponit differentiam per hoc, quod in duobus primis modis est mutua relatio. In tertio autem modo non est relatio mutua, sicut patet de scientia, & scibili. Na scientia dicitur ad scibile, sed non omne scibile dicitur ad scientiam. Exemplum de quadratura circuli: sed omnes relationes, quæ sunt inter Deum, & creaturam sunt de tertio modo, ergo non est ibi mutua relatio ita, quod creaturæ dicuntur relatiuę ad Deum, sed non econuerso, ergo Deus terminat illam relationem sub ratione absoluti. *3. Conclusio.* *5. Met. cont. 20.* *Exemplum.*

Præterea, aut Deus terminat nouam relationem creaturæ ad ipsum sub ratione absoluta, vel sub ratione relatiua. Si primo modo habetur propositum. Si secundo modo, aut ille respectus est relatio realis, & hoc non, vt patet ex præcedenti quæstione, aut est relatio rationis, & hoc non, quia vel esset per actum intellectus creati, vel per actum intellectus diuini, non primo modo, quia dato, quod nullus esset intellectus creatus adhuc creatura diceretur relatiue ad Deum, non etiam secundo modo, quia tunc intellectus diuinus esset mutabilis, vt arguebatur in præcedenti quæstione.

Ad primum principale dico, quod pro tanto non potest esse seruus, nisi sit dominus: quia dominus denominatur ab ista relatione, quæ ad ipsum terminatur tanquã ad aliquid sui, nõ tamen quod fiat aliqua nouitas in ipso.

Duplex relatiuum secundum esse, & secundum dici. Ad secundum dico, quod relatiua de primo modo, & secundo modo sumpta sunt mutua, & sic sunt simul natura, sunt enim relatiua secũdum esse, sed relatiua de tertio modo non sunt mutua. Sunt enim relatiua secũdum dici: Et isto modo ponitur relatio Dei ad creaturam. Est enim illa relatio secundum dici, & non secundum esse.

DISTINCTIO XXXI.

Vtrum æqualitas sit relatio realis?

Hoc idem quærit Scotus primo sentent. distinct. 31. quæst. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 54. membro. 1. Art. 1.
D. Thomas. 1. par. q. 42. art. 1.
Ricardus 1. sent. distinct. 31. q. 1.
Durandus primo sent. dist. 31. q. 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 31. q. 1.
Bacconitanus 1. sent. dist. 31. q. 1.

QVAESTIO I.

PRAETEREA considerare oportet circa istã distinctionem xxxi. quæritur. Vtrum æqualitas sit relatio realis? Videtur quod non, quia dicit negationem, vel priuationem, non dicit relationem realem, sed æqualitas dicit priuationem, ergo non est relatio realis: minor patet per philosophum, quarto metha. Aequale inquit opponitur priuatiue magno, & paruo. *4. Met. cont. 27.*

Præterea, quod dicitur secundum substantiam, non dicit relationem realem, sed ęqualitas dicitur secundum substantiam, ergo non dicit relationem realem, minor probatur per Magistrum in litera, qui adducit pro se Augustinum.

Præterea. Si æqualitas diceret realem relationem, tunc constitueret personas, sicut relatio originis. Sed hoc est falsum, quia persona haberet duo constitutiua, ergo æqualitas, non dicit relationem realem. *5. De tri. c. 6.*

Contra, aut æqualitas dicit absolutum, aut relatiuum. Sed non dicit absolutum, quia posset prædicari de essentia, ergo dicit relationem. Sed non dicit relationem rationis, ergo dicit relationem realem.

Circa istam quæstionem sunt duo videnda. Primo si æqualitas dicit relationem realem in creaturis: secundo si dicit relationem realem in diuinis.

Quantum ad primum dicit vna opinio, quod æqualitas nõ dicit relationem realem in creaturis, quod probatur sic: illa relatio non est realis, cuius fundamentum non est reale, sed fundamentum æqualitatis in creaturis non est reale, ergo æqualitas in creatura non dicit relationem realem, probatio minoris fundamentum æqualitatis in creaturis est vnitas in quantitate, per philosophum. Illa inquit sunt æqualia quorum quantitas est vna: sed duæ res non habent vnitatem realem, ergo fundamentum æqualitatis non est reale. *Henricus quolib. 5. q. 1. quære eum alibi, & alios.*

Præterea, non plus facit relationem realem vnum in quantitate, quàm vnum in substantia, sed vnum in substantia non facit relationem realem, probatio minoris per philosophum quinto methaph. quia fundamentum idemptitatis est vnitas in substantia, & idemptitas non est relatio realis. *5. Met. textu non habente commentum, & 10. Met. cont. 10. & 11.*

Alia est opinio, quam teneo, quod æqualitas in creaturis est relatio realis, quod probatur sic, illa est relatio realis, quę manet omni opere intellectus circumscripto. Sed circumscripto omni opere intellectus, si essent duæ res eiusdem quantitatis essent æquales, ergo æqualitas dicit relationem realem.

Præterea, quod est perceptibile sensu, est aliquid reale, sed æqualitas est huiusmodi, ergo.

Præterea relationes primi modi sunt reales, sed æqualitas est de relationibus primi modi, ergo æqualitas est relatio realis.

Præterea, si vnum contrariorũ quod est ignobilius in natura est reale, & aliud est reale: sed æqualitas est nobilior inæqualitate, & inæqualitas est nobilior inæqualitate, & inæqualitas est aliquod reale in natura, ergo æqualitas est relatio realis.

Ad primum autem præcedentis opinionis dico quod minor est falsa. Ad probationem. Respondeo, quod fundamentum æqualitatis est vnitas realis specifica, non autem vnitas numeralis: Declarabitur autem in secũdo lib. quod vnitas realis specifica est minor vnitate numerali.

in 2. libro quæst. de indiuiduatione.

Ad secundum cum dicitur, quod vnitas in quantitate non facit plus relationem realem, quam vnitas in substantia, concedo cæteris paribus, ita quod vtrobique sit realis distinctio extremorũ, sed non est sic in proposito. Nam æqualitas habet extrema realiter distincta, idemptitas autem non.

Communis opinio Antiquorum.

De secundo articulo est communis opinio antiquorum, quæ dicit, quod æqualitas in diuinis non dicit relationem realem, quod probat sic, vbi non manet fundamentum relationis, ibi non manet relatio realis, sed in diuinis non manet fundamentum æqualitatis, ergo in diuinis non manet æqualitas nec relatio realis, probatio minoris, fundamentum æqualitatis est magnitudo, sed magnitudo transit in identitatem, identitas autem dicit relationem rationis, ergo æqualitas est relatio rationis.

Præterea ad hoc, quod æqualitas sit relatio realis requiritur ibi magnitudo, & magnitudo, & commensuratio magnitudinum, sed in diuinis non est magnitudo, ergo æqualitas in diuinis non est relatio realis.

Præterea, illa relatio, quæ completur per actum intellectus est realis, sed æqualitas est huiusmodi, quia cõpletur ex hoc, quod intellectus idem bis accipit, ergo.

Præterea relatio realis necessario requirit extrema realiter distincta inquantum sunt relatiua. Sed pater, & filius non distinguuntur realiter inquantum sunt æquales, ergo æqualitas in diuinis non dicit relationem realem, minor patet, quia licet pater, & filius distinguantur relationibus originis, non tamen distinguuntur realiter inquantum sunt æquales, quia inquantum sunt æquales, habent eandem magnitudinem numero.

Essentia diuina est vnũ fundamentũ inter patrem, & filium.

Prętérea, inter eadem extrema, & super idem fundamẽtum non fundantur duæ relationes reales, sed inter patrem, & filium est vnum fundamentum, scilicet essentia diuina, ergo non est ibi nisi vna relatio realis. Sed est ibi relatio originis propria, ergo non est relatio communis realis, scilicet æqualitas.

Vltimo sic. Omnes sancti ponunt in diuinis quatuor relationes reales, scilicet paternitatem, filiationem, spirationem actiuam, & spirationem passiuam, sed si ęqualitas diceret relationem realẽ essent plures relationes quã

quatuor,quod esset contra sanctos,ergo æqualitas non dicit relationem realem.

Alia est opinio doctoris nostri,quod æqualitas est relatio realis in diuinis, siue inter personas diuinas, quod probatur sic,vbi sunt illa, quæ requirũtur ad relationem realem,ibi est relatio realis.Sed æqualitas inter personas diuinas habet omnia, quæ requiruntur ad relationẽ realem, ergo ipsa est realis, probatio miñoris.Ad relationẽ realem tria requirũtur.Primo realis distinctio extremorum propter quod eiusdem ad se non est relatio realis, secundo requiritur, quod vtrunq; extremorũ sit aliquid reale, quia semper alterum contradictoriorũ est nõ ens, tertio requiritur, quod habitudo exurgat à natura fundamenti,& ideo Dei ad creaturam non est relatio realis. Sed omnes istæ conditiones reperiuntur inter personas diuinas, vt sunt ęquales. Est enim in eis realis distinctio, quælibet enim istarum personarum est aliquid reale. Illa etiam habitudo exurgit ex natura fundamenti, scilicet ex infinitate virtutis,ergo ibi sunt omnia,quę requiruntur ad relationem realem.

Opinio Scoti.

Ad relationẽ realem tria requiruntur.

Vide pro hoc Scotum 6. q. quolibet. art. 1.

Præterea. Si æqualitas non esset relatio realis in diuinis,hoc maxime esset propter vnitatem fundamenti,sed non obstante vnitate fundamenti aliqua relatio est realis,ergo æqualitas in proposito est relatio realis, probatio minoris:nam relationes originis sunt verè reales, & tamen habent penitus idem fundamentum numero.

Pręterea.Si Deus duas res essentialiter distinctas informaret eadem quãtitate inter eas verè esset relatio realis, ergo eodẽ modo in proposito quamuis personę sint realiter distinctæ,quia tamen habent eandem magnitudinẽ virtutis verè est inter eas æqualitas, vt relatio realis.

Ad primum autem alterius opinionis dico,quod fundamentum ęqualitatis in diuinis manet,& transit,manet quidem formaliter,sed transit realiter.

Ad secundum dico,quod æqualitas in creaturis requirit magnitudinem,& magnum, & commensurationem, & hoc, quia creaturæ sunt finitę propter quam finitatem non possunt habere eandem magnitudinẽ numero. Sed in personis diuinis non est sic, quia propter infinitatem essentiæ eadem magnitudo, quæ est in vna persona,

Aequalitas in creaturis requirit magnitudinem, nõ sic in personis diuinis.

est & in alia manente reali distinctione personarum.

Ad tertium dico per interemptionem minoris, quia si essent duæ relationes eiusdem quantitatis dato, quòd nullus esset intellectus in mundo adhuc, istæ res essent æquales.

Ad quartum cum dicitur, quòd relatio realis requirit extrema realiter distincta inquantum sunt relatiua, dico quòd ly inquantum, vel reduplicat terminos relatos, & sic concedo maiorem, & nego minorem, vel reduplicat fundamentum, & sic dico, quòd non oportet ponere talem distinctionē, immo in propositio oportet ponere summam vnitatem.

Ad quintum dicitur dupliciter falsificam: do maiorē, nam inter eadem extrema, & super idem fundamentum possunt fundari plures relationes reales. Exempli gratia, ignis generat alium ignem realiter distinctum à se, inter hunc, & istum ignem est relatio realis similitudinis, & causæ ad causatum, quæ relationes sunt reales, & & habent idem fundamentum. Alio modo dicitur glosando maiorem sic quòd extrema realiter distincta non habent duas relationes reales super idem fundamentum immediate, sed mediate potest esse, & sic est hic quia ista relatio communis præsupponit relationem originis.

Sancti ponūt quatuor relationes in diuinis.

Ad vltimum dico, quòd sancti ponunt quatuor relationes reales in diuinis loquendo de relationibus originis, quæ sunt propriæ, sed non propter hoc intendunt excludere relationes reales, quæ sunt communes.

Distinctio de veritate secūdum Logicos.

Ad primum principale dico, quòd æquale non dicit negationem simpliciter. Distinguunt tamen logici de veritate propositionis secundum rem, & secundum vocem, ita quòd æquale, quantum ad vocem dicit negationem, & quantum ad rem non dicit negationem.

Ad secundum dico, quòd æqualitas potest dupliciter accipi, scilicet fundamentaliter, & formaliter. Primo modo dicit substantiam, quia fundamentum est substātia realiter, secundò modo importat relationem.

Vide dist. 25.

Ad vltimum patet ex dictis, nam relationes primo constituunt personas, quæ primo pullulant in essentia, sed relationes originis prius in essentia pullulant, quam

relationes communes, ideo relationes originis constituunt personas, & non relationes communes.

DISTINCTIO XXXII.

Vtrum pater sit sapiens sapientia genita?

Hec idem quæsitum mouet Scotus primo sentent. distinc. 30. q. 2.
D. Bonauentura primo senten. distinc. 32. q. 1. Articulo 2.
Alexander Alensis prima parte q. 67. Artic. 2.
D. Thomas prima parte. quæst. 39. Articul. 7.
Ricardus primo sententiarum. distinc. 32. quæstio 1.
Durandus primo sententiarum distinctio 32. quæstio 2.
Franciscus de Maironis primo sentẽtiarum distinctio. [illegible] q. 4.
Bacconitanus. 1. sent. dist. 32. q. 1.

QVÆSTIO I.

HIc oritur quæstio. Circa istam distinctionem 32. quæritur primo. Vtrum pater sit sapiens sapientia genita? Videtur, quod sic, quia pater est sapiens sapientia, sed illa sapientia est genita, ergo pater est sapientia genita. Præterea, pater dicit verbo secundum Aug. sed secundum Ansel. nihil aliud est summo spiritui dicere, *1. de tri. ca. 3.* quam quasi cogitando intueri, ergo pater intuetur ver- *& 2.* bo, & ita sapit verbo, igitur pater est sapiens sapientia ge- *Monolo. 63.* nita. Præterea sicut filius se habet ad sapientiam ingenitam, ita pater ad sapientiam genitam. Sed filius est sapiens sapientia ingenita, ergo pater est sapiens sapientia genita. Præterea, pater est sapiens sapientia, quam habet, sed habet sapientiam genitam, quia habet filium, qui est sapientia genita. In contrarium est Magister in litera. Circa istam quæstionem sunt aliqua, primo præmittenda, secundo est quomodo soluenda.

Quantum ad primum est notandum, quòd sicut in intellectu creato memoria gignit notitiam actualem, quæ notitia habet duplicem relationem ad memoriam, vnam producti ad producens, aliam declarantis ad decla-

ratum, pro eo, quod declarat obiectum latens in memoria, ita verbum diuinum expressum à patre habet vnam relationem originis ad patrem, quia generatur ab illo: Et habet aliam relationem declaratiuam, quia declarat eum à quo est & se, & creaturas. Vt autem declarat se nõ dicit relationem realem, quia eiusdem ad se non est distinctio realis, quæ reperitur in relationibus realibus. Etiam vt declarat creaturas non dicit relationem realẽ, quia Dei ad creaturam non est relatio realis vt patuit supra.

Dist. 30. Secundo notandum, quòd sicut notitia genita declarat obiectum latens in memoria, sic & producens notitiam genitam etiam declarat, aliter tamẽ, & aliter, quia notitia genita declaratur formaliter, producens autẽ notitiam declarat quasi effectiue. Exemplum huius est in speculo, nam speculum repræsentat imaginationes formaliter, producens autẽ speculum dicitur repræsentare quasi effectiue.

Exemplũ de speculo.

Tertio notandum, quòd in diuinis aliqua sunt pure essentialia sicut sapientia, & similia. Aliqua sunt pure notionalia vt genitum. Aliqua mixta ex essentiali, & notionali, vt cùm dicitur sapientia genita.

Quæ sint essentialia notionalia, & mixta.

De secundo articulo dico, quòd illa est falsa propositio pater est sapiens sapientia genita, quod probatur per August. lib. 1. retractationum, qui retractat quod dixerat, quod pater est sapiens sapientia genita. Secundo probatur per rationem Magistri in litera. In Deo idẽ est esse, & sapere, sed pater non est sapientia genita, ergo pater non est sapiens sapientia genita. Tertio sic, illa sapientia pater non est sapiens qua per impossibile circumscripta adhuc esset sapiens, sed circunscripta per impossibile sapientia genita adhuc pater esset sapiens, ergo pater non est sapiens sapientia genita. Ad primum principale dico per interemptionem minoris, nã ista sapientia qua pater est sapiens non est genita. Et ad Anselmum dicitur, quòd dicere accipitur principiatiuè, vt pater principiat filium, & non personaliter, vt dicit relationem originis in habitudine generantis ad genitum.

Cap. 26.

Ad secundum dico, quòd maior est subintelligenda sub hoc sensu, filius est sapiens sapientia ingenita principatiue, vel originatiue, non autem formaliter, & sic filius est sapiens sapientia ingenita idest originatur à pa-

Quomodo filius sit sapiẽs sapientia ingenita.

tre, quæ est sapientiā ingenita. Ad tertium dico, quòd pater est sapiens sapientia quam habet formaliter, non autem sapientia quam habet vt correlatiuum, nunc autē pater habet filium, vt correlatiuum, sed non est formaliter filius, siue sapientia genita. *Quomodo pater sit sapiēs.*

Vtrum pater, & filius diligant se spiritu sancto?

Hoc idem quærit Scotus primo sent. distin. 32. quæst. 1.
D. Bona. 1. sent. dist. 23. q. 1. Articul. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 67. membro 3. Art. 3.
D. Thomas prima parte q. 37. Artic. 2.
Ricardus 1. sent. dist. 32. q. 1.
Durandus 1. sent. dist. 32. q. 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 31. q. 3.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum pater, & filius diligant se spiritu sancto? Videtur, quòd nō, quia si diligerēt se spiritu sancto, aut diligere acciperetur essentialiter aut notionaliter. Non essentialiter, quia amor essentialis non est proprius spiritui sancto, nec notionaliter, quia tunc eadem ratione posset dici pater, & filius spirant spiritu sancto quod est falsum.

Præterea eadem dilectione pater diligit filium qua diligit se, sed se non diligit spiritu sancto, ergo pater, & filius non diligunt se spiritu sancto.

Contra Aug. Spiritus inquit sanctus est quo genitus à generante diligitur. Circa istam quæstionem sunt duo articuli. Primo referam diuersas opiniones, secundo dicitur ad quæstionem secundum veritatem. *6. de trin. 5.*

Quantum ad primum est vna opinio, quæ dicit illam propositionem esse falsam, quia Aug. retractat libro primo retractationum, in retractatione consimiles propositiones cum retractauit illam, pater est sapiens sapientia genita. Contra Aug. non solum diuersas materias sigillatim retractat, sed etiam eandem materiam in diuersis libris positam distincte retractat, ergo multo magis retractasset istas. *Cap. 26.* *Quare D. Hieronymū super Psal. 17. in prin. Simon de Tornaco.*

Alia est opinio, quòd pater & filius diligant se spiritu sancto, scilicet in ratione signi, quia spiritus sanctus est signum dilectionis patris,& filij.

Contra, quia eadem ratione posset dici, quòd pater, & filius diligunt se creatura, quia creatura est signum dilectionis eorum.

Alex Alensis 1 parte summe.

Alia opinio dicit, quòd pater, & filius diligunt se spiritu sancto per appropriationē, quia amor appropriatur spiritui sancto.

Contra eadem ratione posset dici, quòd pater & filius sunt boni spiritu sancto, quia bonitas appropriatur spiritui sancto. Immo est alia opinio, quòd pater,& filius diligunt se spiritu sancto isto modo, vt iste ablatiuus construatur in ratione effectus formalis, quia omne illud à quo aliud denominatur habet habitudinem formę, quãuis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari ab aliquo in ratione actionis,& in ratione effectus, nam dicimus, quòd ignis calefacit calefactione, quæ calefactio non est forma ignis sed actus progrediens ab igne. Similiter dicimus, quòd arbor floret floribus, & tamen flores non sunt forma arboris, sed eius effectus. Ad propositum dicit, quòd diligere potest accipi essentialiter, & sic pater,& filius diligunt se essentia diuina, potest etiã accipi notionaliter, & sic nihil aliud est dicere patrem, & filium diligere se spiritu sancto nisi spirare spiritũ sancto.

D. Thomas parte 1. q. 37. art. 2.

Vide Varronem q. 2. q. præsentis.

Diligere duobus modis sumitur.

Contra hoc obiicitur, quia ædificare distincte importat vnum terminum, qui est ædificium, & tamen non est bene dictum ædificator ædificat ædificium.

Præterea, spirare distinctius importat spiritum sanctũ, quam diligere,& tamē illud non est bene dictum, pater, & filius spirent spiritu sancto.

Ideo eundo ad secundum articulum. Dico ad quæstionem resumendo aliqua prius dicta in præcedenti quæstione. Sunt enim in diuinis aliqua pure essentialia, aliqua pure notionalia,& aliqua medio modo se habentia. Est autem notandum, quòd in diuinis dicere potest accipi tripliciter. Primo pure essentialiter, & tunc idem est, quod intelligere. Secundo pure notionaliter, & tũc idem est quod repræsentare, quia dicere includit respectum

Dicere potest accipi tribus modis.

ctum originis qui est actus notionalis. Includit etiā respectum declaratiui, qui est essentialis. Ista autem propositio esset falsa, pater dicit verbo, siue accipiatur pure essentialiter, siue pure notionaliter. Sed si accipiatur partim isto modo, & partim illo est vera sub hoc sensu, pater dicit verbo idest producit verbum in quo repręsentat se.

Pater dicit verbo est propositio falsa.

Ad propositum applicando sicut dictum est de dicere, ita accipitur de diligere, quòd potest sumi diligere pure essentialiter, & sic propositio est falsa, potest etiam accipi pure notionaliter, & sic adhuc propositio est falsa, sicut esset falsum dicere, pater dicit verbo, daretur enim intelligi, quòd verbum esset ratio producēdi seipsum, & quòd spiritus sanctus esset ratio producendi se vt amorē spiratum. Si autē accipiatur, tertio modo inquantum per diligere datur intelligi habitudo originis, & habitudo quædam innominata, & tunc est vera sub isto sensu, pater, & filius diligunt se spiritu sancto idest producunt spiritū sanctum habentem habitudinem ad patrem, & ad filium Ad primum principale patet, quia intelligere, non accipitur pure essentialiter, nec pure notionaliter. Ad secūdum dico, quod pater diligit se spiritu sancto. Et si instatur, quòd diligit se in primo signo originis. Dico, quòd verum est, sed tunc diligit se volūtate vt in ipso est formaliter. Notandum autem, quod Magister reputat istā quæstionem difficilem, & propter eius difficultatem dimittit eam insolutam, dicens in vlt. c. huius distinctionis, difficilem mihi fateor quæstionem, præcipuè cū ex dictis oriatur quæstio, quæ similem videtur habere difficultatem, quod meæ intelligentiæ attendens infirmitas turbatur. Et in fine capituli ait sic, eam tamen quæstionem lectorum diligentiæ plenius diiudicandam atque soluendam relinquimus, ad hoc minus sufficiētes. Ideo ego ipsam sic relinquo.

Diligere potest accipi essentialiter, et rationaliter.

Quomodo sit vera ista propositio pater & filius diligunt se spiritu sancto.

Magister sent. reputat hanc q. difficilem.

Author derelinquet istā q.

DISTINCTIO XXXIII. & XXXIIII.

Vtrum proprietas relatiua in diuinis sit totaliter idem, quòd essentia?

Hoc quæsitum mouet Scotus 1. sent. dist. 34. D. Thomas prima parte. q. 28. Art. 2.

QVÆSTIO I.

POST prædicta intentius. Circa istam distinctionem 33. & sequentem scilicet 34. Quæritur, Vtrum proprietas relatiua in diuinis sit totaliter idẽ, quòd essentia? Videtur, quod sic, quia quæ non sunt totaliter idem si constituunt aliquod tertium vnum se habet vt actus, aliud vt potentia. Sed essentia, & proprietas relatiua constituunt personam, ergo si non sunt totaliter idem, vnum se habebit, vt potentia, aliud se habebit vt actus, hoc autem est falsum, quia essentia non potest esse vt potẽtia, quia est actualissima. Similiter nec relatio, quia est distinctiua, distinguere autẽ non competit ei quod se habet vt potentia. Præterea, quæ non sunt idem totaliter si constituunt aliquod tertium illud est compositum. Sed persona constituitur ex essentia, & proprietate relatiua, ergo si nõ sunt idem totaliter persona erit composita, quod est falsum, quia ita simplex est persona sicut essentia. Contra Aug. non inquit eo pater quo Deus. Sed hoc non esset verum si proprietas, & essentia essent totaliter idem, ergo. Circa istam quæstionem sunt quatuor vidẽda, quia primo ponuntur argumenta quibus euidenter ostẽditur, quòd essentia, & proprietas distinguuntur realiter, secundo ponetur opinio, quòd proprietas, & essentia distinguuntur solum ratione, tertio dicetur ad quæstionem secundum veritatem, quarto ad argumenta mota in primo, & secundo articulo, quæ sunt contraria.

Essentia non potest esse vt potentia, quia est actualissima.

7. de tri. ca. 5.

Quantum ad primum articulum arguitur sex rationibus, quòd essentia, & proprietas differat realiter. Primo sic, impossibile est idem realiter multiplicari, & nõ multiplicari. Sed proprietas relatiua multiplicatur, essentia autẽ non multiplicatur, ergo non sunt idem realiter. Secundo sic, idem realiter non est in seipso, sed proprietas est in essentia, ergo proprietas non est idem realiter quod essentia.

Quod essẽtia, & proprietas differant realiter.

Tertio sic, impossibile est, quod idem realiter sit infinitum, & nō infinitum, sed essentia est infinita, proprietas autem non est infinita, ergo non sunt idem realiter.

Quarto sic, impossibile est, quod idem sit perfectio simpliciter, & nō simpliciter, sed essentia dicit perfectionem simpliciter, proprietas non perfectione simpliciter, ergo non sunt idem realiter, quòd autē proprietas nō dicat perfectionē simpliciter probatur quia si diceret perfectionem simpliciter, sequeretur quòd carens ea non esset perfectum simpliciter, & sic filius in quo nō est paternitas non esset perfectio simpliciter. Quinto sic, quę sunt idem realiter in quocunque reperitur vnū reperitur & reliquum, sed in filio reperitur essentia in quo non est proprietas personalis patris, puta paternitas, ergo proprietas, & essentia non sunt idem realiter.

Vltimo sic. Aug. dicit, nō eo pater quo Deus. Ex hoc arguitur sic, pater est paternitate pater, & non deitate, sed pater est Deus deitate, ego paternitas, & deitas non sunt idem realiter. *7. de tri. ca. 5.*

De secundo articulo est vna opinio, quæ dicit, quòd proprietas distinguitur ab essentia tantum secundum rationem intelligentiæ, & nullo modo ex natura rei, pro quo sic arguitur. Quod non est essentia diuina est creatura, sed proprietas non est creatura, ergo est essentia diuina, & hæc fuit ratio Bernardi cōtra Porretanum. Præterea, vbi est res, & res ibi est compositio, sed in Deo non est compositio, ergo non est ibi res, & res, & sic proprietas est idem quod essentia. *D. Thom. 1. parte summa q. 28. art. 2.* *Ratio Bernardi contra Porretanum.*

Præterea proprietas, non excedit suum subiectū, sed differentia est proprietas, vel passio entis, ergo non excedit rationē entis. Sed omne ens est reale, vel rationis, ergo omnis differētia, vel est realis, vel rationis, sed proprietas non differt realiter ab essentia, ergo differt tantum secundum intelligentiæ rationem. Præterea, si relatio distinguitur ab essentia, oportet, quòd tantum distinguatur ab ea quantum distinguitur ab opposito, quia non habet esse nisi ad oppositum. Sed proprietas siue relatio distinguitur ab opposito realiter, ergo distingueretur realiter ab essentia; quod est falsum. Præterea, quando aliquid manet adeo sicut si non transiret *6. Met. com. tex. 1.*

nullo modo transit in id à quo ex natura sua distinguitur: Sed si relatio est distincta ab essentia distinguitur sicut si non transiret, ergo nullo modo transit, sed hoc falsum, ergo, & illud ex quo sequitur, probatio minoris, quia relatio non distinguitur, nisi ad aliud, & de se semper est ad aliud, quia non habet esse absolutum.

Ca. dānamus. Præterea, si relatio aliquo modo ex natura rei distinguitur ab essentia sequuntur tria inconuenientia, primū contra decretalem extra de summa trin. & fide catho. vbi dicitur, quòd in diuinis sunt tres, sed si relatio nō est idem cum essentia, sequitur, quòd sunt quatuor res. Et sic sequitur vlterius secundum inconueniens, quòd ibimus in errorem abbatis Ioachim, tertium inconueniēs, quòd ibimus in errorem Porretani, scilicet, quod relationes essent extrinsecus assistentes.

Error Porretani. De tertio articulo duas opiniones præcedentes esse falsas. Ad cuius euidentiam primo pono, quòd proprietas non est idem totaliter, quod essentia, secundo, quòd distinguuntur formaliter, tertio, quod ista distinctio non facit compositionem. Primum probatur sic. Impossibile est intelligere, quòd idem per idem totaliter conueniat cum aliquo, & distinguatur ab eodem. Sed pater conuenit cum filio in essentia, & distinguitur ab eodem in proprietate relatiua, ergo essentia, & proprietas relatiua non sunt idem totaliter.

Præterea, contradictoria non possunt verificari de his, quæ sunt totaliter idem. Sed de essentia, & proprietate verificantur contradictoria, ergo nō sunt totaliter idem. probatio minoris: tum quia proprietas distinguit, essentia autem non distinguit, tum quia proprietas multiplicatur; & numeratur, essentia autem non, tum quia proprietas non communicatur essentia autem communicatur, quæ omnia sunt contradictoria. Præterea, quæ sunt totaliter idem vbi est vnum ibi est reliquum, sed vbi est essentia nō est necessario proprietas, nam in filio est essentia, & tamen in eo non est paternitas, ergo non sunt totaliter idem. Præterea, quæ non sunt idem tantum quantum idem sibi ipsi, illa nō sunt idem totaliter. Sed proprietas non est tantum idem essentiæ quantum essentia est eadem sibi ipsi, ergo proprietas non est idem

Essentia, & proprietas quomodo non sint idem.

totaliter quod essentia, minor patet. Si enim proprietas esset tantum idem essentiæ, quantum essentia est eadem sibi ipsi, tunc sicut essentia est ad se, & sicut proprietas est ad aliud, ita essentia esset aliud, quæ omnia sunt manifeste falsa. Præterea, arguitur per sillogismum expositorium hęc paternitas est totaliter idem quod essentia hæc, hæc filiatio est totaliter idem quod essentia, ergo hæc paternitas est hæc filiatio, quod est falsum. Vltimo sic illa, quæ dicerent solum ratione oportet, quòd vtrunque eorũ, vel alterum eorum sit ens rationis tantũ. Sed in diuinis nec essentia, nec proprietas est ens rationis tantũ, ergo minor patet, nã essentia non est ens rationis, quia nihil reale esset in diuinis, nec proprietas est ens rationis, quia tunc personæ in diuinis distinguerētur solum ratione, & sic rediret error Sabellij. probatio minoris, quia si tantũ differrent ratione tunc vnitas illa qua vnũ distinguitur ab alio ratione esset tantũ ens rationis. Sed vnum quodque sicut se habet ad vnitatē sic se habet ad entitatem. Secundum declarandum in hoc articulo est scilicet quòd ista distinguãtur formaliter, patet sic. Ad hoc enim, quòd aliqua distinguuntur formaliter requiruntur quinque. Primum, quòd vnum non sit in alio sicut in potentia materiali, nã actus, & potētia passiua nõ distinguuntur formaliter, secundum quòd vnum non sit in alio virtualiter, quia alia est continentia formalis, alia virtualis, tertiũ, quòd vnum nõ sit in alio sicut in quodã confuso, quartũ, quòd vnũ nõ sit in alio totaliter, quintum, quod vnum non includatur in cõceptu quiditatiuo alterius. Sed proprietas sic se habet ad essentiam, vt patet discurrendo per omnia membra, ergo proprietas nõ est idem formaliter, quod essentia. Tertium hoc declarãdum est, quòd talis distinctio non facit compositionē in Deo, quod probatur sic. Æque simplex est tota trinitas, sicut quælibet persona, sed non obstante illa simplicitate sunt ibi tres res, ergo illa distinctio non facit cõpositionem. Præterea, pater est simplicissimus, sed in patre sunt duæ proprietas scilicet generatio actiua, & spiratio actiua, & istæ non sunt formaliter idem, vt patuit supra, ergo talis distinctio non facit compositionem.

Essentia quomodo sit ens reale, non ens rationis.

Quod aliqua distinguãtur formaliter quinque requiruntur.

In patre sunt duæ proprietates.

Dist. 12.

Præterea dato, quòd res, & res faciant compositionem tamen res non facit compositionem cum modo formali, sed proprietas dicit modum formalem, essentia autem dicit rem, ergo non faciunt compositionem. Vltimo sic. Ista se habent per ordinē distinctio, vnio, compositio, & resolutio, ita quòd distinctio est prior vnione, vnio est prior compositione, compositio est prior resolutione: Sed prius potest esse sine posteriori, ergo potest esse distinctio sine compositione.

Distinctio quomodo sit prior vnione.

De quarto articulo. Ad primum quando probatur, quòd proprietas, & relatio distinguuntur realiter ab essentia, quia idem potest esse multiplicatum, & non multiplicatum, dico quòd verū est quando illa sunt totaliter eadem, proprietas autē, & essentia nō sunt eadem quāuis sint idem realiter, ideo potest vnum multiplicari alio nō multiplicato, sicut dicimus in anima, in qua multiplicātur potentiæ sine multiplicatione essentiæ, & tamen potetiæ sunt idem quod essentia animæ, licet non totaliter per Aug. Et eode modo dico ad omnes maiores quinque rationum quæ sequuntur. Idem enim non est realiter in seipso nisi sit aliqua distinctio formaliter. Et similiter de perfectione simpliciter, & de infinito, & de aliis.

Potentiæ animæ sunt idem realiter distinguuntur formaliter. 14. de tri. c. 8.

Ad argumenta secundæ opinionis, pro secundo articulo. Ad primum dico, quòd paternitas non est creatura, & cum infertur, ergo erit essentia diuina, concedo per idemptitatem realem, sed nego formaliter, & adæquate. Ad secundum cum dicitur res, & res faciunt compositionem, patet ex dictis in fine tertii articuli. Ad tertium cùm dicitur quod proprietas non excedit suum subiectum, concedo. Cum autē additur, quòd ens distinguitur per ēns reale, & ens rationis dico, quòd alterum membrum habet latitudinē, quia ens reale quod est ens extra animam accipitur pro re fundamentali, & pro modo formali entis, vt patuit supra dist. 8.

Ens diuiditur in ens reale, & rationis.

Ad quartum cum dicitur, quòd proprietas comparata ad essentiam tantum distinguatur ab ea quantum distinguitur ab opposito, dico quòd est falsum, sed distinguitur sicut proprietas modalis, & modus à fundamento. Et eodem modo ad quintum.

Ca. dānamus.

Ad sextum autem dico, quòd ista positio non est

contra decretalem, quia non pono ibi quatuor res reales, sed pono vnam rem fundamentalem in qua sunt tres proprietates constitutiuę, cum non idemptitate formali, nec ideo sequitur error Ioachim, nec Porretani: Ná Porretanus ponebat relationes realiter distinctas, & sic affixas essentiæ, quod ego non pono.

Determinatio ecclesiæ intelligit de rebus subsistentibus, tamen non intelligit de rebus nõ subsistentibus vt est spiratio actiua.

Ad primum principale dico, quòd essentia, & proprietas non vniuntur in persona sicut actus, & potentia, sed sicut actus, & actus.

Ad secundum patet, quod illa non idemptitas, siue distinctio formalis, non facit compositionem, vt patet in tertio articulo.

Vtrum persona sit idem cum essentia?

Hoc idem querit Scotus primo senten. distinct. 33.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum persona sit idẽ quod essentia? Videtur quòd non, quia quęcunque vni, & eidem sunt eadem inter se sunt eadem, ergo si persona est idem quod essentia, sequitur, quòd personæ sunt eædẽ inter se, quod est falsum. In contrarium est Magister in litera, & August. Circa istam quæstionem dico duas cõclusiones. Prima, quòd persona est idem quod essentia, secunda, quòd non est idem adęquate sibi. Prima conclusio sic probatur. In creatura totum est idem partibus secundum multos, ergo in diuinis habens essentiam, & proprietatem est idem essentiæ, & proprietati, quamuis illę non sint partes. Sed persona est huiusmodi, ergo persona est idem quod essentia.

7 de tri. c. 4.

Secunda conclusio patet, quia essentia non est persona, sed aliquid personæ. Ex hoc arguitur sic. Quando aliquid constituitur ex duobus quorum vnum non est idẽ totaliter alteri tunc nullum constituentiũ est idem totaliter toti, & adęquate, sed persona cõstituitur ex essentia, & proprietate, & proprietas nõ est totaliter eadẽ cũ essẽtia, vt patet ex præcedenti quæstione, ergo persona non

Quære in reportatis has quæstiones ad plenum.

est idem adęquatę, quod essentia. Sed dices, est ne idem formaliter? dico, quòd si essentia accipitur, vt fundamẽtum formalitatis, & persona vt terminus, sic essentia nõ est idem formaliter, quia nõ includit formalitatem personæ. Ad argumentum in contrarium dico, quod illa, quæ sunt idem simpliciter, & totaliter alicui, tertio sunt eadem inter se. Sed patet ex dictis, quòd persona nõ est eadem totaliter, & adæquatæ essentiæ, ergo non oportet, quòd sint eadem inter se.

Quomodò essentia est idẽ formaliter cũ persona.

DISTINCTIO XXXV.

Vtrum Deus cognoscat aliud à se?

Hoc quæsitum mouet Scotus primo senten. distinc. 35.
D. Thomas prima parte q. 14. Artic. 5.
Ricardus primo senten. distinc. 35 q 3.

QVAESTIO I.

Vide Scotũ, 15. q. quolib. ar. 2.



CVMQVE supra disseruimus. Circa istam distinctionem 35. quæritur. Vtrum Deus cognoscat aliud a se? Et videtur, quòd nõ, quia intellectus patitur ab intelligibili. Sed Deus non patitur ab alio à se, ergo Deus non intelligit aliud à se. Præterea intellectus refertur realiter ad intelligibile, sed Deus non refertur ad aliud à se realiter, ergo.

3. de anima contex. 36.

Præterea, nulla potentia intelligit aliquid extra suum obiectum adæquatum, sed obiectum adæquatum intellectus diuini est essentia diuina, ergo Deus non intelligit aliud à sua essentia.

Heb. 6. 4.

Contra apostolus omnia nuda, & aperta sunt oculis eius. Circa istam quæstionem sunt tria videnda: Primo si in Deo est formaliter intellectus, secũdo si intellectus Dei intelligit aliud à se secundum mentem philosophorum, tertio si intelligit aliud à se secundum mentem theologorum.

Quantum ad primum dico, quòd in Deo est intellectus formaliter quod probatur sic: Omne agens extra se aliquid agit propter finem, sed Deus cum sit potentia

causa effectiua omnium, agit aliquid extra se, ergo agit propter finem. Iste autem finis aut est præcognitus ab eo, aut est sibi prestitutus ab alio. Si primo modo habetur propositum. Si secundo ergo Deus non est ens simpliciter primum.

Præterea, natura agit propter finem, ergo dirigitur ab aliquo præcognoscente finem, sed dirigitur à prima causa, siue à Deo, ergo Deus præcognoscit finem,& sic habet intellectum. *2. Phys. com tex. 75.*

Præterea, in quo est formaliter voluntas in eo est formaliter intellectus, sed in Deo est formaliter voluntas, ergo.

Probatio minoris, eo modo mouent causæ secundę, quæ mouentur à prima causa. Sed secundæ causæ aliquę mouent contingenter, ergo prima causa mouet contingenter. Sed causa prima contingentiæ est voluntas, ergo est in Deo formaliter voluntas. Præterea Arist probat eam sic. Intelligere aliquid est honorabilissimum, sed prima substantia est honorabilissima, ergo prima substantia, siue Deus maxime habet intellectum. Præterea, quod dicit perfectionem simpliciter est ponendum in Deo, sed intellectus dicit perfectionem simpliciter, ergo intellectus est formaliter in Deo. Vltimo probatur hoc idem ab aliis sic, quanto aliquid est plus immune à materia, tanto est magis intelligibile obiectiue, & actiue, nam immaterialitas est causa intellectionis per Auicennam, & per Aristotelem. Sed Deus est maximè immunis à materia, ergo habet maxime intellectum. *12. Met. com tex. 51.* *9. Met. c. 3. de ani. cõtex. 5.*

De secundo articulo patet error Commentatoris reprehendentis Themistium, dicit sic. Cumque hoc ignorauerit Themistius dicit, quòd possibile est, quod intellectus primi intelligat multa intelligibilia, hoc autem contradicit sermoni nostro,& dicimus solum intelligere se, non aliquid extrinsecum. Est ergo opinio Commentatoris ibi, quod Deus non intelligit aliud à se. Et colliguntur ex illo aliquæ rationes. *12. Met. cõt. 51.*

Prima ratio Auerrois.

Prima ratio talis est, vbi obiectum non est idem cum intelligente, ibi intellectio non est eadem cum substantia intelligentis, sed intellectio Dei est eádem cum substantia, ergo non intelligit aliud à se: maior patet, nam in

Deo eſt intellectio eadem cum eſſentia, quia obiectum eſt idem, vbi ergo obiectum nõ eſt idem, ibi intellectio non eſt eadem.

2. ratio. Secunda ratio eſt talis, quod intelligit aliud à ſe perficitur per aliud à ſe, ſed intellectus Dei non perficitur per aliud à ſe, ergo non intelligit aliud à ſe.

3. ratio. Tertia ratio eſt talis, aut ſimul intelligit ſe, & aliud à ſe, aut ſucceſſiue, non primo modo, quia tunc intellectus ſimul intelligeret plura, vt plura, non ſecundo modo, quia tunc intellectus eius eſſet mutabilis, ergo non intelligit aliud à ſe.

4. ratio. Quarta eſt. Si intellectus Dei intelligeret aliud à ſe, ſcilicet iſta vilia, ergo intellectus eius eſſet vilis in intelligendo vilia, & ſic eius actio eſſet viliſſima omnium actionum, ſed hoc eſt inconueniens, ergo Deus non intelligit aliud à ſe.

5. ratio. Quinto ſic, vna ſimplex potentia aſpicit vnum ſimplex obiectum, ſed intellectus Dei eſt vnus ſimpliciter, ergo intelligit vnum ſimpliciſſimum obiectum, & ſic intelligit ſe, & non aliud a ſe. Vltimo probatur ab eodẽ quòd intellectus diuinus non cognoſcit particularia, ſic. *12. Met. con. 51.* Intellectus Dei non cognoſcit niſi ea, quę ſunt per ſe intenta à natura, ſed particularia non ſunt per ſe intenta à natura, ergo Deus nõ cognoſcit particularia. Aliqui artiſtæ, probant idem per aliquas rationes ſic. *Opinio quorundã Artiſt.* Quãdo aliquid eſt primum obiectũ alicuius potentiæ non poteſt cognoſci ab alia potentia, niſi moueatur ab ipſa potẽtia, cuius eſt per ſe obiectum. Sed ſingulare ſenſibile eſt per ſe obiectum ſenſus, ergo ſingulare ſenſibile non poteſt per ſe cognoſci ab intellectu, niſi moueatur à potentia ſenſitiua. Sed intellectus Dei non mouetur à potentia ſenſitiua, ergo.

Præterea, quando aliquid eſt per ſe obiectum alicuius potentiæ non poteſt apprehendi ab alia potentia, niſi fiat reflexio ſuper potentiam cuius eſt per ſe obiectum: Sed ſingulare eſt per ſe obiectum ſenſus, ergo non poteſt apprehendi ab intellectu, niſi per reflexionem ſuper ſenſum. Sed intellectus Dei non eſt reflexiuus ſupra ſenſum, ergo Deus non cognoſcit ſingulare.

Præterea intellectus diuinus cõformatur intelligibili, sed intellectus Dei semper est in actu, ergo eius intelligibile semper est in actu intelligibili, sed particulare nõ est semper in actu intelligibili, ergo Deus non intelligit particulare.

Vltimo sic, intellectio fit per abstractionem, sed singulare inquantum singulare non semper abstrahit, immo semper concernit hic, & nunc, ergo Deus non intelligit singulare.

De tertio articulo dico secundum Theologos, quòd opinio Commentatoris est hæretica, & falsa. Ideo teneo quod Deus intelligat se, & alia a se, & etiam particularia, hoc probatur. Primo per philosophum, vbi dicit contra Empedoclem, quòd si Deus ignoraret litem esset imperfectus, deinde quòd si Deus ignoraret ea, quę nos cognoscimus esset fatuissimus. *Vide Scotum in vltima q. quolib.* *1. de anima cont. 80.*

Præterea, dicit ipsemet Commentator, quòd scientia Dei est causa rerum, quod non esset verum nisi cognosceret res alias a se.

.Præterea, ad hoc ipsemet Commentator dicit, quòd ipse laborauit diu in isto passu, & non potuit intelligere, Deus autem duxit eum in cognitionem illius veritatis. Ex quo arguitur sic. Quia, aut induxit eum à casu, aut ex cognitione. Si à casu, ergo non debuit hoc dicere de illo plus quam de aliis casibus. Si autem induxit eum in cognoscendo, habeo propositum. *12. Met. commen. 51.* *Commentator ab ipsa quasi veritate coactus dicit se quandoque illustratũ fuisse in solutione alicuius difficultatis.*

Præterea, in virtute Dei continentur virtutes causarũ secundarum. Ex quo arguitur sic. Cognoscens perfecte virtutem suam cognoscit omnia ad quæ virtus illa se extendit, sed Deus cognoscit virtutem suam, ergo cognoscit omnia ad quæ virtus illa se extendit. Sed virtus illa extendit se ad particularia, quæ sunt extra Deum, ergo. Præter ea sapientis est prima ordinatio. Ex hoc arguitur sic. Ordinans aliquid, vt ad finem cognoscit illud, sed Deus ordinat alia a se, vt ad finem, ergo cognoscit illa. *1. Met. in prohæmio.*

Præterea, intellectus qui continet eminentissime perfectionem sensus, & imaginationis potest intelligere obiectum sensus, & imaginationis. Sed intellectus Dei est huiusmodi, ergo potest intelligere obiectum sensus,

& imaginationis. Sed obiectum sensitiuæ potentiæ, vel imaginatiuæ est singulare, ergo.

Ratio theologica.

Vltimo arguitur ad idem sic per rationem Theoricã, Deus particulariter iudicabit hominem, sed hoc non posset esse, nisi cognosceret actus hominum, & isti actus sunt singulares, & aliud à Deo, ergo Deus cognoscit singularia, quæ sunt alia ab ipso. Vt autem intelligatur qualiter Deus cognoscit aliud à se est notandum, quod obiectum habet ad potẽtiam duplicem habitudinem. Vnã in ratione motiui, vt dicit philosophus 3. de ani. Aliam in ratione terminantis actum potentiæ, & hoc contingit dupliciter. Vel quia terminat actum potentiæ secundum propriam rationem, sicut sensibile proprium primo actũ sensus, vel terminat secundario actum potentiæ inquãtum includitur in ratione alicuius alterius obiecti primo terminantis actum potentiæ.

Scotus 15. q. quolib.

Determinat quod Deus non cognoscit entia in genere proprio, & extra se, recte docet, & intelligit motiue, non enim mouetur à rebus in genere proprio diuinus intellectus, nam intellectus ille mouetur ab essentia sua.

Ad propositum dico, quod Deus nihil aliud à se intelligit in ratione motiui, tum quia eius intellectio esset finita, si posset moueri à singulari finito, tum quia eius intellectus vilesceret, si posset moueri à singulari finito. Secundo dico, quod Deus non intelligit aliud à se, ita quòd illud primo terminet actum intellectus diuini, licet terminat secundario, quia obiectum quod primo terminat actum alicuius potentiæ necessario coexigitur ad istum actum. Sed nullum creatum necessario coexigitur ad actum infinitum, sicut est intellectio Dei, ergo nihil aliud à Deo terminat primo actum intellectus diuini. Tertio dico, quod aliud à Deo potest intelligi ab ipso, ita quod terminat actum illum virtute primi obiecti scilicet virtute essentiæ diuinæ in qua est, quia tale obiectum non necessario coexigitur ad illum actum. Ex his patet ad rationes, quæ sunt pro opinione Comment. Ad primum quãdo dicitur, quod in eo quod intelligit aliud a se, eius intellectio est aliud ab essentia: concedo, si obiectum se habet in ratione motiua, & intellectus in ratione passiua, & receptiua. Intellectus autem Dei non sic se habet cum intelligit aliud à se, quia illud non se habet in ratione motiua, sed in ratione terminatiua secundo modo dicta. Et eodem modo ad secundum. Ad tertium dico, quod intellectus Dei simul intelligit se, &

aliud à se. Et cum dicis, tunc intellectus intelligeret plura simul vt plura, concedo quod intellectus illimitatus, & infinitus, sicut est intellectus Dei: intelligit simul plura, vt plura, immo alias non esset infinitus. Ad quartum dico, quod ibi nulla est vtilitas, quia ista infima non repræsentantur in essentia diuina vt sunt vilia. Ad quintum dico, quod intellectus diuinus habet obiectum simplicissimum in essendo, & hoc obiectum continet infinita in repræsentando.

Quomodo vitia non repræsentantur in essentia diuina?

Ad aliud cum dicitur, quod Deus non intelligit nisi ea, quæ sunt per se intenta à natura, dico, quod hoc est falsum, nam Deus intelligit ea, quæ eueniunt pręter cursum naturæ ex sua prouidentia, & dispositione.

Deus intelligit ea, quæ eueniunt præter cursum naturæ.

Ad alias rationes, quæ sequuntur, dico quod ipsę bene concludunt, quod Deus non intelligit singularia isto modo vt singularia extra Deum moueant intellectum diuinum, nec ego hoc pono, sed dico, quod Deus intelligit singularia, & ista se habent in ratione terminatiua, non quidem tanquam primarium obiectum, sed tanquã contentum in primario obiecto primo terminante scilicet in diuina essentia. Ad primum principale cum dicitur, quod intellectus patitur ab intelligibili, dico quod verũ est in intellectu creato. Vel aliter, & melius, quod illud est verum quando intellectus mouetur primo ab intelligibili. Dictum est autem, quod nihil sic mouet intellectum diuinum. Ad secũdum dico, quod intellectus refertur realiter ad scibile, quando eius scientia causatur à re. Sed quando scientia est causa rerum tunc non oportet. Scientia autem Dei est causa rerum, & non est causata à rebus, per Commẽtatorem. Ad vltimum dico, quod essentia diuina est primum obiectum intellectus Dei in essendo, & in repræsentando, vt autem sumitur in repræsentando, repræsentat se, & alia à se, & sic intellectus Dei intelligit aliud à se.

Quomodo Deus intelligat singulare.

12. *Met. con.* 51.

DISTINCTIO XXXVI.

Vtrum ideæ sint ponendæ?

Hoc quæsitum mouet Scotus primo sent. dist. 36. q. 1.
D. Bona. 1. sent. dist. 36. q. 1.

Ricardus primo sent. dist. 35 q. 4.
Durandus 1. sent. dist. 36 q. 2.

QVAESTIO I.



SOLET hic quæri cùm. Circa istam distinctionem xxxvi. quæritur primo. Vtrū ideæ sint ponendæ? Videtur, quod non, quia philosophus improbat eas. Præterea, ideæ aut ponuntur extra intellectum, aut in intellectu, non primo modo, vt patet, nec etiam secundo modo, quia tunc prohiberent intellectionem, consequentia probatur per philosophum vbi dicit, quod si extraneum esset in intellectu prohiberet intellectionem. In contrarium est Aug.

7. Met. cont. 21. & inde copiose.

3. de anim.

Circa istam quæstionem est primo videndum quid sit idea, secundo si sunt ponendæ in Deo, tertio in quo sunt principaliter ponendæ, quarto qualiter sunt ponendæ.

83. q. 46.

De primo dico, quod idea est forma intellectualis exemplaris, quod autem sit forma patet per Augustinum, vbi supra, vbi dicit, quod transferendo nomen ex nomine idea est forma, nam idea græce est forma latinè, quod autem sit intellectualis patet ibidem, vt dicitur, quod si idea dicatur ratio non erit proprie translatio verbi, ex verbo, tamen à veritate non disceditur: quia idea est forma intellectualis, quod autem sit exemplaris probatur, non enim quocunque modo forma, quæ est in intellectu dicitur exemplaris, imò illa forma dicitur exemplaris quæ est intellectualis, & productiua rei ad extra, sed idea est huiusmodi, ergo idea est forma intellectualis exemplaris.

Quid sit Idea.

Idea græca quid sit.

Vide Alexandrū Alēsem quid sit Idea. 2 parte Summæ loquendo de ideis.

De secundo articulo dico, quod aut ideæ ponuntur separatæ sicut imposuit Aristoteles, Platoni, aut ponuntur ideæ in intellectu, sicut Augustinus exposuit Platonem. Primo modo ideæ non sunt ponendæ, secundo modo sic, quia nobilissimus modus producendi non deficit in vniuerso: Sed nobilissimus modus producendi est per intellectum, & voluntatem per rationes ideales, ergo ideæ sunt ponendæ.

7. met. com. 21. & inde lib. 83. q. 46.

Quomodo in Deo sint ponendæ Ideæ.

De tertio dico, quod in Deo principaliter ponendæ

sunt ideæ cuius ratio est, quia in illo principaliter ponẽdæ sunt ideæ qui est principium, & auctor totius naturæ. Sed Deus est huiusmodi, ergo ideæ principaliter ponendæ sunt in Deo. Maior patet: quia cum ideæ sunt rationes exemplares rerum naturalium, ideo debent poni in eo qui est auctor totius naturæ.

In intellectũ Dei sunt tria considerãda.

De quarto articulo qui est prolixior dico, quod ideę, vt patet per Augustinum vbi supra spectant ad intellectum. In intellectu autem diuino secundum nostrum modum intelligendi sunt tria consideranda scipsum intellectum, & actum intelligendi & essentiam diuinam, quæ repræsentat se, & alia. Certum est autem, quod ideæ non ponuntur in intellectu nec in actu intelligendi vt sic, ponuntur autem in essentia. Essentia autem accipitur dupliciter, vt obiectum cognitũ, & vt est ratio cognoscendi. Ideo vt appareat qualiter ideæ sint ponẽdæ oportet duo videre. Primo si essentia repręsentat alia à se secundo principale quæsitum. De primo est opinio, vna quod essentia absolute sumpta non repræsentat alia à se distincte, cuius ratio est, quia repræsentatiuum commune non repręsentat multa distincte: sed essentia est repræsentatiuum commune, ergo non repręsentat omnia distincte. Secundo dico, quod essentia sub distinctis respectibus repręsentat distincte alia à se. Intellectus enim primo fertur super essentiam absolute, deinde fertur supra essentiam, vt est imitabile repręsentat alia distincte. Contra hoc obijcitur: quia quod repræsentat distincte respectus repræsentat etiam distincte ea ad quæ sunt illi respectus: sed essentia secundum se repręsentat distincte illos respectus imitabilitatis, quia alias esset processus in infinitum in respectibus, ergo essentia secundum se distincta repræsentat omnia ad quæ sunt illi respectus, & sic dicitur, quod essentia secundum se distincta repræsentat omnia. Ad argumentum contrariæ opinionis dico, quod commune repræsentatiuum est duplex, scilicet communitate prædicationis, & communitate perfectionis. Repræsentatiuum autem commune communitate prædicationis non repræsentat distincte. Repræsentatiuum autem commune communitate perfectionis repræsentat distincte ea quæ conti-

Essentia duobus modis sumitur.

Opinio aliquorum.

Commune repræsentatiuum duplex est.

net. Essentia autem diuina habet communitatem perfectionis, ideo repræsentat distincte alia.

Quid sit idea secundũ Scotum, in primo sent. dist 35. 7. mes. cont. 23.

De secundo videndo. in isto articulo sunt duæ opiniones, vna Scoti quod ideæ nihil aliud sunt in Deo nisi res obiectiue cognitæ. Quod probatur sic. Illud est idea in Deo ad cuius similitudinem producitur res extra. Sed res extra producitur ad similitudinem rei cognitæ, ergo res obiectiue cognitæ sunt ideæ, probatio minoris per Aristotelem. A domo inquit in mente fit domus ad extra. Ibi autem non accipitur domus pro specie, quia ibidem subditur, quod vniuocum sit ab vniuoco, species autem non est vniuocum domo, ergo ibi accipitur domus pro obiecto cognito. Præterea eo modo ponendæ sunt ideę quo ponit eas Augustinus. Sed Augustinus ponit eas, vt obiecta cognita, ergo probatio minoris: nam ipse ponit eas, sicut exponit Platonem, Plato autem posuit eas in mente diuina, sicut obiecta cognita. Præterea idea est illud per quod artifex in mente se habet ad artificium, sed illud est obiectum cognitum, & non ratio cognoscendi, ergo ideæ sunt obiecta cognita. Alia opinio dicit, quod ideæ sunt essentia diuina continens in se perfectiones omnium. Nõ enim potest esse obiecta cognita vt ponebat præcedens opinio. quia obiectum in se cognitum est ens rationis: sed idea non est ens rationis, ergo idea non est obiectum in esse cognito, probatio minoris. Augustinus dicit supra quod intelligentia idearum est verifica, & beatifica; sed cognitio entis rationis non est beatifica, ergo idea non est ens rationis. Præterea idea habet rationem principij productiui, sed ens rationis non habet rationem principij productiui, ergo. Præterea idea est illud quo Deus operatur, sed obiectum cognitum cum sit ens rationis non est illud quo Deus operatur, ergo idea non est obiectum cognitũ. Cui placet pręcedens opinio potest respondere ad argumẽta sic.

August. Platonem saluat contra Arist. Vide Franciscum de May. in primo sent. q. 45.

Quid sit Idea secundum alios.

Ad primum per interemptionem minoris, ad probationem cum dicitur quod intelligentia idearum est beatifica, dico quod competit ideæ vt sic, sed competit ideæ quæ repręsentatur in essentia diuina, vt est obiectũ beatificum, vnum aspiciens ideam in Deo aspicit Deum in quo est beatus. Ad secundum cum dicitur, quod ens rationis

An intelligentia idearum sit beatifica.

tionis non est principium productiuum, dico, quod verum est vt quo est, est autem falsum vt ad quod. Ad tertium dico, quod non operatur effectiue per ideam sed exemplariter, vnum cum dicitur, quod illud quo aliquid operatur non est ens rationis, concedo effectiue sed nego exemplariter. Ad primum principale patet ex dictis, philosoph. enim improbat ideas, eo modo quo imposuit Platoni quod ideæ essent separatæ. Ad secundum dico, quod non prohibetur intellectio per ideam, tum quia non ponuntur in intellectu vt sic, sed in essentia, tum quia non omne extraneum prohibet intellectionem. Species enim existens in intellectu non prohibet intellectionem.

Deus operatur exemplariter per ideā

7. met. cont. 21.

Vtrum omnia cognita à Deo habeant ideam in ipso?

Hoc idem querit Scotus 1. sent. dist. 36.
D. Thomas prima parte. q. 15. Artic. 3.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum omnia cognita à Deo habeant ideam in ipso? Videtur quod non, quia malum culpæ est cognitum à Deo, sed malum culpæ non habet ideam in Deo, ergo non omnia cognita ab ipso habent ideam in ipso.

Præterea quod non cognoscitur per se, non per se habet ideam in Deo, sed materia non cognoscitur per se, ex primo phisicorum, ergo.

Præterea Deus cognoscit partes totius sine toto, sed partes totius non habent ideam aliam ab idea totius, ergo. Contra quicquid imitatur distincte Deum habet distinctam ideam in Deo, ergo omnia habent distinctam ideam in Deo. Circa istam quæstionem sunt tres articuli secundum quod de ea sunt tres solennes opiniones.

Vna est Tho. quæ sic colligitur ex corpore quæstionis & solutione argumentorum dicit sic, quod idea ponitur principium scientiæ & causalitatis. Inquantum est principium scientiæ spectat ad intellectum speculatiuū, & sic dicitur idea. Inquantum autem est principium cau-

D. Thom. 1. parte summa q. 15. art. 3.

ſalitatis ſpectat ad intellectum practicum, & ſic dicitur exemplar. Ad propoſitum dicit ſic, quod omnia cognita habent ideam in Deo inquantum idea eſt principium ſcientiæ, non autem omnia habent ideam in Deo inquantum idea eſt principium cauſalitatis, quia quod nõ eſt nec fuit nec erit non habet ideam in Deo. Item materia non habet ideam in Deo, quia quod non poteſt per ſe exiſtere non habet ideam, ſed materia non poteſt per ſe exiſtere, ergo non habet ideam.

An materia habeat ideam in Deo.

Tertio genus non habet propriam ideam ab idea ſpeciei, quia quod non cognoſcitur niſi in ſpecie non habet ideam niſi in ſpecie, ſed genus cognoſcitur in ſpecie tantum, ergo non habet propriam ideam, niſi ideam ſpeciei. Quarto dicit, quod indiuidua non habent ideam præter ideam ſpeciei, tum quia indiuiduum non addit vltra ſpeciem, niſi materia, & materia non habet ideam, vt viſum eſt, tum quia indiuidua non ſunt per ſe intenta à natura. Quæ autem non ſunt per ſe intenta à natura nõ habent ideam.

Quinto accidentia inſeparabilia non habent ideam præter ideam ſubiecti, licet enim artifex habeat ideam accidentis ſeparabilis, puta picturæ domus, non tamen ideam accidentis quod inſeparabiliter concomitatur ſubſtantiam, ſiue domum.

Alia opinio dicit, quod dupliciter poſſumus loqui de re, quia eſt res primæ intentionis, & ſecundæ intentionis. Res quidem ſecundæ intentionis non habent ideam in Deo. Res autem primæ intentionis diſtinguuntur in rem naturalem, & in rem artificialem. Res quidem artificialis non habet ideam in Deo. Res autem naturales adhuc diſtinguuntur: quia quædam ſunt ad ſe quædam ad aliud. Res quidem ad aliud ſunt ſeptem prædicamenta reſpectiua, & iſta nõ habent ideam in Deo, quia quod non habet propriam realitatem non habet ideam, ſed relatio non habet realitatem præter realitatem fundamenti, ergo non habet ideam. Res autem naturales ad ſe diſtinguuntur: quia quædam ſunt ad ſe eſſentialiter vt ſubſtantia, quædam ſunt ad ſe accidentaliter vt quantitas, & qualitas. Res autem ad ſe eſſentialiter, vt ſunt ſubſtantiæ diſtinguuntur, quia quædam ſunt ſubſtantiæ to-

Secundum hanc opinionem relatiuorum non ſunt ideæ, quia Deus ea cognoſcit per ideas fundamentaliter.

tius,& quædam substantiæ partis. Partes quidem substantiæ siue substantiæ partium non habent propriam ideam in Deo, substantia vero siue quidditas totius habet propriam ideam in Deo.

Alia est opinio quam teneo, quod omnia habent ideã in deo, omnia dico positiua siue entia naturalia siue artificialia genera species, & indiuidua, relationes, materia, compositum, & partes. Cuius ratio est, quia idea est res obiectiue cognita, sed omnia prædicta sunt res obiectiue cognita, ergo omnia prædicta habent ideã in Deo. Nec dicta præcedentium opinionum non valent. Cum enim dicitur, quod materia non habet ideam, quia non potest per se esse, hoc est falsum, vt patebit, potest enim diuina virtute materia esse sine forma. Et cum dicitur vlterius, quòd genus non habet ideam, quę non cognoscitur, nisi in specie, hoc est falsum, quia Deus potest cognoscere genus vt abstrahit a specie. Similiter cum vlterius dicitur, quod indiuiduum non addit vltra speciẽ nisi materiam per quam indiuiduatur, dico quod accipit falsum, quia indiuiduatio non fit per materiã vt patebit. Et patet per Auicennam. Ad aliam probationem cum dicitur, quod indiuidua non sunt per se intenta à natura. Respondeo per interemptionem minoris: quia quæ sunt per se intenta ab authore naturæ, sunt per se intenta à natura, sed indiuidua sunt per se intenta per auctorem naturæ, cum habeat de eis prouidentiam ergo sunt per sę intenta à natura.

Opinio Scoti vera.

Libro. 2. dist. 12.

Libro. 2. dist. 3. q. 53. met. c. 3.

Ad argumentum secundæ rationis de relationibus quando dicitur, quod relatio non habeat ideam, quia nõ habet realitatẽ præter realitatem fundamenti, dico, quod illa præmissa est falsa vt patet per Simplicium in prædicamentis, & per Auicennam, & patebit libro secundo.

Tertio met. cap. vltimo, & lib. 2. dist. 4.

Ad primum principale dico, quod malum culpæ non habet ideam inquantum est pura priuatio.

Ad secundum patet ex dictis, quod materia potest esse per se, & habet per se ideam in Deo.

Ad tertium dico quod sicut partes per se intelliguntur, ita per se habent ideam, & tantum de quæstione.

Vtrum creaturæ in quantum cognitæ a Deo ab æterno habeant aliquod reale?

Hoc idem quærit Scotus 1. sent. dist. 36. q. 1. Henricus in summa q. 23. artic. 2 & in quolib. 8. q. 9.

QVAESTIO III.



TERTIO quæritur. Vtrum creaturæ inquantum cognitæ à Deo ab æterno habeant aliquod reale. Circa istā quęstionē ponitur vna opinio, secūdo vna alia opinio, quam teneo, tertio respōdeo ad motiua primę opinionis.

Henric. in summa ar. 2. q. 23. & 25. & quolib. 8. q. 9.

Quantum ad primum est opinio Henrici, quod creaturæ vt cognitæ a Deo habent aliquod esse reale ab ęterno, non quidem esse actualis existentiæ, sed esse essentię. Pro qua opinione arguitur sic. Scientia realis est de obiectio reali, sed Deus ab æterno habuit scientiam realem de creaturis, ergo creaturæ ab æterno habuerunt aliquod esse reale, sed constat quod habuerunt esse existentię, ergo habuerunt esse essentiæ. Præterea. Sicut ens ad non ens, ita possibile ad impossibile. Tunc arguitur sic per commutatam propositionem. Sicut ens ad possibile, ita purum non ens ad impossibile: sed quod est ens est possibile, ergo purum non ens est impossibile, ergo si creaturæ fuissent puræ non entia, impossibile fuisset eas esse. Præterea rationes prędicamentales fuerunt ab æterno, sed esse prædicabile est esse essentiæ, ergo. Præterea hæc est vera ab æterno homo est animal, sed ista est vera secundum esse essentiæ, quia animal dicitur de homine in primo modo dicēdi per se, ergo essentia animalis fuit ab æterno. Vltimo sic, quod est possibile esse habet aliquid plus de essentia, quā quod impossibile est esse, sed hominem esse possibile fuit ab æterno, chimera autem esse, aut hircoceruum esse est impossibile ab ęterno, ergo homo ab æterno habuit plus de essentia, quam chimera, alias vnum nihilum esset maius alio nihilo, sed constat, quod homo plus habuit de esse existentiæ, ergo habuit plus de esse essentię, & sic fuit ab ęterno secundum esse essentię.

Est aduertendum quod Deus ab æterno producit quamlibet creaturam in esse cognito, & intellecto quia quamlibet creaturā intelligit ab æterno, & tale esse cognitū est esse secundum quid & non est aliquid verum esse essentia vt existētia, vt habet Scotus hic contra Henricum de Gandauo qui voluit

Alia opinio est in contrarium, quod creaturę cognitę à Deo ab ęterno non habuerunt aliquod esse reale essentię, quia si habuissent aliquod esse reale destrueretur

creatio, & res non essent proprie createç, quia creare est aliquid de nihilo producere, sed si res ab çterno habuissent aliquod esse reale non fuissent de nihilo productç, ergo non fuissent createç. Prçterea quando aliqua sunt realiter idem impossibile est vnũ manere altero nõ manente. Sed esse essentiç, & esse existentiç sunt idem realiter secundũ eum, & secundũ veritatẽ, ergo impossibile est vnũ manere altero nõ manente, ergo si creaturç habuissent ab çterno esse essentiç sequitur, quod ab çterno habuissent esse existentiç, quod est hçreticum.

tres habere essentias ab æterno.

Argumenta autem primç conclusionis non concludunt, nam si primum argumentum valeret, ita probaretur, quod res habuerũt ab çterno esse existentiç sicut esse essentiç, nam scientia realis per tç est de obiecto reali, sed deus ab çterno habuit scientiam realem de existẽtia huius rei, ergo res ista habuit ab çterno esse existentiç, quod est falsum, dico ergo, deus habuit scientiã realẽ de rebus, quia omnia cognoscit in sua essentia quç est realissima. Ad secundum dico, quod argumentum de commutata proportione non tenet nisi in terminis conuertibilibus, & quia isti termini non sunt conuertibiles, ergo non valet. Ad tertium cum dicitur, quod res habuit esse prçdicamentale sumitur dupliciter, scilicet in re, & in prædicamentale ab æterno, dico quod esse conceptu primo modo non sunt ab çterno, secundo modo sunt, & similiter dico ad quartum. Ad quintum quando arguitur sic: Illud quod est possibile esse habet aliquid plus quam illud quod est impossibile esse, dico, quod est falsum, nisi quantum ad compossibilitatem terminorum, sed non quantum ad esse rei. Nam ab çterno termini hominis, scilicet animal rationale fuerũt compossibiles, sed termini hircocerui nullam habuerunt cõpossibilitatẽ, & illo modo vnũ, vel nihil maius est altero nihilo, scilicet propter cõpossibilitatẽ terminorũ.

Deus omnia cognoscit in sua essentia.

Esse prædicamentale duobus modis sumitur.

DISTINCTIO XXXVII.

Vtrum Deus sit vbique.

Hoc quæsitum mouet Scotus prima sent. dist. 37.
D. Thomas prim. part. quest. 8. Artic. 2.
Riccardus pr. ma sent. dist. 37. q. 3.

QVÆSTIO I.

ET quoniam denumeratur. Circa istam distinctionem 37. quæritur. Vtrum Deus sit vbique? Videtur quod non. Augustinus: Deus inquit non est alicubi: quia in eo sunt omnia, si ergo esset vbique, sequeretur quod esset in seipso. Præterea si Deus est vbique ergo est mutabilis: consequens est falsum, ergo, & antecedens. Probatio consequentię, quod est vbi prius non fuit, mutatur, sed si Deus crearet nouum cælum, esset in eo, si ponatur vbique, & prius non fuit in eo, ergo mutatur. In contrarium est Magister in litera, & probat per Ambrosium. In ista quæstione sunt quatuor videnda. Primo si Deus est vbique, secundo per quid est formaliter vbique: tertio si esse vbique est proprium Dei, quarto quibus modis generaliter loquendo est vbique.

83. q. quæst. 20.

In primo libro de spiritu sancto c. 7. in principio.

Quantum ad 1. hoc probat Thom. sic oportet agens esse coniunctum ei in quod immediate agit, sed agit immediate in omnes res omnibus rebus, ergo Deus est in omnibus rebus, & per consequens est vbique. Maior patet, ex septimo phisicorum, vbi probat philosoph. quod mouens, & motus sunt simul. Minor probatur: tum quia esse creaturę est proprius effectus Dei: tum quia creaturæ immediatæ conseruantur à Deo quemadmodum lumen in aere conseruatur à sole. Contra istam rationem instatur: qui propositio assumpta, ex septimo phisicorum est vera de agente naturali sicut patet per omnia extra adducta à philosoph. ibidem impulsione, tractione, vectione, & vertigine, Deus autem est agens voluntarium, & non naturale. Ex his arguitur vlterius sic. Agens per voluntatem non requirit simultatem sui effectus vt sit in illo: quia voluntas potest esse respectu obiecti absentis sicut præsentis, sed Deus est agens per voluntatem, ergo non requirit simultatem suorum effectuum vt sit in eis.

D. Thomas parte 1. 98. artic. 2.

7. Phys. cont. 10.

Deus est agens voluntarium, non naturale.

Præterea agens pro quanto est virtuosius tanto potest agere in obiectum magis distans. Exemplum de sole qui potest producere vermem, cum tamen plus

Exemplum de Sole.

distet quam aliæ res inferiores: sed Deus est virtuosius agens quam sol. ergo non oportet quòd sit præsens suis effectibus. Si dicas, quòd hoc facit sol per radium qui non est distans sed præsens vermi.

Contra, accidens est imperfectius substantia, sed impossibile est quod imperfectius sit forma, vel ratio producendi perfectius. Cum ergo radius sit accidens non potest esse ratio producendi vermem. Ideo conclusio probatur sic ab aliis. Illud ens spirituale, quod habet ordinē ad omnia gubernando, & conseruando, ergo Deus est in omnibus, & sic est vbique. Maior probatur sic. Quod facit situs in corporibus hoc facit ordo in spiritualibus: sed res corporales determinantur ad locū per sitū, ergo res spirituales sunt in loco per ordinē. Et ideo illud ens, quod habet ordinē ad omnia est in omnibus. Cōtra, iste ordo, aut dicit relationem rationis, aut realem, si dicit relationem rationis, tunc nihil facit ad propositum de modo essendi Deum vbique, si autem dicit relationē realem, hoc falsum, quia probatū est, quòd Dei ad creaturam non est relatio realiter. Doctor autem noster Sco. dicit, quòd contra ista est credita, tamen si aliqua ratio esset efficax inter omnes, ratio tamen Magistri esset efficacior ad probandum istam conclusionem, quæ talis est. Deus aut nusquā est, aut alicubi est, aut alicubi non, aut vbique, non primo modo patet, nec secundo modo, quia non esset ratio, quare plus esset ibi, quam hic, ergo Deus est vbique.

Vide D. Th. 1. parte summæ 98. art. 1.

Dist. 30. q. 1. huius libri.

Opinio Scoti. & magistri.

De secundo articulo dico, quòd ratio essendi Deum vbique est sua infinitas, quia illud est ratio essendi Deū vbique, quo posito Deus est vbique, & quo circūscripto Deus non est vbique, sed circumscripta Dei infinitate, & simplicitate Deus non esset vbique, posita autem simplicitate, & infinitate dei Deus est vbique, ergo ratio essendi deum vbique est infinitas Dei, & simplicitas.

Quæ sit ratio essendi Deum vbique.

Præterea probatur idē per dictum Augustinū, sicut se habet anima ad corpus, ita se habet Deus ad vniuersum, preter hoc quod informat: sed anima est tota in toto, & tota in qualibet parte corporis propter suam simplicitatē & virtutem, virtus autem dei est sua infinitas, ergo.

Lib de quantitate Animæ & 7. de tri.

De tertio articulo dico, quod esse vbique est proprium

Libro de spiritu sancto capit. 7. in principio.

dei, quod probatur per Ambrosium. Spiritus inquit sanctus in omnibus, & vbique est semper quod vtique deitatis, & donationis est proprium. Præterea esse vbique conuenit Deo per rationem simplicitatis, & infinitatis, sed esse infinitum est proprium soli Deo, ergo esse vbique est proprium soli Deo.

Præterea illud est proprium alicui quod conuenit sibi quacunque positione facta: circa vniuersum cōuenit deo esse vbique, ergo esse vbique est proprium deo. Minor probatur, quia si deus faceret vnum alium mundum, siue plures, adhuc esset in eis.

De quarto articulo dico, quòd Deus loquendo generaliter tribus modis est vbique, scilicet per præsentiam, potentiam, & essentiam. Cuius ratio est ista, nam deus aspicit creaturas per intellectum, volūtatem, & illapsum propter intellectum quidem est vbique per præsentiam, propter voluntatem est vbique per potentiam, propter illapsum est vbique per essentiam, nam essentia dei cuilibet creatæ entitati habet illabi.

Quomodo deus sit vbique modo spirituali vide Marsilium 39. q. 1.

Notandum autem, quòd præter istos tres modos generales quibus deus est vbique ad hoc est deus vbique modo spirituali, quia est in sanctis per charitatē, & gratiam. Item est in Christo per vnionem verbi ad naturā humanam quæ vnio est nobilissima, & excellentissima.

Ad primum principale dico, quòd Augustinus intelligit quòd Deus non est alicubi localiter. Et cū vlterius dicitur, quòd idē esset in se, dico quod non est inconueniens nisi esset modus essendi, & isto modo negat phil. nihil esse in se formaliter. Ad secundū nego consequētiam, non enim oportet, quòd deus mutetur si deus est vbique, & cum probatur, quia si deus crearet nouum mundum ibidem de nouo esset, dico, quòd non sequitur propter hoc mutatio in deo, quia non haberet deus propter hoc aliquam nouam relationem ad istam creaturam quamuis ista creatura haberet relationem realem ad deum. Circa istam partem istius distinctionis in qua incidentaliter quęrit Magister de locatione substantiarū spiritualium consueuit quæri à doctoribus. Vtrū substātia spiritualis puta angelus sit in loco, & per quid est in loco, & si plures angeli possunt simul esse in eodē loco.

Hanc autem difficultatem nolo hic tangere, quia ponam eam. *In lib. 2. di. 2.*

DISTINCTIO XXXVIII.

Vtrum ſcientia Dei ſit cauſa rerum?

Hoc quæſitum mouet Scotus primo ſententiarum diſt. 38. D. Thomas 1. parte q. 8. art. 1.

QVÆSTIO I.

NVNC ad propoſitum reuertentes. Circa iſtã diſtinctionem 38. quæritur. Vtrum ſcientia dei ſit cauſa rerum? Videtur quod non, quia cauſa rerum dicit eſſe forma actiua, ſed ſciẽtia dei non eſt forma actiua, ergo ſcientia dei non eſt cauſa, vel forma rerum. Probatio minoris. Scientia eſt de prima ſpecie qualitatis, ſed in prima ſpecie qualitatis non reponuntur formæ actiuæ, quia ſunt in tertia ſpecie qualitatis, ergo ſcientia non eſt forma actiua. Præterea poſita cauſa ponitur effectus, ſed ſciẽtia dei eſt æterna, ſequitur ergo ſi ſcientia dei eſt cauſa rerũ, quòd res ſint æternæ. Præterea poſterius non eſt cauſa prioris, ſed ſcientia dei eſt poſterior ſcibili, ergo ſcientia dei non eſt cauſa rerum. In contrarium eſt Magiſter in litera, & Cõmentator, dicens, quòd ſcientia dei eſt cauſa rerũ. Circa hanc quæſtionem dico duas concluſiones. *12. met. com. 51.*

Prima, quòd Deus eſt cauſa rerum per intellectũ ſiue per ſcientiam, & voluntatem, quæ probatur ſic. Illud quod non producit per intellectum, & voluntatem refertur relatione reali ad ſuum productum, ſed deus non refertur relatione reali ad res, ergo deus producit per intellectum, & voluntatem. Præterea ſicut ſe habet deus ad res creatas, ſic artifex ad artificiatas, ſed artifex producit artificium per intellectum, & voluntatem: Et hæc eſt ratio Tho. vbi ſupra. Præterea Deus eſt cauſa rerum nobiliſſimo modo producendi, ſed nobiliſſimus modus producendi eſt per intellectum, & voluntatem, er- *Ratio D. Thomæ vbi ſupra.*

go deus est causa rerum per intellectum, & voluntatem.

Deus an sit causa rerum principalius per voluntatem, quã per intellectum.

Secunda conclusio quòd deus principalius est causa rerum per voluntatem quam per intellectum, quod probatur sic, quando aliqua sic se habent, quòd vnum est repræsentatiuũ, & aliud est principium elicitiuum, & productiuum principalius est principium productiuum quã repræsentatiuum, sed intellectus est principium creaturarum repræsentatiuum, voluntas autem est principiũ elicitiuum, & productiuum, ergo voluntas est principalius principium quam intellectus.

Respondetur quod per voluntatem cõtinet omnia virtualiter, & effectiue, quia omnia efficit, continet omnia exemplariter per scientiam & intellectũ ambæ opiniones veræ sunt sed nos agimus de actiuitate Dei, & non de exemplaritate opinio Scoti est verior.

Præterea illud principalius facit ad effectum quo posito ponitur effectus circũscriptis per impossibile omnibus aliis, & non posito non ponitur effectus, sed huiusmodi est actus voluntatis diuinæ, & non intellectus, nam circumscripto per impossibile actu intellectus, si tamen poneretur actus voluntatis poneretur effectus, & non econtrario, ergo volũtas est principalius principiũ.

Præterea in omni ordine causarũ illa est principalior, quæ est domina sui effectus, sed voluntas est huiusmodi, ergo voluntas est principalior causa.

Contra istam conclusionem arguitur sic, primo, quia illa est principalior causa rerum per quã continet Deus res in sua scientia, & arte æterna, sed Deus continet res in sua arte, & scientia per intellectum, & non per voluntatem, ergo intellectus est principalior causa rerum, quam voluntas.

Præterea, quod determinat est principalior causa, sed intellectus determinat voluntatem, ergo.

Præterea, illud quod dirigit est principalior causa eo quod dirigitur, sed intellectus dirigit voluntatem, & non econuerso, ergo intellectus est principalior causa, ergo.

Quomodo Deus contineat res per intellectum, & voluntatem.

Ad primum dico, quòd Deus continet res per intellectum, & voluntatem, & principaliori modo per voluntatem, quam per intellectum, quia per intellectum continet res repræsentatiue, per voluntatem autem continet electiuè & productiuè.

Ad secundum dico, quòd intellectus non determinat voluntatem, sed voluntas libere determinat seipsam.

Ad tertium dico, quòd dirigere per modum consilii

non arguit maiorem causalitatẽ in principio, sed dirigere per modum imperii bene arguit principaliorem causalitatem, nunc autem intellectus non dirigit voluntatem per modum imperii, sed per modum consilii.

Ad argumenta principalia dico, quod scientia nostra ponitur, in prima specie qualitatis, & tamen est principium actiuum, nam vt ostensum est supra, habitus est principium actus, & tamen est in prima specie qualitatis. *Quomodo intellectus dirigat voluntatem dist. 17.*

Præterea, non est eadem ratio de scientia nostra, & de scientia Dei vt posuit Commentator.

Ad secundum quando dicitur, posita causa ponitur effectus concedo si est totalis, & principalis, Deus autem est causa rerum per intellectum, & voluntatem, & voluntas est principalior causa. Et ideo posito intellectu, vel scientia non ponitur res in esse, quia principalior causa est voluntas, quæ libere producit. *1. Met. commento. 51.*

Ad tertium dico, quod bene arguit de scientia nostra, quæ mensuratur à re, sed non est verum de scientia Dei.

Vtrum Deus habeat scientiam futurorum contingentium?

Hoc quærit Scotus 1. sent. dist. 38. & 39.
D. *Bonauentura primo sent. dist. 35. & 39. in fin. Art. 2.*
D. Thomas prima parte. quæst. 14. Articul. 9. & 13. & 1. contra gentiles. cap. 66.
Franciscus de Maironis primo sentẽtiarum dist. 38. & 39.

QVAESTIO II.

CIRCA secundam partem huius distinctionis quæritur. Vtrum Deus habeat scientiam futurorum contingentium? Et videtur quod non, quia de eo non habetur scientia de quo non habetur determinata veritas, sed de futuris contingentibus non est determinata veritas per Philosophum, ergo Deus non habet scientiam de eis. *1. Periher. c. vlt.*

Præterea arguitur per rationem philosophi ibidem sic:

go deus est causa rerum per intellectum, & voluntatem.

Deus an sit causa rerum principalius per voluntatem, quã per intellectum.

Secunda conclusio quòd deus principalius est causã rerum per voluntatem quam per intellectum, quod probatur sic, quando aliqua sic se habent, quòd vnum est repræsentatiuũ, & aliud est principium elicitiuum, & productiuum principalius est principium productiuum quã repræsentatiuum, sed intellectus est principium creaturarum repræsentatiuum, voluntas autem est principiũ eliciti uum, & productiuum, ergo voluntas est principalius principium quam intellectus.

Respondetur quod per voluntatem cõtinet omnia virtualiter, & effectiue, quia omnia efficit, continet omnia exemplariter per scientiam & intellectũ ambæ opiniones veræ sunt sed nos agimus de actiuitate Dei, & non de exemplaritate opinio Scoti est verior.

Præterea illud principalius facit ad effectum quo posito ponitur effectus circũscriptis per impossibile omnibus aliis, & non posito non ponitur effectus, sed huiusmodi est actus voluntatis diuinæ, & non intellectus, nam circumscripto per impossibile actu intellectus, si tamen poneretur actus voluntatis poneretur effectus, & non econtrario, ergo volũtas est principalius principiũ.

Præterea in omni ordine causarũ illa est principalior, quæ est domina sui effectus, sed voluntas est huiusmodi, ergo voluntas est principalior causa.

Contra istam conclusionem arguitur sic, primo, quia illa est principalior causa rerum per quã continet Deus res in sua scientia, & arte æterna, sed Deus continet res in sua arte, & scientia per intellectum, & non per voluntatem, ergo intellectus est principalior causa rerum, quam voluntas.

Præterea, quod determinat est principalior causa, sed intellectus determinat voluntatem, ergo.

Præterea, illud quod dirigit est principalior causa eo quod dirigitur, sed intellectus dirigit voluntatem, & non econuerso, ergo intellectus est principalior causa, ergo.

Quomodo Deus contineat res per intellectum, & voluntatem.

Ad primum dico, quòd Deus continet res per intellectum, & voluntatem, & principaliori modo per voluntatem, quam per intellectum, quia per intellectum continet res repræsentatiue, per voluntatem autem continet electiuè & productiuè.

Ad secundum dico, quòd intellectus non determinat voluntatem, sed voluntas libere determinat seipsam.

Ad tertium dico, quòd dirigere per modum consilii

non arguit maiorem causalitaté in principio, sed dirigere per modum imperii bene arguit principaliorem causalitatem, nunc autem intellectus non dirigit voluntátem per modum imperii, sed per modum consilii.

Ad argumenta principalia dico, quod scientia nostra ponitur, in prima specie qualitatis, & tamen est principium actiuum, nam vt ostensum est supra, habitus est principium actus, & tamen est in prima specie qualitatis. *Quomodo intellectus dirigat voluntatem dist. 17.*

Præterea, non est eadem ratio de scientia nostra, & de scientia Dei vt posuit Commentator.

Ad secundum quando dicitur, posita causa ponitur effectus concedo si est totalis, & principalis, Deus autem est causa rerum per intellectum, & voluntatem, & voluntas est principalior causa. Et ideo posito intellectu, vel scientia non ponitur res in esse, quia principalior causa est voluntas, quæ libere producit. *1. Met. commento. 51.*

Ad tertium dico, quod bene arguit de scientia nostra, quæ mensuratur à re, sed non est verum de scientia Dei.

Vtrum Deus habeat scientiam futurorum contingentium?

Hoc quærit Scotus 1. sent. dist. 38. & 39.
D. Bo*nauentura primo sent. dist. 35. & 39. in fin. Art. 2.*
D. Thomas prima parte. quæst. 14. Articul. 9. & 13. & 1. contra gentiles. cap. 66.
Franciscus de Maironis primo sentẽtiarum dist. 38. & 39.

QVAESTIO II.

CIRCA secundam partem huius distinctionis quæritur. Vtrum Deus habeat scientiam futurorum contingentium? Et videtur quod non, quia de eo non habetur scientia de quo non habetur determinata veritas, sed de futuris contingentibus non est determinata veritas per Philosophum, ergo Deus non habet scientiam de eis. *1. Periher. c. vlt.*

Præterea arguitur per rationem philosophi ibidem sic.

Quia si de futuris contingentibus haberetur scientia determinata pariter consilium de eis, & non oporteret cõsiliari, quia ipsa euenirent, siue consiliarentur, siue non.

Præterea futurum contingens est, vt cras sedeam, ergo scit Deus me cras sessurum, sed possum non sedere, ergo scientia Dei est fallibilis, quod est falsum.

Heb. c.4. Contra Apost. Omnia nuda, & aperta sunt oculis eius.

Circa istam quæstionem sunt tria videnda, primo si Deus cognoscit contingens, secundo quomodo cognoscit contingens, tertio si scientia de contingentibus est fallibilis.

Scientia Dei adæquat totũ ens. Quantum ad primum dico, quòd Deus cognoscit determinate contingentia, quod probatur sic. Scientia Dei adæquat totum ens, sed quicquid est siue contingens siue necessarium habet aliquam rationem entis, dicitur ergo scientia Dei se extendit tam ad necessaria, quam ad contingentia.

Prçterea, aut Deus cognoscit futura contingentia, aut expectat exessentiam eorum, si primo modo habetur propositum, si secundo modo tunc scientia Dei non est causa rerum, imo causatur à rebus, & dependet ab eis. Cuius contrarium patet in præcedenti quæstione. Præterea agens per voluntatem, & intellectũ præcognoscit suum effectum: sed Deus est agens per intellectũ & voluntatem respectu futurorum contingentiũ, ergo Deus prçcognoscit futura contingentia.

D Thomas 1. parte Summæ q. 14. artic. 9. & 13. De secundo articulo scilicet qualiter Deus cognoscit futura contingentia çst controuersia inter doctores, & summarie sunt quatuor opiniones. Vna est Thomæ, quç dicit, quòd futurum contingens potest considerari dupliciter. Vno modo vt habet esse in se, alio modo vt habet esse in sua causa, primo modo non est futurum, nec contingens: quia iam determinatum est ad esse, & isto modo potest haberi scientia de eo à nobis, secundo modo non est possibilis de futuro contingenti scientia à nobis, nisi coniecturalis. Ad propositum, quia Deus cognoscit futurum contingens non solum, vt est in causa sua, sed etiam vt existens ex eo quod futurum coexistit nunc coæternitatis. Ideo habet certam scientiam de futuris contingentibus. Et sic totum fundamentum opi-

nionis est, quòd Deus habeat certam scientiam de futuris contingentibus, quia nunc æternitatis coexistit toti tempori in quo eueniunt contingentia, quod declaratur sic. Nunc æternitatis excedit nunc temporis, ergo extendit se nunc æternitatis ad plus quam nunc temporis. Sed non se extendit ad plus nisi extenderet se ad futura contingentia, ergo extendit se ad futura, & sic futura sunt præsentia nunc æternitatis. Contra istam opinionem arguitur sic, primo essentia diuina ratione suę immensitatis non attingit locum, qui non est, ergo ratione suæ æternitatis non attingit tempus, quòd non est. Præterea aut ista coexistentia dicit relationem realem, aut dicit relationem rationis. Si dicit relationem rationis, tunc nihil ad propositum. Si autem dicit relationem realem, aut illa est in Deo, aut in creatura, non in Deo quia Dei ad creaturam nulla est relatio realis, non etiam in creatura, quia tunc creatura haberet esse ab æterno, quod est falsum. Præterea quod nihil est non potest alteri coexistere, sed futurum contingens nihil est vt sic, ergo non potest alteri coexistere. Præterea eadem ratione pręterita essent præsentia æternitati, sicut futura, quod videtur absurdum, quia præteritum non est futurum. Fundamentum autem opinionis non valet quando dicitur nunc æternitatis excedit tempus, cõcedo: sed ex hoc non sequitur, quòd extẽdat se ad futurum actualiter, sed potentionaliter tantum. In hoc enim excedit, quòd si tempus poneretur in infinitum in actu tunc nũc ęternitatis coexisteret omnibus partibus eius. Alia opinio est, quòd Deus cognoscit futura contingentia per ideas, quia ideæ propter perfectionem suam non tantũ ostendunt res in se, sed etiam secũdum omnem habitudinem suam ad res ideatas, & secundum omnem modũ essendi, & coniunctionem partium ideatarum. Vnde arguitur sic. Illud quod est perfectè repræsentatiuum omnium, per illud Deus cognoscit futura contingentia, sed ideę sunt huiusmodi, ergo per ideas Deus cognoscit futura contingentia. Contra hoc arguitur sic, quicquid idea repręsentat necessario repræsentat, sed quod necessario repræsentatur, necessario euenit, ergo futurum cõtingens necessario eueniret.

Contra D. Thomam.

D. Bonauentura in 1. senten. dist. 35. & 39.

Probatio maioris, quod repræsentat naturaliter necessario repræsentat, sed idea quicquid repręsentat naturaliter repręsentat quia ante omnem actum voluntatis, ergo quicquid repræsentat idea necessario repręsentat. Præterea idea repręsentat ante omnem actum voluntatis, quia repræsentat naturaliter, sed futurum contingēs determinatur ex voluntate, ergo non repręsentatur per ideas. Tertia opinio dicit, quòd Deus cognoscit futura contingentia ex eo, quòd cognoscit concursum causarum secundarum, & naturalium, sed hoc non valet, quia iste concursus causarum, aut est necessarius, aut contingens, si necessarius, ergo effectus euenit necessario, si autem est cōtingens eadē difficultas est vt prius, quia quęritur per quid cognoscitur illud cōtingens, quia aut per cōcursum aliarum causarū a se, & sic erit processus in infinitum, aut per se immediatè, & stat 1. difficultas. Quarta est opinio Scoti, quòd intellectus diuinus ab æterno cognoscit futura contingentia cognoscēdo determinationem suæ voluntatis, vbi primo supponitur, quòd 1. causa totius contingentiæ est voluntas diuina, & hoc declarabitur distinctione sequenti. Ex quo arguitur sic. Intellectus diuinus ab ęterno cognouit determinationē voluntatis diuinæ vt non impedibilem: sed voluntas diuina cum sit prima causa totius contingentiæ ab æterno determinat omnia futura contingentia, ergo ab æterno intellectus diuinus cognouit futura contingentia cognoscendo determinationem voluntatis suæ. Sed hoc sunt duo dubia: quia ex dictis videtur, quòd Deus determinaret volūtatem meam ad actum meritorium, qui actus est contingens, & sic tollitur libertas voluntatis. Aliud dubium est quare plus determinat Petrum ad bonum, quàm sortem, cum Petrus, & sortes sic se habeant, quòd nullum sit impedimentum ex parte ipsorum in recipiendo talem determinationem. Ad primum dico, quòd cum Deus determinat istum ad bonum, non propter hoc tollitur libertas voluntatis quemadmodum in sanctis, & confirmatis in gratia ponitur, ita quòd non possunt mortaliter peccare, & tamen stat libertas voluntatis. Ad secundū dico per Cōmentatorē, quòd indisciplinati est omniū quęrere causas, & Magister dicit, quòd

Quare D. Tho. distin. presenti, & 1. contra gentiles ca. 66.

Opinio Scoti 1. sent. distinc. 39.

Hic sunt duo dubia.

4. m t. cōmentum. 9. & 12. met. commen. 53. Sent. distinc. 45.

non est quęrenda causa voluntatis diuinæ. Et Augustinus super Ioannem dicit. Quare hunc trahat illum vero non trahat, noli diiudicare si non vis errare, tamen si aliqua est causa dicetur inferius in quæstione de prędestinatione. Ad primum principale dico, quòd futurorum contingentium non est determinata veritas. i. non determinata entitas in se: sed in alio. s. in voluntate diuina: quia in ea sunt determinata, cùm volũtas diuina sit prima causa contingentię, vt patebit distinctione sequenti. Et per hoc patet ad secundũ, quòd oportet de contingentibus cõsiliari in se maxime, quia pręuisum est, quòd eueniant mediante tali consilio. Ad tertiũ dico, quòd quàuis possim cras non sedere absolute loquendo, non tamen est verũ facta suppositione. s. quòd sit determitatum à voluntate diuina, & præuisum ab intellectu diuino. Veruntamen sciendũ est, quòd veritas huius quæstionis nõ potest perfectè haberi nisi declaretur quę sit prima causa contingentię, de quo erit sermo distinctione sequenti.

An de futuris contingentibus sit determinata veritas.

DISTINCTIO XXXIX.

Vtrum in vniuerso eueniant contingenter aliqua?

Hoc quæsitum mouet Scotus primo sententiarum distinc. 39.
D. Bona. primo senten. distinc. 35. & 39.
D. Thomas prima parte q. 14. Artic. 9. & 13.

QVÆSTIO I.

PRAETEREA quæri solet. Circa istã distinctionem 39. ad euidentiam eorum, quæ dicta sunt in pręcedenti quęstione, & eorum, quæ dicẽtur hoc, quæritur primo. Vtrũ in vniuerso eueniant contingenter aliqua? Et videtur, quòd non. Omne futurum de necessitate est futurũ, ergo omne futurum de necessitate eueniet. Et sic non contingenter. Consequentia patet. Antecedens probatur sic. Illa propositio est vera & necessaria in qua prædicatur idem de seipso: sed in ista prædicatur idem

de seipso cum dicitur, omne futurum de necessitate est futurorum, ergo illud antecedens est verum.

Et prȩterea, quod euenit determinate euenit de necessitate: sed omne futurum euenit determinate, ergo omne futurum euenit de necessitate. In contrarium est philosoph. & ratio sua est ibi, quia si non euenirent aliqua contingenter, tunc non oportet consiliari, quia siue consiliaremur siue non ipsa euenirent, & ideo nullus consiliatur vtrum sol debeat oriri cras. Circa istam quȩstionem sunt duo videnda, primo si in vniuerso euenia͂t aliqua contingenter, secundo quæ est causa primȩ contingentiæ.

1. Periher. cap. vltimo.

Quantum ad primum est vna opinio falsa, quòd nihil eueniat contingenter, sed omnia eueniа͂t de necessitate, quod probatur, primo sic. Si aliquid euenit contingenter, scientia Dei posset falli, quod est falsum, probatio consequentiȩ. Nam possibile posito in esse nullum sequitur impossibile, sed contingens est possibile ad vtru͂libet. s. ad esse, & non esse, si ergo ponatur non esse fallitur scientia Dei: quia Deus scit illud tanquam futuru͂. Prȩterea illud euenit de necessitate, quod non potest impediri: sed ea quȩ eueniunt in vniuerso non possunt impediri, ergo, & omnia eueniunt de necessitate. Probatio minoris. Illa quæ eueniunt in vniuerso proueniunt ex ordinatione, & prouidentia diuina, sed prouidentia, & ordinatio diuina non potest impediri, ergo. Ista opinio est falsa, & contra sanctos, & philosoph. vnu͂ philos. improbat eam, & ideo arguit contra ea͂ sic. Nullus laudatur, & vituperatur ex his, quæ facit ex necessitate, sed homines laudantur, & vituperantur ex his, quȩ faciunt, ergo aliqua sunt, quæ non eueniunt ex necessitate, & sic eueniunt contingenter.

Chrisispi phy. quam sequutus est aliquando Seneca dicens.

Fata volentem ducunt, & nolentem trahunt.

1 Periher. ad calcem.

Præterea nullus punitur vel prȩmiatur ex his quæ facit de necessitate: sed homines puniuntur & præmiantur ex his quȩ faciunt, ergo. Prȩterea hoc est co͂tra experie͂tiam: quia quilibet experitur in seipso quòd potest facere aliqua, & non facere, sed hoc esset falsum si omnia euenirentur ex necessitate, ergo. Prȩterea arguitur ex aliis sic. Si vnum contrarium ponitur in natura oportet ponere alterum, sed necessariȩ, & contingens contrariantur,

riantur, ergo cum aliqua eueniant necessario oportet quòd aliqua eueniant contingenter. Vltimo sic. Si aliqua eueniunt vt eueniunt, prima causa vult ea euenire: sed prima causa vult aliqua euenire contingenter, ergo aliqua eueniunt in vniuerso contingenter. Et conclusionē istarum rationum teneo.

Ad primum argumetum præcedentis opinionis nego consequentiam. Ad probationem quando dicitur possibili posito in esse nullum sequitur impossibile, concedo absolutè, sed facta suppositione est impossibile, verbi gratia, possibile est, quòd ego non moueor & hoc posito in esse nullum sequitur impossibile, sed facta suppositione, quòd ego curram si poneretur illud impossibile quòd non mouerer sequitur impossibile immo sequerentur incompossibilia. Ita in proposito est, supposito enim, quòd Deus sciat aliquid futurum ex determinatione voluntatis, si illud futurum ponatur non esse sequitur impossibile ex suppositione facta. Eodem modo dico ad secundum cum dicitur illud quod non potest impediri euenit de necessitate, concedo si illud simpliciter non potest impediri, & tu dicis illud futurum præsertim non potest impediri, concedo facta suppositione, quòd pr[illegible]ciatur, sed absolute potest impediri.

1. Prio. [illegible] cap. 18. & 8. physicorum contex. 6. & 1. de gene. con tex. 8.

De secundo articulo, quæ sit prima causa contingentiæ, dicit vna opinio, quòd contingentia non debet accipi in ordine ad causam vniuersalem primam, sed in ordine ad causas particulares, & sic cōtingentia sumitur ex causis particularibus.

D. Th. 1. parte Summæ q. 14. artic. 13. in solutione principali.

Ad cuius euidentiam notat, quòd effectus contingens potest comparari ad causam primam, & sic non est contingens, sed euenit de necessitate, potest etiam comparari ad causas particulares secundas, & sic est continges. Exemplum de calore respectu solis qui euenit de necessitate, sed propter causas particulares secundas, aliquando est effectus contingens, igitur pluries impeditur, hoc non teneo, quia eo modo causa secūda mouet quo mouetur à prima, sed prima causa mouet necessario, ergo, & secunda, & sic periret omnis contingentia.

Vt dictum est distinc. 2. huius libri.

Præterea contra eam arguitur sic. Prima causa prius naturaliter agit in suum effectum quam causa secunda,

ſed prima cauſa per te habet neceſſitatem,ergo prius effectus habet neceſſitatem quam contingentiã,ſed quòd primo ineſt ſimpliciter ineſt,ergo iſte effectus ſimpliciter eſt neceſſarius & non contingens.

Præterea illud competit alicui propriiſsimè quod cõpetit ſibi in ordine ad primam cauſam, ſed in ordine ad primam cauſam per te effectus habet neceſsitatem,ergo effectus propriiſsimè erit neceſſarius,& non contingẽs. Dico ergo quòd prima cauſa contingentiæ eſt voluntas diuina.Probo,quia primum contingens eſt cauſa prima omnis contingentię ad ea quæ ſunt ad extra, ſed volũtas diuina eſt primum contingens ad ea quę ſunt ad extra, ergo voluntas diuina eſt prima cauſa contingentię.Maior probatur ex philoſopho, vbi dicit quòd primum in vnoquoque genere eſt cauſa in omnibus aliis vt ſunt talia,vnde primum calidum eſt cauſa in omnibus calidis vt ſint calida. Præterea illud eſt cauſa prima contingentię reſpectu cuius eſt omnis contingentia,ſed ex ordinatione,& diſpoſitione diuinę voluntatis eſt omnis cõtingentia, ergo voluntas diuina eſt prima cauſa: Ad primum principale cum dicitur: Omne futurum de neceſsitate, eſt futurum,dico quòd ly de neceſsitate, aut determinat idemptitatẽ prædicati ad ſubſtantiam,& tũc propoſitio eſt vera,ſed non ad propoſitum, aut determinat modum eueniendi, & ſic propoſitio eſt falſa. Ad ſecundum nego maiorem,nam artifex determinate facit archam, non tamen facit eam de neceſsitate,quare non valet.

Voluntas diuina eſt cauſa contingentiæ.

2. Met. contex.4.

Ly de neceſsitate poteſt determinare duo.

Vtrum Deus habeat ſcientiam neceſſariam de futuris contingentibus?

Hoc quæſitum mouet Scotus 1. *ſententiarum diſtinctio.*39.
D.*Bona.primo ſenten.diſtinc.*39.
D.Thomas prima parte quæſtio 14. *Articulo* 9. *&* 13.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum Deus habeat scientiā necessariam de futuris contingentibus? Videtur quòd sic, quia scientia infallibilis est sciētia necessaria, sed Deus habet scientiam infallibilem de futuris contingētibus, ergo Deus habet de eis necessariam scientiam. Minor probatur, nam scientia quæ non est conformis obiecto est infallibilis, sed scientia quam Deus habet de contingentibus non est conformis obiectis, ergo illa scientia est infallibilis.

Contra, scientia specificatur ex obiecto, vbi dicitur. Scientiæ secantur quemadmodum & res, sed de obiectis necessariis sunt scientiæ necessariæ, ergo de contingentibus habetur scientia contingens. *3. de anima contex. 38.*

Circa istam quæstionem sunt duæ opiniones, vna dicit, quòd Deus habet scientiam necessariam de contingentibus, quia contingentia vt habent habitudinem ad causam primam habent necessitatem, & in eis est contingentia propter causas particulares. Sed illud fundamentum patet esse falsum ex dictis in præcedenti quæstione, quia non potest esse contingentia in effectu, nisi sit contingentia in causa prima. *D. Tho. vbi supra.*

Ideo est alia opinio, & distinguit de necessario, quia vt patet, necessarium est duplex, scilicet absolutum, & ex suppositione. Et sic dicuntur ad quæstionē duę conclusiones. Prima, quòd Deus nō habet scientiam necessariā de contingentibus necessitate absoluta, vel simpliciter, secunda, quòd Deus habet scientiā necessariā de contingentibus necessitate ex suppositione, vel conditionata. *Necessarium duplex. Vide Arist. in 5. met. contex. 6. quot modis implentur necessarium.*

Prima conclusio probatur sic. Nihil est simpliciter necessarium, quod de necessitate supponit aliquod contingens, sed scientia Dei de contingentibus necessario præsupponit aliquid contingens scilicet diuinum velle ad extra, ergo scientia contingentium non est simpliciter necessaria. Quia autem velle diuinum respectum contingentium sit contingens probatur sic. Voluntas nihil vult necessario, nisi quod habet habitudinem necessariam ad primum eius obiectum, idest ad essentiam diuinam, sed contingentia non habent necessariam habitudinem ad essentiam diuinam, ergo voluntas non *Voluntas nihil vult necessario quomodo.*

vult illa necessario, & per consequens vult ea contingenter.

Confirmatur quia potentia, quæ est indeterminata ad duo opposita contingenter se habet ad ista, sed voluntas diuina est indeterminata ad duo opposita, ergo contingenter se habet ad illa.

Secunda conclusio declaratur sic. Cum enim intellectus diuinus ab æterno cognoscit voluntatem diuinam vel suam, & omnes determinationes eius si voluntas determinauit aliquid futurum fore, illud cognoscit intellectus diuinus necessario necessitate suppositionis scilicet quia voluntas sic determinauit? Sed hic videtur dubium quomodo voluntas dei indeterminata ad opposita ab æterno potest se determinare ad alterum istorum sine sui mutatione. Et dicit hic Scotus primo per simile de voluntate nostra, nam voluntas nostra est impotentia ad actum, ita quòd actum præcedit. Item est impotentia passiua ad diuersos, & oppositos actus, tertio voluntas nostra per diuersos actus determinat se ad diuersa obiecta, quarto voluntas nostra vt tendit in diuersa obiecta producit diuersos effectus, quia vero duo prima dicunt imperfectionem, ideo non ponuntur in Deo. Accipiendo autem tertium & quartum dictũ dicit quòd sicut voluntas creata per diuersos actus potest se determinare ad plurima ita quòd per actum nouum determinat se ad aliquid nouum. Ita voluntas diuina per vnum actum illimitatum cõtinentem virtualiter omnem actũ potest se determinare ab æterno ad hoc vel ad illud: ita quòd voluntas diuina per vnum actum illimitatum potuit facere quicquid posset fieri per omnes actus formales in creaturis. Ad secundum principale dico, quòd sicut scientia Dei est infallibilis ita est necessaria: sed sciẽtia de cõtingentibus est infallibilis, ex suppositione, ergo similiter est necessaria ex suppositione. i. ex determinatione voluntatis diuinæ, quæ est prima causa contingentium.

Dubium.

Opinio Scoti.

Scientia Dei est infallibilis.

DISTINCTIO XL. & XLI.

Vtrum prædestinatus posit damnari?

Scotus primo sent. distinc. 40.
Bacconitanus 1. sen. dist. 41. q. 1.

QVAESTIO I.

PRAEDESTINATORVM nullus. Circa istam distinctionem 40. & sequentem 41. in quibus tractat Magister de prędestinatione quæritur primo. Vtrum prædestinatus possit damnari? Videtur quòd non, quia esse præteritum est simpliciter necessarium, sed prædestinatio est præterita cum sit æterna, ergo est simpliciter necessaria: sed non esset necessaria, si prædestinatus posset damnari, quia eueniret oppositum, ergo. Præterea voluntas creata non potest impedire actum voluntatis diuinæ, sed si prædestinatus posset damnari hoc esset per actum voluntatis, & tunc voluntas creata impediret voluntatem diuinam. Contra, si prædestinatus non posset damnari, tunc non esset alicui persuadendum de obseruantia mandatorum, quia siue seruaret, siue non, si est prædestinatus saluabitur, & si est præscitus damnabitur. Præterea dicitur tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Circa istam quæstionem sunt duo videnda, primo si prędestinatus possit damnari, secūdo si Deus possit aliquē de nouo prędestinare.

Apoc. ca. 3.

Vtrum prædestinatus possit dānari probatur exemplo Sacræ Scripturæ de Petro, de Magdalena & latrone, qui in sensu composito si prædestinati non poterant damnari, bene autem poterant in sensu diuiso ex prædestinatis fieri damnati, de possibili loquendo.

Quantum ad primum dico cum Magistro, quòd loquendo in sensu compositionis prędestinatus nō potest damnari, imo sunt impossibilia; loquēdo autem in sensu diuisionis prędestinatus potest damnari, hoc patet sic: prædestinatio dicit actum volūtatis diuinæ, quo ordinatur creatura rationalis ad gratiam, & ad gloriam, sed volūtas diuina ordinat istam creaturam ad gratiam & gloriā contingenter; quia ad nihil extra necessario se habet; non autem ordinaret eam contingenter, nisi posset eam non prædestinare, ergo prędestinatus potest non prędestinari, & per consequens damnari, sed quando ambo ista ponantur simul, tunc sunt incompossibilia, nec successiue, quia nō succedunt in instantia æternitatis, ponitur autem vtrumque diuisim in instantia æternitatis.

De secundo articulo sunt opiniones contrariæ, vna dicit, quod sic, quia plus potest voluntas increata sine sui mutatione quàm voluntas creata absque omni mutatione, sed eadem volitione, qua vult finem potest de nouo velle aliquid ad finem, ergo.

Pręterea causa vniformiter se habēs quicquid potuit ab æterno potest & modo, sed Deus vniformiter se habens potuit ab æterno aliquem prædestinare, ergo, & modo potest eum prędestinare. Alia opinio dicit, quod non, quia quicquid potest voluntas determinate velle, potest intellectus intelligere, sed intellectus diuinus nō potest aliquid de nouo intelligere, alias ante fuisset imperfectus ergo volūtas non potest aliquem de nouo prędestinare. Præterea noua determinatio non primi esse sine noua mutatione, ergo si Deus aliquē de nouo prædestinaret hoc esset cum mutatione, & illa mutatio, aut esset in creatura aut in Deo, non in creatura, quia nondum erat, nec in Deo, quia est simpliciter immutabilis. Teneatur hoc quod plus placet. Ad primum principale dico quòd est ibi deceptio per falsam imaginationē quia imaginatur prædestinationem iam fuisse in præteritum, quod est falsum, quia semper manet idem instans æternitatis in quo est prędestinatio. Ad secundum dico, quòd voluntas creata nō impediret voluntatem diuinā. Tunc enim impediretur voluntas diuina quando eueniret simpliciter oppositum eius quod Deus determinat, prædestinatio autem eius est contingens: quia quicquid Deus vult extra se vult contingenter.

Alius modus dicendi quod prædestinatio potest considerari duobus modis, vno modo ex parte prædestinati, & sic prædestinatus potest damnari qui ex sui natura est vertibilis ex bono in malum.

Secundo modo ex parte prædestinantis, scilicet Dei, & sic non potest damnari quia semper prædestinauit, & semper nos prædestinat.

Secundo quæritur. Vtrum sit aliquod meritum prædestinationis? Videtur quòd sic: quia si non esset aliquod meritum prædestinationis, sequeretur quòd Deus non esset summe liberalis, nec summe bonus, quia non communicaret summe suam bonitatem ex quo nulla ponitur ratio prædestinationis. Pręterea sequeretur, quòd Deus esset acceptator personarum, consequentia probatur: quia si ponuntur duo æquales in naturalibus, & vnum prædestinat alterum vero non, hoc videtur esse sine acceptione personarum. Contra, apostolus dicit de Iacob, & Esau, cum nondum nati essent, nec

aliquid boni egissent aut mali ex Deo vocante dictum est, maior seruiet minori.

In ista quæstione est nimis temerarium multum loqui. Ideo apostolus, clamat in fine huius tractatus. O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientię Dei quam, &c. Et Augustinus super Ioan. quare hunc trahat, & istum non, noli diiudicare, si non vis errare. Et Magister dicit in litera. In hoc melior est fideliter ignorantia, quam remeraria scientia: Et propheta dicit. Iudicia Dei abyssus multa: ideo timendum est, ne curiose quęrentes hunc abyssum demergãtur in abyssum. Circa istam igitur quæstionem procedo dicta aliorum recitando nihil asserendo. *Rom. c. 11.* *Psal. 35.* *Rom. c. 9.*

Fuit enim aliquando opinio Augustini in illa quæstione in epistola ad Rom. quod fides præscita est causa prædestinationis: vnde propter fidem præscitam in Iacob, & non in Esau. Iacob quidem prædestinatus, Esau autem reprobatus: sed ipsemet Augustinus hanc opinionem retractat inuehens contra se rationem quod fides est donum Dei, sicut & alia bona opera, vnde dicit. Illud non dixissem, si fidem inter dona spiritus sancti connumerare studuissem, vel sciuissem. *Libro 22. retractationum & in libro de prædestinatione & gratia cap. 16*

Opinio Magistra.

Alia est opinio Magistri, quod nullum omnino sit meritum præstinationis, & reprobationis, quod probat primo sic, in epistola ad Ro. dicens de Iacob, & Esau. Cum inquit nõdum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent ex Deo vocante dictum, maior seruiet minori. Præterea apostolus ponit idem exemplum de figulo, qui ex eadem massa facit aliqua vasa in honorem, & aliqua in contumeliam: Et sic non est aliqua causa ibi nisi tantum voluntas artificis. Pręterea Augustinus non quia futuros nos esse tales præsciuit eligit: sed vt essemus tales per ipsam electionem. Obijcit autem Magister contra se doctũ Augustinum in Malachiam prophetam pertractãs illud. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Cui inquit vult miseretur, & quem vult indurat: sed voluntas Dei iniusta esse non potest, venit ergo de occultissimis meritis &c. Respondetur, quod hoc dicit Augustinus: sed fuit retractatum in simili, quando retractauit illud in epistola ad Romanos in limitatione retractationum. *Rom. cap. 9.* *Libro de prædestinatione sanctorum c. 18. Malachiæ. cap. 1.*

Alia est opinio modernorum, quod prædestinatio, & *D. Thomas*

1. par. summæ q. 23. art. 5. reprobatio habent causam in vniuersali, sed non est assignanda causa in particulari. Causa autem vniuersalis est duplex. Prima est perfectio vniuersi, quia distincti gradus faciunt ad maiorem perfectionem vniuersi. Alia causa est ad manifestandam diuinam misericordiam & iustitiam: nam in prædestinatis apparet Dei misericordia, sed in reprobatis apparet Dei iustitia. Quorum autem non sit assignanda causa in particulari patet per ea quæ posita sunt de apostolo supra pro opinione Magistri, & per Augustinum in Ioannem, noli inquit diiudicare si non vis errare.

Henricus quodlib. 4. q. 19. Alia opinio dicit, quod actus prædestinationis potest considerari, vel vt est a Deo agente vel vt est in subiecto recipiente. Primo modo prædestinationis nulla est causa nisi voluntas & bonitas sua; secundo autem modo esset assignare aliquam causam, vel rationem prædestinationis; quia in rebus omnino æqualibus non cadit electio, ergo si Deus hunc eligit illum vero enim oportet, quod sit aliqua causa in eis. Et præterea in omnibus operibus diuinæ misericordiæ concurrit iustitia, sed non concurreret iustitia si essent duo æquales, & vnus prędestinaretur, alius vero non, ergo est aliqua inæqualitas in eis.

Actus diuinus potest duobus modis considerari.

Opinio Henrici vbi sup. Vlterius dicit, quod illa causa prædestinationis est bonus vsus liberi arbitrij præuisus à Deo, vnde quia Deus præuidit Petrum bene vsurum libero arbitrio, & Iudam male, ideo Petrum prædestinauit, Iudam vero reprobauit. Sed obiicitur contra eam per hoc, quod bonus vsus liberi arbitrij pertinet ad gratiam, ergo pertinet ad effectum prædestinationis, & ita non erit ratio prædestinādi. Respondet, quod bonus vsus quodammodo non includitur sub prædestinatione, nec sub eius effectu, licet non sit sine eius effectu, nisi sit distinctum, quod est prędestinationis; ab eo quod est liberi arbitrij.

Opinio Scoti. Alia opinio est Scoti, quæ stat in duabus conclusionibus. Prima est, quod prædestinationis nulla est causa secunda: quod reprobationis est causa aliqua. Primam cōclusionem probat sic, ordinate volens finem, & ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam quæ sunt ad finem, sed Deus ordinatè vult finem, & ea quæ sunt ad finem,

ergo Deus prius vult isti finem, quamque sunt ad finem: Sed ea quæ sunt ad finem sunt gratia, fides, & meritum, & bonus vsus liberi arbitrij; ergo prius vult Deus isti finẽ, quam aliquod prędictorum. Potest etiam ratio confirmari sic, Deus solo beneplacito suo determinat hunc hominem ad esse, ergo ex solo beneplacito suo determinat hunc ad bene esse idest ad gratiam, & ad gloriam. Secunda conclusio probatur sic, damnatio enim non videtur bona nisi quia iusta, vnde Augustinus. Non prius Deus fit vltor quam aliquis sit peccator, sed reprobatio, siue damnatio nõ esset iusta, nisi subesset causa, ergo reprobationis est aliqua causa. Et ad euidentiam prędictorum notat, quod in reprobatione, & prędestinatione nõ est similis ordo, nam in prędestinatione Deus primo vidit Petrum, in secundo signo vult sibi vitam ęternam, in tertio signo vult sibi ea quę sunt sibi necessaria ad hoc consequendum sicut gratia, & bona opera. In reprobatione est alius ordo, quia primo occurrit Iudas. In secũdo signo videntur mala opera eius, in tertio signo determinatur ad pœnam ęternam Si teneatur ista opinio patet ad primum principale, quod Deus est summę libertatis, quia licet prędestinationis non sit aliqua causa, verum tamen reprobationis est aliqua causa, ideo reprobatis nõ communicat suum summum bonum. Ad secundum dico, quod Deus non est acceptor personarum, quia tunc ponitur acceptio personarum in voluntate nostra quando propositis duobus bonis ęqualibus voluntas vnum acceptat, & aliud respuit. & hoc ideo quia bonitas in obiectis est causa acceptationis, sed non est sic in proposito, quia voluntas diuina est causa bonitatis in obiectis, & non econuerso.

11. Super Genesi cap. 24.

Ordo reprobationis, & prædestinationis.

Si autem teneatur alia opinio quod prędestinationis sit aliqua causa, potest responderi ad primum & ad dicta sanctorum, quod apostolus; & sancti redarguerunt pręsumptuosos inquirentes illa quorum sunt capaces enim autem propter inopiam reddendę rationis ad minus in communi quamuis in particulari nesciatur.

Voluntas Dei in particulari nescitur.

DISTINCT. XLII.

Vtrum Deus habet potentiam infinitam?

Hoc idem quærit Scotus primo sententiarum dist.2.quæst. 2. D.Thomas.1.par.q.7.art.2.

QVAESTIO I.

NVNC de omnipotentia Dei. In ista distinctione scilicet 42. incipit tractare Magister de omnipotentia Dei vel de Dei potentia, ideo quæritur primo. Vtrum Deus habeat potentiam infinitam? Videtur quod non, quia si vnum contrarium est infinitum non patitur esse aliud, ex tertio phisicorum, ergo si Deus habet potentiã infinitam cum ipse bonus sit, nullum esset malum in vniuerso. Præterea sicut dimensio repugnat dimensioni, ita actualitas repugnat actualitati, sed corpus infinitum nõ compatitur secum aliud corpus, ergo similiter ens infinitum non compatitur secum aliam entitatem, & sic in vniuerso non esset aliquod ens præter Deum. Præterea quod ita est hoc, quod non est alibi est finitum secundũ vbi, ergo quod ita est hoc, quod non est aliud est finitum secundum substantiam. Sed Deus ita est hoc, quod non est illud, quia nec est lapis, nec lignum, nec aliquid tale, ergo Deus est finitus secundum substantiam, & per consequens secundum potentiam. Præterea nulla virtus mouet in non tempore. Sed si Deus haberet potentiam infinitam posset mouere in non tempore, ergo. Contra, magnus dominus, & laudabilis nimis; & magnitudinis eius non est finis. Circa istam quæstionem omnes concordant, quia omnes ponunt Deum infinitum, sed diuersitas est in modo probandi, imò oportet ad hoc diuersorum rationes adducere. Prçterea, Philosophus probat eam sic, quod mouet motu infinito habet potentiam infinitam, sed Deus mouet motu infinito, quia mouet motu æterno, ergo habet potentiam infinitam. Sed ratio sic accepta non valet, quia minor fundata in æternitate motus est falsa, & contra fidem cum motus non sit æternus. Ideo declaratur ratio per viam possibilitatis à quibusdam sic. Quod potest mouere motu infinito habet potentiam infinitam, sed Deus potest mouere motu infinito, ergo habet potentiam infinitam. Sed

8.Phys. cont. 78.

Psal. 47.

1.Phys. cont. 78. & 12. met.41.

nec iſta declaratio valet quia aſſumit minorem dubiam, & forte falſam quia vt patebit. Mundus non potuit produci ab æterno. Præterea, propter maiorem durationem non habetur infinita perfectio ſecundum viam philoſophi, quia non eſt maioris perfectionis albedo, quæ durat per x. dies, quam quæ durat per vnam diem. Ideo declaratur ratio Philoſophi ſic, cauſa habens in virtute ſua actiua effectus infinitos poſſibiles produci per motum eſt infinita. Sed Deus eſt huiuſmodi, ergo Deus eſt infinitus, minor probatur, quia Deus habet in virtute ſua actiua cauſalitatem omnium cauſarum ſecundarum &c. Alius doctor probat infinitatem Dei ſic, forma non recepta in materia eſt infinita, ſed forma ſcilicet eſſentia Dei non eſt recepta in materia, ergo Deus eſt infinitus. Iſta ratio non poteſt ſtare cum dictis doctoris cuius eſt. Arguo enim ſic, forma non recepta in materia eſt forma infinita, ſed forma angeli per te eſt forma non recepta in materia, ergo angelus eſt infinitus.

Lib. 2. ſent. q. 2.

1. Ethic. c. 7.

D. Thomas 1. parte ſummæ, q. 7. art. 1.

Reſpondet ad illud quod licet Angelus ſit finitus quo ad ſuperius, eſt tamen infinitus quo ad inferius, Deus autem vtroque modo eſt infinitus.

1. parte ſummæ q. 7. artic. 2.

Contra formalitas infinitatis debet accipi per intrinſecum eſſentiæ, & non per extrinſecum, & ſic non eſt in reſpectu ad cauſam per cuius comparationem dicunt Angelum infinitum.

Præterea, aut maior tua eſt ſimpliciter vera, & ſic arguam de Angelo ſicut tu Deo, aut particulariter, & tunc non valet ad concludendũ Deũ eſſe ſimpliciter infinitũ, quia non eſt maioris ambitus concluſio quàm premiſſę.

1. priorum.

Alij probant Dei infinitatem ſic, Deus creat, ergo habet potentiam, qua tranſit ſuper extrema diſtantia in infinitum ſicut ens, & nihil.

Henricus quolib. 4. q. vltima, & Ricardus de media villa in 2 ſent. diſt. 1. q. 4. art. 2.

Sed iſta ratio deficit. Primo in antecedente, quia eſt tãtum creditũ, ſecundo deficit in probatione cõſequentię, quia ens creatum, & nihil non diſtãt in infinitum, quod probo ſic, quando inter aliqua extrema non eſt diſtantia media, ſed ipſa ſeipſis diſtinguuntur, tota diſtantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum. Exemplũ hoc de Deo, & creatura, vbi accipitur ratio di-

Exemplum.

stantiæ per comparationem ad Deum. Vnde quia Deus est infinitus, ideo dicimus inter Deum, & creaturam esse distantiam infinitam. Sed inter ens creatum, & nihil non est distantia media, immo ipsa seipsis distinguuntur, ergo tota distantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum idest ad ens creatum, sed ens creatum est finitum, ideo inter ens, & nihil non est distantia infinita. Ideo adducuntur ad probandum Dei infinitatem aliæ rationes. Nam intelligibilia sunt infinita, ergo intellectus simul intelligens illa erit infinitus, sed intellectus Dei est huiusmodi, ergo Deus habet intellectum infinitum, & per consequens essentiam, & potentiam infinitam, probatio antecedentis, quæcunque sunt infinita accipiẽdo alterum post alterum illa si sunt simul sunt infinita. Sed intelligibilia sunt infinita in accipiendo alterum post alterum, ergo probatio consequentiæ, quidquid potest in aliqua plura quorum quodlibet ponit aliquam perfectionem si potest in infinitum talia habent infinitam perfectionem, sicut si posse portare decẽ lapides requirit tantam virtutem, ergo portare infinitos lapides requirit infinitam virtutem. Sed intelligere hoc intelligibile requirit tantam perfectionem, & hoc tantam, & sic de omnibus aliis intelligibilibus, ergo intellectus ista intelligens habet infinitam perfectionem.

Vide pro hoc Scotum in 1. sent. distin. 2. q. 2.

Præterea, eminentissimo esse aliquod maius esse, est impossibile, sed Deus est ens eminentissimum, ergo impossibile est intelligi esse aliquod maius Deo. Sed si Deus non esset infinitus posset intelligi maius esse aliquid Deo, ergo Deus est infinitus.

Vltimo sic: nihil terminat vltimate actum voluntatis nostræ, nisi sit formaliter infinitũ, quia quocunque finito dato voluntas potest vlterius appetere. Sed quod terminat vltimate actum voluntatis nostræ est Deus, ergo Deus est infinitus.

Ad primum principale dico vno modo, quod prima propositio est vera de his, quę contrariantur formaliter, non autem de his, quæ contrariantur virtualiter, Deo autem nihil est contrarium formaliter. Hoc autem non valet, quia maior etiam est vera de his, quæ contrariantur virtualiter. Si enim sol haberet caliditatem infini-

Quomodo in Deo nihil sit contrarium formaliter.

tā, virtualiter destrueret simpliciter frigus. Ideo dicitur aliter, quòd propositio est vera quando illud, quod habet potentiam infinitam agit de necessitate naturę, Deus autem nihil ad extra se agit de necessitate naturæ, ideo non valet.

Ad secundum nego maiorem, non enim est similis repugnantia ex parte dimensionum in loco, & ex parte essentiarum in vniuerso.

Ad tertium dicitur, quod maior non est vera nisi quando illud quod determinatur in antecedente sit finitum, exemplum. Nam Philosophi posuerunt tempus, & motum infinitum, & tamen non esset bona consequentia iste motus, ita est in hoc tempore quod non in alio, ergo est finitus secundum tempus quia quod præsupponitur in antecedente est infinitum ex parte temporis, & ita dico, quod ex parte Dei, quia quod supponitur in antecedente est infinitum. *Exemplum.*

Aliter potest dici, quod licet Deus non sit hoc vel illud formaliter continet tamen ea virtualiter, & esse virtualiter tale est perfectius, quam esse formaliter tale.

Ad vltimum quando dicitur, quod nulla virtus mouet in non tempore, dico quod Philosophus illud intelligit de virtute extensa ad extensionem magnitudinis, & isto modo non ponitur potentia Dei extensa vt patet ibi per Philosophum. *Vide Scotum in 8. dist. 1. q. 1.*

Vtrum Deum esse omnipotentem possit probari ratione naturali?

Hoc quesitum mouet Scotus primo sentent. distinc. 42. q. 1.
D. Bonauentura primo senten distinc. 43. q. 1. Art. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 21 membro 1. Art. 1.
D. Thomas prima parte, questio. 25. Artic. 1.
Ricardus 1. sent. distinct. 43. quest. 2.
Durandus primo sent. dist. 43. q. 1.

QVÆSTIO II.

ſed prima cauſa per te habet neceſſitatem, ergo prius effectus habet neceſſitatem quam contingentiã, ſed quòd primo ineſt ſimpliciter ineſt, ergo iſte effectus ſimpliciter eſt neceſſarius & non contingens.

Præterea illud competit alicui propriiſsimè quod cõpetit ſibi in ordine ad primam cauſam, ſed in ordine ad primam cauſam per te effectus habet neceſsitatem, ergo effectus propriiſsimè erit neceſſarius, & non continges. Dico ergo quòd prima cauſa contingentiæ eſt voluntas diuina. Probo, quia primum contingens eſt cauſa prima omnis contingentię ad ea quæ ſunt ad extra, ſed volũtas diuina eſt primum contingens ad ea quę ſunt ad extra, ergo voluntas diuina eſt prima cauſa contingentię. Maior probatur ex philoſopho, vbi dicit quòd primum in vnoquoque genere eſt cauſa in omnibus aliis vt ſunt talia, vnde primum calidum eſt cauſa in omnibus calidis vt ſint calida. Præterea illud eſt cauſa prima contingentię reſpectu cuius eſt omnis contingentia, ſed ex ordinatione, & diſpoſitione diuinę voluntatis eſt omnis cõtingentia, ergo voluntas diuina eſt prima cauſa: Ad primum principale cum dicitur: Omne futurum de neceſsitate, eſt futurum, dico quòd ly de neceſsitate, aut determinat idemptitatẽ prædicati ad ſubſtantiam, & tũc propoſitio eſt vera, ſed non ad propoſitum, aut determinat modum eueniendi, & ſic propoſitio eſt falſa. Ad ſecundum nego maiorem, nam artifex determinate facit archam, non tamen facit eam de neceſsitate, quare non valet.

Voluntas diuina eſt cauſa contingentiæ.

2. Met. contex. 4.

Ly de neceſsitate poteſt determinare duo.

Vtrum Deus habeat ſcientiam neceſſariam de futuris contingentibus?

Hoc quæſitum mouet Scotus 1. ſententiarum diſtinctio. 39.
D. *Bona. primo ſenten. diſtinc. 39.*
D. Thomas prima parte quæſtio 14. Articulo 9. & 13.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum Deus habeat ſcientiã neceſſariam de futuris contingentibus? Videtur quòd ſic, quia ſcientia infallibilis eſt ſciẽtia neceſſaria, ſed Deus habet ſcientiam infallibilem de futuris contingẽtibus, ergo Deus habet de eis neceſſariam ſcientiam. Minor probatur, nam ſcientia quæ non eſt conformis obiecto eſt infallibilis, ſed ſcientia quam Deus habet de contingentibus non eſt conformis obiectis, ergo illa ſcientia eſt infallibilis.

Contra, ſcientia ſpecificatur ex obiecto, vbi dicitur. Scientiæ ſecantur quemadmodum & res, ſed de obiectis neceſſariis ſunt ſcientiæ neceſſariæ, ergo de contingentibus habetur ſcientia contingens. *3. de anima contex. 38.*

Circa iſtam quæſtionem ſunt duæ opiniones, vna dicit, quòd Deus habet ſcientiam neceſſariam de contingentibus, quia contingentia vt habent habitudinem ad cauſam primam habent neceſſitatem, & in eis eſt contingentia propter cauſas particulares. Sed illud fundamentum patet eſſe falſum ex dictis in præcedenti quæſtione, quia non poteſt eſſe contingentia in effectu, niſi ſit contingentia in cauſa prima. *D. Tho. vbi ſupra.*

Ideo eſt alia opinio, & diſtinguit de neceſſario, quia vt patet, neceſſarium eſt duplex, ſcilicet abſolutum, & ex ſuppoſitione. Et ſic dicuntur ad quæſtionẽ duę concluſiones. Prima, quòd Deus nõ habet ſcientiam neceſſariã de contingentibus neceſſitate abſoluta, vel ſimpliciter, ſecunda, quòd Deus habet ſcientiã neceſſariã de contingentibus neceſſitate ex ſuppoſitione, vel conditionata. *Neceſſarium duplex. Vide Ariſt. in 5. met. contex. 6. quot modis impletur neceſſarium.*

Prima concluſio probatur ſic. Nihil eſt ſimpliciter neceſſarium, quod de neceſſitate ſupponit aliquod contingens, ſed ſcientia Dei de contingentibus neceſſario præſupponit aliquid contingens ſcilicet diuinum velle ad extra, ergo ſcientia contingentium non eſt ſimpliciter neceſſaria. Quia autem velle diuinum reſpectum contingentium ſit contingens probatur ſic. Voluntas nihil vult neceſſario, niſi quod habet habitudinem neceſſariam ad primum eius obiectum, ideſt ad eſſentiam diuinam, ſed contingentia non habent neceſſariam habitudinem ad eſſentiam diuinam, ergo voluntas non *Voluntas nihil vult neceſſario quomodo.*

vult illa necessario, & per consequens vult ea contingenter.

Confirmatur quia potentia, quæ est indeterminata ad duo opposita contingenter se habet ad ista, sed voluntas diuina est indeterminata ad duo opposita, ergo contingenter se habet ad illa.

Secunda conclusio declaratur sic. Cum enim intellectus diuinus ab æterno cognoscit voluntatem diuinam vel suam,& omnes determinationes eius si voluntas determinauit aliquid futurum fore, illud cognoscit intellectus diuinus necessario necessitate suppositionis scilicet quia voluntas sic determinauit? Sed hic videtur dubium quomodo voluntas dei indeterminata ad opposita ab ęterno potest se determinare ad alterum istorum sine sui mutatione. Et dicit hic Scotus primo per simile de voluntate nostra, nam voluntas nostra est impotentia ad actum, ita quòd actum præcedit. Item est impotentia passiua ad diuersos, & oppositos actus, tertio voluntas nostra per diuersos actus determinat se ad diuersa obiecta, quarto voluntas nostra vt tendit in diuersa obiecta producit diuersos effectus, quia vero duo prima dicunt imperfectionem, ideo non ponuntur in Deo. Accipiendo autem tertium & quartum dictũ dicit quòd sicut voluntas creata per diuersos actus potest se determinare ad plurima ita quòd per actum nouum determinat se ad aliquid nouum. Ita voluntas diuina per vnum actum illimitatum cõtinentem virtualiter omnem actũ potest se determinare ab æterno ad hoc vel ad illud: ita quòd voluntas diuina per vnum actum illimitatum potuit facere quicquid posset fieri per omnes actus formales in creaturis. Ad secundum principale dico, quòd sicut scientia Dei est infallibilis ita est necessaria: sed sciẽtia de cõtingentibus est infallibilis, ex suppositione, ergo similiter est necessaria ex suppositione. i. ex determinatione voluntatis diuinæ, quæ est prima causa contingentium.

Dubium.

Opinio Scoti.

Scientia Dei est infallibilis.

DISTINCTIO XL. & XLI.

Vtrum prædestinatus possit damnari?

Scotus primo sent. distinc. 40.
Bacconitanus 1. sen. dist. 41. q. 1.

QVAESTIO I.

PRAEDESTINATORVM nullus. Circa istam distinctionem 40. & sequentem 41. in quibus tractat Magister de prędestinatione quæritur primo. Vtrum prædestinatus possit damnari? Videtur quòd non, quia esse præteritum est simpliciter necessarium, sed prædestinatio est præterita cum sit æterna, ergo est simpliciter necessaria: sed non esset necessaria, si prædestinatus posset damnari, quia eueniret oppositum, ergo. Præterea voluntas creata non potest impedire actum voluntatis diuinæ, sed si prædestinatus posset damnari hoc esset per actum voluntatis, & tunc voluntas creata impediret voluntatem diuinam. Contra, si prædestinatus non posset damnari, tunc non esset alicui persuadendum de obseruantia mandatorum, quia siue seruaret, siue non, si est prædestinatus saluabitur, & si est præscitus damnabitur. Præterea dicitur tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Circa istam quæstionem sunt duo videnda, primo si prędestinatus possit damnari, secūdo si Deus possit aliquē de nouo prędestinare.

Apoc. ca. 3.

Vtrum prædestinatus possit damnari probatur exemplo Sacræ Scripturæ de Petro, de Magdalena & latrone, qui in sensu composito si prædestinati non poterant damnari, bene autem potuerint in sensu diuiso ex prædestinatis fieri damnati, de possibili loquendo.

Quantum ad primum dico cum Magistro quòd loquendo in sensu compositionis prędestinatus nō potest damnari, imo sunt impossibilia; loquēdo autem in sensu diuisionis prędestinatus potest damnari. hoc patet sic: prædestinatio dicit actum volūtatis diuinæ, quo ordinatur creatura rationalis ad gratiam & ad gloriam, sed volūtas diuina ordinat istam creaturam ad gratiam, & gloriā contingenter; quia ad nihil extra necessario se habet; non autem ordinaret eam contingenter, nisi posset eam non prædestinare, ergo prędestinatus potest non prędestinare, & per consequens damnari: nō quod ambo ista ponantur simul, cum sint composita, nec successiue, quia nō succedunt instantia in æternitate, ponitur autem vtrumque diuisim in instantia æternitatis.

De secundo articulo sunt opiniones contrariæ, vna dicit, quod sic, quia plus potest voluntas increata sine sui mutatione quàm voluntas creata absque omni mutatione, sed eadem volitione, qua vult finem potest de nouo velle aliquid ad finem, ergo.

Pręterea causa vniformiter se habēs quicquid potuit ab æterno potest & modo, sed Deus vniformiter se habens potuit ab æterno aliquem prædestinare, ergo, & modo potest eum prędestinare. Alia opinio dicit, quod non, quia quicquid potest voluntas determinate velle, potest intellectus intelligere, sed intellectus diuinus nō potest aliquid de nouo intelligere, alias ante fuisset imperfectus ergo volūtas non potest aliquem de nouo prędestinare. Præterea noua determinatio non primi esse sine noua mutatione, ergo si Deus aliquē de nouo prædestinaret hoc esset cum mutatione, & illa mutatio, aut esset in creatura aut in Deo, non in creatura, quia nondum erat, nec in Deo, quia est simpliciter immutabilis. Teneatur hoc quod plus placet. Ad primum principale dico, quòd est ibi deceptio per falsam imaginationē quia imaginatur prædestinationem iam fuisse in præteritum, quod est falsum, quia semper manet idem instans æternitatis in quo est prędestinatio. Ad secundum dico, quòd voluntas creata nō impediret voluntatem diuinā. Tunc enim impediretur voluntas diuina quando eueniret simpliciter oppositum eius quod Deus determinat, prædestinatio autem eius est contingens: quia quicquid Deus vult extra se vult contingenter.

Alius modus dicendi quod prædestinatio potest considerari duobus modis, vno modo ex parte prædestinati, & sic prædestinatus potest damnari qui ex sui natura est vertibilis ex bono in malum.

Secundo quæritur. Vtrum sit aliquod meritum prædestinationis? Videtur quòd sic: quia si non esset aliquod meritum prædestinationis, sequeretur quòd Deus non esset summe liberalis, nec summe bonus, quia non communicaret summe suam bonitatem ex quo nulla ponitur ratio prædestinationis. Pręterea sequeretur, quòd Deus esset acceptator personarum, consequentia probatur: quia si ponuntur duo æquales in naturalibus, & vnum prædestinat alterum vero non, hoc videtur esse sine acceptione personarum. Contra, apostolus dicit de Iacob, & Esau, cum nondum nati essent, nec

Secundo modo ex parte prædestinantis, scilicet Dei, & sic non potest damnari quia semper prædestinauit, & semper nos prædestinat.

aliquid boni egissent aut mali ex Deo vocante dictum est, maior seruiet minori.

In ista quæstione est nimis temerarium multum loqui. Ideo apostolus, clamat in fine huius tractatus. O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientię Dei quam, &c. Et Augustinus super Ioan. quare hunc trahat, & istum non, noli diiudicare, si non vis errare. Et Magister dicit in litera. In hoc melior est fideliter ignorantia, quam temeraria scientia: Et propheta dicit. Iudicia Dei abyssus multa: ideo timendum est, ne curiose quęrentes hunc abyssum demergātur in abyssum. Circa istam igitur quæstionem procedo dicta aliorum recitando nihil asserendo. *Rom.c.11.* *Psal. 35.* *Rom.c.9.*

Fuit enim aliquando opinio Augustini in illa quæstione in epistola ad Rom. quod fides præscita est causa prædestinationis: vnde propter fidem præscitam in Iacob, & non in Esau. Iacob quidem prædestinatus, Esau autem reprobatus: sed ipsemet Augustinus hanc opinionem retractat inuehens contra se rationem quod fides est donum Dei, sicut & alia bona opera, vnde dicit. Illud non dixissem, si fidem inter dona spiritus sancti connumerare studuissem, vel sciuissem. *Libro 22. retractationum & in libro de prædestinatione & gratia cap.16* *Opinio Magistra.*

Alia est opinio Magistri, quod nullum omnino sit meritum præstinationis, & reprobationis, quod probat primo sic, in epistola ad Ro. dicens de Iacob, & Esau. Cum inquit nōdum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent ex Deo vocante dictum, maior seruiet minori. Præterea apostolus ponit idem exemplum de figulo, qui ex eadem massa facit aliqua vasa in honorem, & aliqua in contumeliam: Et sic non est aliqua causa ibi nisi tantum voluntas artificis. Pręterea Augustinus non quia futuros nos esse tales præsciuit eligit: sed vt essemus tales per ipsam electionem. Obijcit autem Magister contra se doctū Augustinum in Malachiam prophetam pertractās illud. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Cui inquit vult miseretur, & quem vult indurat: sed voluntas Dei iniusta esse non potest, venit ergo de occultissimis meritis &c. Respondetur, quod hoc dicit Augustinus: sed fuit retractatum in simili, quando retractauit illud in epistola ad Romanos in limitatione retractationum. *Rom. cap. 9.* *Libro de prædestinatione sanctorum c. 18. Malachiæ. cap. 1.*

Alia est opinio modernorum, quod prædestinatio, & *D. Thomas*

1. par. summae q. 23. art. 5. reprobatio habent causam in vniuersali, sed non est assignanda causa in particulari. Causa autem vniuersalis est duplex. Prima est perfectio vniuersi, quia distincti gradus faciunt ad maiorem perfectionem vniuersi. Alia causa est ad manifestandam diuinam misericordiam & iustitiam: nam in prædestinatis apparet Dei misericordia, sed in reprobatis apparet Dei iustitia. Quorum autem non sit assignanda causa in particulari patet per ea quæ posita sunt de apostolo supra pro opinione Magistri, & per Augustinum in Ioannem, noli inquit diiudicare si non vis errare.

Henricus quodlib. 4. q. 19. Alia opinio dicit, quod actus prædestinationis potest considerari, vel vt est a Deo agente vel vt est in subiecto recipiente. Primo modo prædestinationis nulla est causa nisi voluntas & bonitas sua; secundo autem modo esset assignare aliquam causam, vel rationem prædestinationis; quia in rebus omnino æqualibus non cadit electio, ergo si Deus hunc eligit illum vero enim oportet, quod sit aliqua causa in eis. Et præterea in omnibus operibus diuinæ misericordiæ concurrit iustitia, sed non concurreret iustitia si essent duo æquales, & vnus prędestinaretur, alius vero non, ergo est aliqua inæqualitas in eis.

Actus diuinus potest duobus modis considerari.

Opinio Henrici vbi sup. Vlterius dicit, quod illa causa prædestinationis est bonus vsus liberi arbitrij præuisus a Deo, vnde quia Deus præuidit Petrum bene vsurum libero arbitrio, & Iudam male, ideo Petrum prædestinauit, Iudam vero reprobauit. Sed obiicitur contra eam per hoc, quod bonus vsus liberi arbitrij pertinet ad gratiam, ergo pertinet ad effectum prædestinationis, & ita non erit ratio prædestinandi. Respondet, quod bonus vsus quodammodo non includitur sub prædestinatione, nec sub eius effectu, licet non sit sine eius effectu, nisi sit distinctum, quod est prędestinationis; ab eo quod est liberi arbitrij.

Opinio Scoti. Alia opinio est Scoti, quæ stat in duabus conclusionibus. Prima est quod prædestinationis nulla est causa secunda, quod reprobatio eius est causa aliqua. Primam cõclusionem probat sic, ordinate volens finem, & ea quæ sunt ad finem, prius vult finem, quamque sunt ad finem, sed Deus ordinatè vult finem, & ea quæ sunt ad finem,

ergo Deus prius vult isti finem, quamque sunt ad finem: Sed ea quæ sunt ad finem sunt gratia, fides, & meritum, & bonus vsus liberi arbitrij, ergo prius vult Deus isti finē, quam aliquod prędictorum. Potest etiam ratio confirmari sic, Deus solo beneplacito suo determinat hunc hominem ad esse, ergo ex solo beneplacito suo determinat hunc ad bene esse idest ad gratiam, & ad gloriam. Secunda conclusio probatur sic, damnatio enim non videtur bona nisi quia iusta, vnde Augustinus. Non prius Deus fit vltor quam aliquis sit peccator, sed reprobatio, siue damnatio nō esset iusta, nisi subesset causa, ergo reprobationis est aliqua causa. Et ad euidentiam prędictorum notat, quod in reprobatione, & prędestinatione nō est similis ordo, nam in prędestinatione Deus primo vidit Petrum, in secundo signo vult sibi vitam ęternam, in tertio signo vult sibi ea quę sunt sibi necessaria ad hoc consequendum sicut gratia, & bona opera. In reprobatione est alius ordo, quia primo occurrit Iudas. In secūdo signo videntur mala opera eius, in tertio signo determinatur ad pœnam ęternam Si teneatur ista opinio patet ad primum principale, quod Deus est summę libertatis, quia licet prędestinationis non sit aliqua causa, verum tamen reprobationis est aliqua causa, ideo reprobatis nō communicat suum summum bonum. Ad secundum dico, quod Deus non est acceptor personarum, quia tunc ponitur acceptio personarum in voluntate nostra quando propositis duobus bonis ęqualibus voluntas vnum acceptat, & aliud respuit. & hoc ideo quia bonitas in obiectis est causa acceptationis, sed non est sic in proposito, quia voluntas diuina est causa bonitatis in obiectis, & non econuerso.

11. Super Genesi cap. 24.

Ordo reprobationis, & prædestinationis.

Si autem teneatur alia opinio quod prędestinationis sit aliqua causa, potest responderi ad primum & ad dicta sanctorum, quod apostolus; & sancti redarguerunt prę sumptuosos inquirentes illa quorum sunt capaces enim autem propter inopiam reddendę rationis ad minus in communi quamuis in particulari nesciatur.

Voluntas Dei in particulari nescitur.

DISTINCT. XLII.

Vtrum Deus habet potentiam infinitam?

Hoc idem quærit Scotus primo sententiarum dist. 2. quæst. 2. D. Thomas. 1. par. q. 7. art. 2.

QVAESTIO I.

NVNC de omnipotentia Dei. In ista distinctione scilicet 42. incipit tractare Magister de omnipotentia Dei vel de Dei potentia, ideo quæritur primo. Vtrum Deus habeat potentiam infinitam? Videtur quod non, quia si vnum contrarium est infinitum non patitur esse aliud, ex tertio phisicorum, ergo si Deus habet potentiã infinitam cum ipse bonus sit, nullum esset malum in vniuerso. Præterea sicut dimensio repugnat dimensioni, ita actualitas repugnat actualitati, sed corpus infinitum nõ compatitur secum aliud corpus, ergo similiter ens infinitum non compatitur secum aliam entitatem, & sic in vniuerso non esset aliquod ens præter Deum. Præterea quod ita est hoc, quod non est alibi est finitum secundũ vbi, ergo quod ita est hoc, quod non est aliud est finitum secundum substantiam. Sed Deus ita est hoc, quod non est illud, quia nec est lapis, nec lignum, nec aliquid tale, ergo Deus est finitus secundum substantiam, & per consequens secundum potentiam. Præterea nulla virtus mouet in non tempore. Sed si Deus haberet potentiam infinitam posset mouere in non tempore, ergo. Contra, magnus dominus, & laudabilis nimis; & magnitudinis eius non est finis. Circa istam quæstionem omnes concordant, quia omnes ponunt Deum infinitum, sed diuersitas est in modo probandi, imò oportet ad hoc diuersorum rationes adducere. Præterea, Philosophus probat eam sic, quod mouet motu infinito habet potentiam infinitam, sed Deus mouet motu infinito, quia mouet motu æterno, ergo habet potentiam infinitam. Sed ratio sic accepta non valet, quia minor fundata in æternitate motus est falsa, & contra fidem cum motus non sit æternus. Ideo declaratur ratio per viam possibilitatis à quibusdam sic. Quod potest mouere motu infinito habet potentiam infinitam, sed Deus potest mouere motu infinito, ergo habet potentiam infinitam. Sed

8. Phys. cont. 78.

Psal. 47.

1. Phys. cont. 78. & 12. met. 41.

nec ista declaratio valet quia assumit minorem dubiam, & forte falsam quia vt patebit. Mundus non potuit produci ab æterno. Præterea, propter maiorem durationem non habetur infinita perfectio secundum viam philosophi, quia non est maioris perfectionis albedo, quæ durat per x. dies, quam quæ durat per vnam diem. Ideo declaratur ratio Philosophi sic, causa habens in virtute sua actiua effectus infinitos possibiles produci per motum est infinita. Sed Deus est huiusmodi, ergo Deus est infinitus, minor probatur, quia Deus habet in virtute sua actiua causalitatem omnium causarum secundarum &c. Alius doctor, probat infinitatem Dei sic, forma non recepta in materia est infinita, sed forma scilicet essentia Dei non est recepta in materia, ergo Deus est infinitus. Ista ratio non potest stare cum dictis doctoris cuius est. Arguo enim sic, forma non recepta in materia est forma infinita, sed forma angeli per te est forma non recepta in materia, ergo angelus est infinitus.

Lib. 2. sent. q. 2.

1. Ethic. c. 7.

D. Thomas 1. parte summæ, q. 7. art. 1.

Respondet ad illud, quod licet Angelus sit finitus quo ad superius, est tamen infinitus quo ad inferius, Deus autem vtroque modo est infinitus.

1. parte summæ q. 7. artic. 2.

Contra formalitas infinitatis debet accipi per intrinsecum essentiæ, & non per extrinsecum, & sic non est in respectu ad causam per cuius comparationem dicunt Angelum infinitum.

Præterea, aut maior tua est simpliciter vera, & sic arguam de Angelo sicut tu Deo, aut particulariter, & tunc non valet ad concludendũ Deũ esse simpliciter infinitũ, quia non est maioris ambitus conclusio quàm præmissę.

1. priorum.

Alij probant Dei infinitatem sic, Deus creat, ergo habet potentiam, qua transit super extrema distantia in infinitum sicut ens, & nihil.

Henricus quolib. 4. q. vltima, & Ricardus de media villa in 2 sent. dist. 1. q. 4. art. 2.

Sed ista ratio deficit. Primo in antecedente, quia est tãtum creditũ, secundo deficit in probatione cõsequentię, quia ens creatum, & nihil non distãt in infinitum, quod probo sic, quando inter aliqua extrema non est distantia media, sed ipsa seipsis distinguuntur, tota distantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum. Exemplũ hoc de Deo, & creatura, vbi accipitur ratio di-

Exemplum.

stantiæ per comparationem ad Deum. Vnde quia Deus est infinitus, ideo dicimus inter Deum, & creaturam esse distantiam infinitam. Sed inter ens creatum, & nihil non est distantia media, immo ipsa seipsis distinguuntur, ergo tota distantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum idest ad ens creatum, sed ens creatum est finitum, ideo inter ens, & nihil non est distantia infinita. Ideo adducuntur ad probandum Dei infinitatem aliæ rationes. Nam intelligibilia sunt infinita, ergo intellectus simul intelligens illa erit infinitus, sed intellectus Dei est huiusmodi, ergo Deus habet intellectum infinitum, & per consequens essentiam, & potentiam infinitam, probatio antecedentis, quæcunque sunt infinita accipiēdo alterum post alterum illa si sunt simul sunt infinita. Sed intelligibilia sunt infinita in accipiendo alterum post alterum, ergo probatio consequentiæ, quidquid potest in aliqua plura quorum quodlibet ponit aliquam perfectionem si potest in infinitum talia habent infinitam perfectionem, sicut si posse portare decē lapides requirit tantam virtutem, ergo portare infinitos lapides requirit infinitam virtutem. Sed intelligere hoc intelligibile requirit tantam perfectionem, & hoc tantam, & sic de omnibus aliis intelligibilibus, ergo intellectus ista intelligens habet infinitam perfectionem.

Vide pro hoc Scotum in 1. sent. distin. 2. q. 2.

Præterea, eminentissimo esse aliquod maius esse, est impossibile, sed Deus est ens eminentissimum, ergo impossibile est intelligi esse aliquod maius Deo. Sed si Deus non esset infinitus posset intelligi maius esse aliquid Deo, ergo Deus est infinitus.

Vltimo sic: nihil terminat vltimate actum voluntatis nostræ, nisi sit formaliter infinitū, quia quocunque finito dato voluntas potest vlterius appetere. Sed quod terminat vltimate actum voluntatis nostræ est Deus, ergo Deus est infinitus.

Ad primum principale dico vno modo, quod prima propositio est vera de his, quę contrariantur formaliter, non autem de his, quæ contrariantur virtualiter, Deo autem nihil est contrarium formaliter. Hoc autem non valet, quia maior etiam est vera de his, quæ contrariantur virtualiter. Si enim sol haberet caliditatem infini-

Quomodo in Deo nihil sit contrarium formaliter.

tā, virtualiter destrueret simpliciter frigus. Ideo dicitur aliter, quòd propositio est vera quando illud, quod habet potentiam infinitam agit de necessitate naturę, Deus autem nihil ad extra se agit de necessitate naturæ, ideo non valet.

Ad secundum nego maiorem, non enim est similis repugnantia ex parte dimensionum in loco, & ex parte essentiarum in vniuerso.

Exemplum.

Ad tertium dicitur, quod maior non est vera nisi quando illud quod determinatur in antecedente sit finitum, exemplum. Nam Philosophi posuerunt tempus, & motum infinitum, & tamen non esset bona consequentia iste motus, ita est in hoc tempore quod non in alio, ergo est finitus secundum tempus quia quod præsupponitur in antecedente est infinitum ex parte temporis, & ita dico, quod ex parte Dei, quia quod supponitur in antecedente est infinitum.

Aliter potest dici, quod licet Deus non sit hoc vel illud formaliter continet tamen ea virtualiter, & esse virtualiter tale est perfectius, quam esse formaliter tale.

Vide Scotum in 8. dist. 1. q. 1.

Ad vltimum quando dicitur, quod nulla virtus mouet in non tempore, dico quod Philosophus illud intelligit de virtute extensa ad extensionem magnitudinis, & isto modo non ponitur potentia Dei extensa vt patet ibi per Philosophum.

Vtrum Deum esse omnipotentem possit probari ratione naturali?

Hoc quæsitum mouet Scotus primo sentent. distinc. 42. q. 1.
D. Bonauentura primo senten distinc. 43. q. 1. Art. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 21 membro 1. Art. 1.
D. Thomas prima parte, quæstio. 25. Artic. 1.
Ricardus 1. sent. distinct. 43. quæst. 2.
Durandus primo sent. dist. 43. q. 1.

QVÆSTIO II.

tum quia Philosophi non potuerunt concludere ratione naturali Deum posse contingenter causare, ergo non potuerunt cõcludere naturaliter Deum posse immediate in omnem effectum siue in quodcunque in quod potest mediantibus causis secundis.

Ad primum principale concedo, quod ad ostendendam Dei omnipotentiam non deficiunt necesse rationes in se, veruntamen istę non sunt in nobis naturaliter euidentes pro statu isto.

Alia est quā Deus potest causare, & causat immediatione causæ idest sine concursu causarum secundarum, & de hac loquũtur Thologi.

Ad secundum patet quomodo infinitas aliter sumitur pro omnipotentia apud Philosophos, & aliter apud Theologos, vnde Philosophi non ponerent infinitatẽ esse illam omnipotentiam quam ponunt Theologi.

DISTINCTIO XLIII.

Vtrum Deus possit facere infinitum in actu?

Hoc idem quærit Scotus 1. sent. dist. 43. q. 1.
D. *Bonauentura primo sent. dist. 42. q. 3.*
Alexander Alensis prima parte. q. 21 membro 5. Art. 1.
D. Thomas prima parte. quæst. 25. Articul. 2. & 3.
Ricardus 1. sent. dist 43. q. 5.
Durandus 1. sent. dist. 42. q. 2.
Franciscus de Maironis primo sentẽtiarum dist. 43. q. 2.

QVÆSTIO I.



QVIDAM tamen dicunt de suo. Circa istam distinctionem 43. quæritur. Vtrum Deus possit facere infinitũ in actu? Videtur, quòd sic, quia plus potest Deus facere quam homo cogitare. Sed homo potest cogitare esse aliquid infirmum in actu, ergo.

Præterea, imaginatio non decipitur, sed imaginatio dicit extra cælum esse spatium infinitum, ergo est infinitum in actu. *3. Phys. contex. 25.*

Præterea, vniuersum, aut est finitum, aut infinitum. Si est infinitum habetur propositum. Si non est infinitum, ergo clauditur sicut de priori, & sicut in infinitum,

quia aut est finitum, aut infinitum. Si infinitum habetur propositum, &c. & illa fuit ratio antiquorum Philosophorum ad probandum infinitum esse.

In contrarium est Philosophus, vbi probat multipliciter, quod impossibile est esse aliquod infinitum.

3. Phy. contex. 35. & inde.

Ad euidentiam huius quæstionis præmitto vnũ quod præmittit Philosophus, scilicet, quòd infinitum dicitur tripliciter.

Infinitum tribus modis dicitur.

Vno modo dicitur infinitum quod non est de genere transibilium, sicut vox dicitur inuisibilis, quia non est de genere visibilium, & isto modo punctus dicitur infinitus.

Secundo modo dicitur infinitum, quod est de genere transibiliũ & habet transitum inconsummabilem idest difficilem sicut profunditas maris.

Tertio modo dicitur, quod est de genere transibiliũ, veruntamen habet transitum inconsummabilem, quia simpliciter caret fine. Et de infinita isto modo sumpto quæritur hic.

His præmissis dico, quod sunt hic duo videnda. Primo si Deus potest facere infinitum secundum magnitudinem. Secundo si potest facere infinitum secundum multitudinem.

Henricus quolib. 8. q. 3.

Quantum ad primum dicit vna opinio, quòd sic; quia Deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, sed esse infinitum secundum magnitudinem non implicat contradictionem, ergo hoc est Deo factibile, probatio minoris, quando aliquid est indifferens ad plura non implicat contradictionem si ponitur sub altero illorum, sed quantitas est indifferens ad infinitum, & ad finitum, ergo non implicat contradictionem si ponitur sub aliquo illorum, scilicet sub esse infinito.

Sed circa impossibile. Henricus in quolib. 6 q. 3. propositum dixit. Vide Scotum in reportatis dist

Præterea probatur eadem minor sic non implicat contradictionem, quando subiectum ponitur sub propria passione, sed infinitas est propria passio quantitatis, ergo.

Alia opinio est ad oppositum, scilicet quod infinitum non sit factibile, quia quod implicat contradictionẽ nõ est factibile, sed esse magnitudinem infinitam extra Deum implicat contradictionem, ergo non potest fieri, probatio

probatio minoris omne infinitũ, vt sic est independens, omne autem factum est dependens, ergo si Deus faceret magnitudinem infinitam esset independens, & dependens, quæ sunt contradictoria. *43. q. 1. vbi clarius recitat opinionem Henrici.*

Præterea, illud quod est minus infinito necessario est finitum, sed omne aliud à Deo necessario est minus infinito, scilicet Deo, ergo nihil aliud à Deo potest esse infinitum.

Præterea ad idem arguitur rationibus Philosophi nullum terminatum superficie est infinitum, sed omnis magnitudo est terminata superficie, ergo nulla magnitudo est infinita. *3. Phys. cont. tex. 8.*

Præterea omnis magnitudo est mobilis, quia est in loco, sed magnitudo infinita, non potest moueri, ergo non potest esse aliqua magnitudo infinita, probatio minoris. Illa magnitudo aut mouetur motu recto, & hoc non, quia iã non esset infinita, quia haberet aliquẽ locũ extra se ad quẽ posset moueri. Aut moueretur motu circulari, & hoc non, quia supponitur, quod in motu eius quod moueretur circulariter imaginaretur vnum centrum, tunc ducantur lineæ à centro vsque ad circunferẽtiam, lineæ erunt distantes in infinitum, quia distantia, quæ interiacet est infinita, sed infinita distantia non potest pertransiri, ergo.

Præterea illa magnitudo aut est naturalis, aut Mathematica. Si est naturalis, ergo est finita, quia omnium natura constantium certus, & determinatus est terminus magnitudinis, & augmenti. Si autem est mathematica, ergo habet habitudinem ad magnitudinem naturalem, sed magnitudo naturalis est finita, ergo ista magnitudo mathematica est finita. Vltimo sic, quod possibile est intelligi possibile est fieri, sed impossibile est intelligere lineam infinitam in actu, ergo. Puto, quod ista ratio habeat fundamentum falsum quamuis conclusio sit vera, quia si virtus rationis valeret, sequeretur, quod esset possibile infinitum in actu, quia intellectus diuinus potest hoc intelligere. *2. de anima cont. 41.*

Ad argumentum præcedentis opinionis dico per interemptionem minoris.

Ad probationem primam quando dicitur, quòd

Infinitum duplex.

quantitas est indifferens ad finitum, & infinitum. Dico, quòd infinitũ est duplex, quia est infinitum in actu perfecto, & est infinitum in actu permixto potentiæ cuius esse est in fieri, ita quòd acceptum semper est infinitum, quamuis in accipiendo procedas in infinitum. Exemplum Philosophi, ibidem est de diebus agonistarum, & sic concedo, quod quantitas est indifferens ad infinitũ isto secundo modo sumptum. Eodem modo dico ad secundam probationem de propria passione.

Exemplum Phy. quid.

Vide Auicēnam, & Algazelem 1. Metaph. diuisione. 6.

De secundo articulo fuit error Auic. & Algazelis, quòd multitudo infinita est possibilis. Sed hoc communiter non tenetur, quia nullum numeratum, vel numerabile est infinitum, sed omnis multitudo est numerata, vel numerabilis, ergo nulla multitudo potest esse infinita. Præterea nullum mensuratum est infinitum, sed omnis multitudo est mensurata vnitate, ergo nulla multitudo est infinita.

Præterea omnis species eo ipso quo species est terminata, & finita, sed omnis multitudo est in aliqua specie, ergo omnis multitudo est terminata, & finita.

Ad primum principale dico, quòd homo non potest intelligere magnitudinem, vel multitudinem infinitam in actu, sed successiuè, tantum in accipiendo alterum post alterum tamen acceptum semper est finitum.

Ad secundum respondetur, quod imaginationi non est credendum, vbi imaginatio sequitur ens, & non ens imaginationem.

Aliud est claudi, aliud est finiri.

Ad tertium respondet Philosophus ibidem, quod aliud est claudi siue terminari, aliud est finiri, nam quod clauditur aliquo clauditur, sed quod finitur potest seipso finiri. Quando ergo quæris, quod vniuersum aut est finitũ, & infinitum, dico quod est infinitum, & cum infers, ergo aliquo clauditur, nego, sed concedo, quod finitur in se.

Vtrum inter quaslibet species vniuersi Deus possit facere aliam speciem mediam?

Hoc qu[æ]situm mouet Scotus primo sent dist. 44 q. 1.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum inter quaslibet species vniuersi Deus possit facere aliã speciem mediam? Videtur, quod non, quia inter immediata non cadit aliquod medium, sed species vniuersi sunt immediatæ sicut patet de specie eligi, & eligati, ergo. In contrarium arguitur, quia aliter Deus non esset omnipotens.

Circa istam quæstionem sunt tres opiniones, duæ extremæ, & vna media.

Vna dicit, quod non, & arguit sic. Species se habent vt numeri, sed inter duos numeros immediatos non cadit alius numerus medius, sicut patet in binario, & ternario, ergo inter duas species non potest fieri alia species media. *1. Opinio.* *8. Met. contex. 10.*

Præterea natura plus abhorret vacuum specierum, quam vacuum corporum. Sed natura non patitur vacuum corporum, ergo nec vacuum specierum. Sed si fieri posset species media inter duas species poneretur ibi vacuum, ergo.

Alia opinio tenet oppositum scilicet quòd inter quascunque duas species Deus potest facere speciem mediã. *2. Opinio.* Cuius ratio est, quia distinctio specierum sumitur penes distinctionem idearum, & penes diuersos gradus imitabilitatis, sed inter quoscunque duos gradus imitabilitatis est accipere alium gradum imitabilitatis in infinitum, ergo inter quascunque duas species Deus potest facere aliam speciem mediam, minor probatur, quia sicut inter qualibet duo puncta in linea possunt assignari puncta infinita, ita inter duos gradus imitabilitatis possunt accipi infiniti alij.

Tertia opinio mediat, quia quædam sunt species immediate, quædam autem mediate, & hoc supposito, quod species non consistant in indiuisibili, sed habeant inter se latitudinem quandam. Inter species autem immediatas non potest fieri species media, quia hoc repugnat, scilicet, quod sint species immediatę, & quod possit *3. Opinio.*

inter eas fieri ſpecies media. Et ponit exemplum de ſpecie eligi, & eligati, ſiue corporis ſimplicis,& mixti, vbi nullo modo cadit ſpecies media,loquendo autem ſecũdo modo, ſic conceditur, quod inter duas ſpecies Deus poteſt facere aliam ſpeciem.

Exemplum.

Si teneatur iſta opinio reſpondetur ad primum argumentum primæ opinionis, quòd illa ſimilitudo non eſt ſimpliciter vera. Species enim numeri conſtituuntur per vnitatem indiuiſibilem. Species autem rerum conſtituuntur per formas habentes latitudinem.

Ad ſecundũ conceditur totus primus ſillogiſmus, ſed negetur minor proſillogiſmi, quia Deus poſſet extra illum mundum creare alium mundum, & tamen propter hoc non poneretur vacuum ſpecierum ibi.

Ad ſecundum autem ſecũdæ opinionis dicitur, quòd duæ ſpecies immediate ſic ſe habent, quòd inter eas non cadunt alii gradus imitabilitatis, & cum probatur per ſimile de punctis in linea dicitur, quòd non eſt ſimile, quia puncta dicunt priuationem, gradus autem imitabilitatis non. Ex dictis patet ad argumenta principalia, quia primum argumentum probat de ſpeciebus immediatis de quibus conceditur, quòd inter eas non cadit ſpecies media.

DISTINCTIO XLIIII.

Vtrum Deus potuerit facere mundum meliorem quàm fecit?

Hoc quæſitum mouet Scotus 1. *ſent. diſt.* 44.*q*.1.
D. *Bona*.1.*ſent.diſt*.44.*q*. 1.*Art*.1.
D. *Thomas*. 1.*par.q*.25.*art*.6.
Ricardus 1.*ſent. diſt*.44.*q*.1.
Durandus primo ſent. diſt. 44.*q*. 1.

QVÆSTIO I.

NVnc reſtat diſcutiendum. Circa diſtin. 44. quæritur. Vtrum Deus potuerit facere mundum meliorem quàm fecit? Videtur, quod non, quia ſi Deus potuerit facere mundum meliorem, quam fecit, ergo fuit inuidus. Sed in Deo non cadit inuidia, ergo Deus non potuit facere mundum meliorẽ. Confirmatur iſta ratio per Aug. quia ſi Deus non genuit filium ſibi æqualem, & potuit, ergo

fuit inuidus, à simili arguitur hic in proposito sicut deducit Magister in littera. Præterea Aug. quicquid occurrit melius in rebus cogita Deum fecisse. In contrariũ est Magister in littera. Et Augu. potuit inquit Deus facere hominem meliorem, qui non peccare, nec peccare potuisset.

Lib. I. contra Maximianũ.

3. De libero arbitrio.

Ad euidentiam huius quæstionis præmitto istam distinctionem, quod mundus potest considerari, vel quãtum ad naturas creatas secundum se, vel quantum ad ordinem creaturarum. Et iste ordo est duplex, quia creaturæ habent vnum ordinem ad Deum tanquam ad principem, & alium ordinem inter se.

Lib. 2. de Genesi ad literã, c. 7. in Tho. 2.

Mundus cõsideratur duobus modis.

Duplex ordo.

Ideo circa istam quæstionem primo oportet videre si Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad naturas creaturarum, secundo si Deus potuit facere mundum meliorem quantum ad ordinem.

De primo dicitur, quod non, maxime quantum ad esse substantiale creaturarum, quia esse substantiale cuiuslibet consistit in indiuisibili, & sic non recipit magis, aut minus.

Mundus potest intelligi meliorari quatuor modis. Vide Ricardum præsenti dist. q. 1.

Alia opinio dicit, quod Deus potest facere mundum meliorem quantum ad esse substantiale, & quantum ad esse accidentale creaturarum, quia ponit, quod esse cuiuslibet creaturæ habeat latitudinem, & non consistit in indiuisibili. Et confirmatur hoc, quia totum vniuersum fuit melius in statu innocentiæ, similiter erit melius post diem iudicii. Et similiter omnes animæ sunt eiusdem speciei, & tamen vna anima est melior altera. Dicere enim, quod anima Christi non sit melior animæ Iudæ est erroneum vt patet per articulum excommunicatum.

De secundo articulo dicitur, quòd deus non potest facere mundum meliorem, nec quantum ad ordinem creaturarum ad Deum, nec quantum ad ordinem creaturarum inter se, quia quilibet ordo est optimus, optimum autem non potest meliorari. Exemplum ponitur de cithara, in qua quando chordæ sunt bene ordinatæ non potest illa ordinatio meliorari.

Exemplũ de Cithara.

Contra hoc obiicitur, quòd primus ordo possit meliorari nam ordo creaturarum ad Deum non est nisi quę-

dam tendentia creaturarum in ipsum. Sed ista tendentia potest meliorari, & de facto melioratur sicut patet de animabus, quæ diuersis temporibus melius tendunt in Deum, ergo.

Præterea, videtur, quòd ordo creaturarum inter se possit meliorari, quia accipiendo omnes creaturas vt ordinantur ad hominem, iste ordo potest meliorari, quia iste ordo est subiectio creaturarum ad hominem, sed ista subiectio potest meliorari, & patet quia fuit melior in statu innocentiæ ista subiectio, quam sit modo, ergo videtur, quòd vniuersum quantum ad istum duplicem ordinem possit meliorari. Ideo dico, quòd Deus potuit, & potest facere mundum meliorem, tam quantũ ad esse substantiale, quam quantum ad esse accidentale creaturarum, & tam in ordine creaturarum ad Deum, quam in ordine creaturarum inter se.

Inuidia opponitur charitati.

Ad primum principale nego consequentiam. Cuius ratio est, quia inuidia opponitur charitati. Ideo vbi ex charitate teneor velle bonum alicui si nolo est inuidia, Deus autem nõ tenetur, nec obligatur ex charitate velle bonum creaturæ, ideo si non facit creaturam meliorem non est ibi inuidia.

Ad illud autem quod adducit pro confirmatione, de confirmatione, de filio Dei, dico, quod non est simile, quia pater tenetur velle filio æqualitatem ex charitate, quia communicat sibi essentiam, quæ est fundamentũ omnis bonitatis.

Ad secundum dico, quòd illa auctoritas Augustini non plus dicit nisi, quòd nihil occurrit melius in creatura, quam esse volitum à Deo, quia eo est bonum in creatura quo volitum à Deo. Et sic est tantum dicere ac si diceretur, quæcunque voluit fecit, & hoc est verum, sed non est contra conclusionem nostram.

DISTINCTIO XLV.

Vtrum Deus velit aliud à se?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. *sententiarum dist.*45. *q.*1.
D. Thomas 1 *parte quæst.*19 Art. 2.
Ricardus 1. *sent. dist.*45 *q.*4.
Durandus 1. *sent. dist.* 45. *q.*1.

QVÆSTIO I.

NVNC de voluntate Dei. Circa istam distinctionem.f.45.quæritur primo Vtrum Deus velit aliud a se? Videtur, quòd non, quia in Deo idem est esse, & velle, sed Deus nõ est aliud a se, ergo Deus non vult aliud a se. Præterea, quod vult aliud à se est imperfectum, quia appetit aliquid aliud quam se, sed Deus non est imperfectus, ergo non vult aliud a se.

Contra Apostolus hęc est voluntas Dei, sanctificatio vestra. Circa istam quęstionem duo sunt videnda. Primo si in Deo est voluntas, secundo si vult aliud à se. *Thess.c. 4.*

Veritas primi articuli patet ex dictis supra.

De secundo articulo dico, quòd Deus vult alia à se. Sed dubium est de modo, quo vult alia à se. Et ideo est notandum, quòd creare habent duplex esse, vnum inquantum sunt obiecta cognita à Deo ab æterno. Aliud esse habent extra inquantum sunt productæ. Et sic dico duas conclusiones. *Dist. 35.* *Creare habet duplex esse.*

Prima, quòd Deus necessario, & ab æterno vult creaturas inquantum sunt obiecta cognita. Cuius ratio est, quia eadem necessitate vult Deus creaturas vt obiectum cognitum, qua necessitate vult se perfecte intelligere, sed Deus ab æterno vult se perfectè intelligere omne intelligibile ergo ab ęterno vult creaturas in esse cognito. Sed dubium est hic de malo, quomodo Deus malum cognoscit vt ponitur obiectum cognitum. Et est dicendum, quod in Deo ponitur duplex notitia, vna simplicis apprehensionis, alia approbationis. Deus autem non cognoscit malum notitia approbationis, sed notitia simplicis apprehensionis. Secunda conclusio est, quod Deus vult creaturas vt sunt extra contingenter tantum, & non necessario. Cuius ratio est, quia sic Deus vult alia à se, vt habent esse extra, & quomodo producit ea, sed producit ea contingenter, ergo vult ea cõtingenter, & non necessario. *Dubium an Deus cognoscat malum.* *In Deo est duplex notitia.*

Ad primum principale dico, quod licet velle, & esse sint idem in Deo realiter, non tamen sunt idem formaliter. Vel secundum alios distinguuntur secundũ rationem, quia vnum connotat obiectum, & alterum non. Ad secundum, dicendum quòd maior est vera in agenti-

bus creatis, est autem falsa in Deo, Deus enim vult alia à se vt communicet eis suam perfectionem, & non vt recipiat perfectionem ab eis.

Vtrum Deus velit mala fieri?

D Thomas prima parte. quæstio. 19. Articul. 9.
Richardus primo sent. dist. 26 q. 2.

QVÆSTIO II.



ECVNDO quæritur. Vtrũ Deus velit mala fieri? Et videtur quòd sic, quia Deus vult quicquid pertinet ad decẽtiam vniuersi. Sed malum esse pertinet ad decentiam vniuersi secundum Dionysium.

Cap. 4. de diuinis nominibus.

In contrarium est Magister in littera. Circa istam quæstionem est primo, vna distinctio præmittenda, secundo est quæstio soluenda.

Triplex malum.

Quantum ad primum dico, quòd malum est triplex, scilicet malum naturæ, scilicet vt quis nascatur cęcus, secundo est malum pœnæ, quo aliquis punitur, tertio est malum culpæ, quo quis reprobatur.

De secundo articulo dico tres conclusiones.

Prima quòd Deus non potest velle malum absolute loquendo de ratione mali, quin illud non potest esse volitum quod est extra formalem rationem obiecti voluntatis, sed malum sub ratione mali est extra formalem rationem obiecti voluntatis, ergo.

Duplex malum Malum naturæ & malum pœnæ.

Secunda conclusio est, quòd malum naturæ, & malũ pœnæ potest Deus velle per accidens, quia illud potest esse volitum à Deo per accidens, vnde prouenit vniuerso maius bonum, sed ex malo naturæ, & ex malo pœnæ potest vniuerso euenire maius bonum, ergo minor probatur quantum ad malum naturæ, quia ex corruptione vnius sequitur generatio alterius in vniuerso. Similiter probatur de malo pœnæ, quia prouenit vniuerso manifestatio diuinæ bonitatis.

Opinio Hugonis.

Tertia conclusio est, si malum culpæ potest Deus velle fieri. Et hæc est opinio Hugonis, quòd malum culpę potest esse volitum à Deo per accidens, quia malum pertinęt ad decentiam vniuersi.

Alia est opinio Magistri, quod non, quia illud non potest esse volitum à Deo, nec per se, nec per accidens,

quod non poteſt habere bonũ recompenſans,ſed malũ culpæ non poteſt habere bonum recompenſans,ergo. *Opinio Magiſtri.*

Præterea voluntas volens malum culpæ ſiue per ſe,ſiue per accidens eſt obliqua,& torta, ſed voluntas diuina nullatenus eſt torta, vel obliqua, ergo voluntas Dei non poteſt velle malum culpæ nec per ſe, nec per accidens. *Voluntas diuina non eſt obliqua.*

Tertia opinio aliquorum modernorum dicit, quod Deus non vult malum culpæ voluntate efficaci,ſed vult illud voluntate permiſſiua, quia permittit illud, ergo. Si teneatur opinio Magiſtri poteſt dici ad argumentum principale, quia malum culpę non facit decentiam vniuerſi. Et quando probatur per Dionyſium,dico, quòd loquitur de malo pœnę,& non de malo culpæ. *Opinio Modernorum.*

DISTINCTIO XLVI.

Vtrum voluntas Dei ſit immutabilis?

Hoc quæſitum mouet Scotus primo ſenten.diſtinc.46. D.Thomas prima parte q.19. Artic.7.

QVAESTIO I.

HIc oritur quęſtio. Circa iſtam diſtinctionem 46.quæritur. Vtrum voluntas Dei ſit mutabilis? Videtur, quòd ſic, quia dictum eſt Ezechiæ per Iſaiam prophetam, diſpone domui tuæ, quia morieris,& non viues, ſed tunc nõ fuit mortuus Ezechias, immo addidit ei xv.annos vitę, ergo. *Eſaiæ.c.8.*

Pręterea aliquis peccator exiſtens in mortali peccato Deus vult eum damnari, cum autem conuertitur non vult quòd damnetur, ergo voluntas diuina mutatur. In contrarium eſt Magiſter in litera. Circa iſtam quæſtionem,primo pręmittitur vna diſtinctio, ſecundo ſoluetur quęſtio.

Quantum ad primum dico cum Magiſtro, quòd voluntas Dei accipitur a ſuis dupliciter.ſ. pro voluntate beneplaciti,de qua ait Apoſtolus, vt probetis, quæ ſit voluntas Dei beneplacens,& perfecta. *Ea voluntas Dei dicitur duobus modis* *Rom.c.12.*

Secundo accipitur pro voluntate ſigni, loquendo autem de voluntate beneplaciti,ad hæc diſtinguitur in voluntatem antecedentem,& voluntatem conſequentem,

vocatur autem voluntas antecedens voluntas conditionata sicut loquitur Apostolus. Deus vult omnes homines saluos fieri, hoc enim est intelligendum de voluntate antecedente, quæ est conditionata, vt patebit in quæstione sequenti, voluntas autem consequens est voluntas determinata de isto saluando. Et dicitur consequens, quia se habet per additionem ad primam. Vel aliter secundum alios voluntas antecedens est ista, quę respicit naturam absolute, voluntas consequens dicitur, quæ respicit personam, & actus personales, & hoc dictum sit quantum ad voluntatem beneplaciti.

Tim.c.2.

Quæ sit voluntas antecedens.

Quæ sit volũtas cõsequens.

De voluntate autem signi est distinguendum sicut distinguit Magister in litera. Nam secundum eum distinguitur in pręceptum, prohibitionem, consilium, permissionem, & operationem. Cuius ratio est, quia Deus per voluntatem suam odinauit hominem ad vitã ęternam. In ista autem ordinatione sunt aliqua promouentia, & aliqua impedientia, aliqua indifferentia. Respectu promouentium est pręceptum, respectu impedientium est prohibitio, sed respectu indifferentium est consilium. Verum, quia ad salutem concurrit liberum arbitrium, & liberum arbitrium est indifferens ad bonum, & ad malum, ideo quando conuertit se ad malum est permissio, quando autem conuertit se ad bonum est operatio siue promotio.

In ordinatione Dei qua ordinauit hominem ad vitam æternam quæ sint.

De secundo articulo dico duo, quòd voluntas signi est mutabilis, quod patet per multa in veteri testamento, quæ fuerunt sub præcepto, quæ hodie non sunt sub præcepto, vt sacrificia arietum, &c. Secundo dico, quod voluntas beneplaciti in Deo est immutabilis, quia quicquid est in Deo intrinsecum est immutabile: sed voluntas beneplaciti est Deo intrinseca, voluntas autem signi non, quia signum est in aliquo effectu extra, ergo volũtas beneplaciti est omnino immutabilis in se, tamen inquantum connotat volitum extra potest dici mutabilis secundum rationem. Et sic dicimus, Deus vult aliquem saluare pro vno nunc, in quo est in gratia, & pro alio nõ, in quo est in peccato, licet sit vna, & eadem voluntas. Et per ista patet ad argumenta principalia.

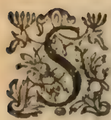
Voluntas signi est mutabilis.

Voluntas in Deo est immutabilis.

Vtrum in Deo voluntas beneplaciti ſemper impleatur?

Hoc quæſitum mouet Scotus primo ſenten. diſtinct. 46. q. 1.
D. Bona. primo ſent. diſt. 47. q. 1. Ar. 1.
Alexander Alenſis prima parte. q. 36 membro 2.
D. Thomas prima parte q. 19. Arti. 6.
Ricardus primo ſenten. diſtinc. 47. q. 1.

QVAESTIO II.



ECVNDO quęritur. Vtrum in Deo voluntas beneplaciti ſemper impleatur? Videtur, quod non, quia Apoſtolus dicit, Deus vult omnes ſaluos fieri, ſed certum eſt, quòd nō omnes homines ſalui fiunt, ergo voluntas Dei non ſemper impletur. *Tim. c. 2.*

Contra, in pſalmo dicitur, omnia quæcunque voluit dominus fecit.

Ad iſtam quæſtionem breuiter dico, quod voluntas Dei ſemper impletur. Cuius ratio eſt: quia iſta voluntas, cui nihil reſiſtere poteſt, ſi eſt efficax ſemper impletur, ſed voluntas Dei eſt huiuſmodi, iuxta illud Apoſtoli voluntati eius quis reſiſtet? ergo in Deo voluntas beneplaciti ſemper impletur.

Ad primum in contrarium dicitur multipliciter. Primo ſecundum expoſitionem Auguſtini, qui exponit Apoſtolum ſic, Deus vult omnes homines ſaluos fieri, id eſt qui ſalui fient, ita, quod omnis qui ſaluus fit voluntate Dei ſaluus fit. *Pſal. 113. Rom. 9. Lib. Enchi. c. 102.*

Alio modo exponitur ſic, quod auctoritas eſt vera pro generibus ſingulorum, & non intendit eam dicere verā eſſe pro ſingulis generum. Ita vt ſit diſtributio accommoda ſub iſto ſenſu valet, vult omnes homines ſaluos fieri id eſt aliquos de omni ſtatu, ſiue paruo, ſiue magno, vult ſaluos fieri. *Tria axiomata ſcripturæ interpretatus eſt.*

Tertio modo exponitur, vult omnes homines, &c. voluntate antecedente, quæ eſt conditionata, nō autem voluntate conſequente, quæ eſt determinata, & eſt talis *Vide D. Thomam prima parte ſummæ q. 19. art. 6.*

ſenſus. Deus vult omnes ſaluos fieri ſub iſta conditione, ſi non ponunt obicem mortaliter peccando.

DISTINCTIO XLVII.

Vtrum aliquid eueniat in vniuerſo præter Dei voluntatem?

Hoc quæſitum mouet Scotus primo ſent. diſt. 48. q vnica.
D. Bona. 1. ſent. diſt. 47. q. 3.
D. Thomas prima parte. q. 84. Artic. 6.

QVAESTIO I.

VOLVNTAS quippe Dei. Circa iſtam diſtinctionem 47. quæritur primo. Vtrum aliquid eueniat in vniuerſo præter Dei voluntatem? Et loquitur hic de voluntate beneplaciti. Videtur, quod non, quia Deus eſt omnipotens, ſed ſi aliquid eueniret præter eius voluntatem non eſſet omnipotens, ergo.

Præterea idem eſt in Deo ſcientia, & voluntas beneplaciti, ſed nihil euenit in vniuerſo præter Dei ſcientiã, ergo nihil euenit in vniuerſo præter eius voluntatem.

Præterea nihil euenit in entibus, præter principium effectiuum omnium entium, ſed voluntas Dei eſt principium effectiuum omnium entium, ergo nihil euenit in entibus præter Dei voluntatem. In contrarium eſt Magiſter in litera.

Nullum bonum euenit in vniuerſo præter Dei voluntatem.

Circa iſtam quæſtionem ſunt duo videnda. Primo. Si aliquod bonum euenit in vniuerſo præter Dei voluntatem, ſecundo. Si omne malum culpæ euenit in vniuerſo præter Dei voluntatem.

Quantum ad primum dico, quod nullum bonũ euenit in vniuerſo præter Dei voluntatem, quod probatur ſic. In eſſentialiter ordinatis, quod eſt per ſe agens reſpectu prioris, eſt per ſe agens reſpectu poſterioris. Sed iſta bona inferiora habent ordinem eſſentialem ad bona ſuperiora, quæ ſunt intelligentiæ, cælum, & animæ rationales, cum ergo Deus ſit per ſe agens reſpectu iſtorum bonorum ſuperiorum, ſequitur, quod ſit per ſe agens

respectu omnium bonorum inferiorum, & per consequens, nullum bonum euenit in vniuerso præter Dei voluntatem, quod autem Deus sit per se agens respectu omnium bonorum superiorum patet, quia bonitas participata est ab alio effectiue. Sed bonitas illorum est participata, ergo oportet, quod sit ab aliqua causa effectiue. Illa autem causa vel est Deus, & habetur propositũ, vel aliqua alia, & quæretur de illa sicut de prima, quia cũ illa causa non sit Deus habebit bonitatem participatam.

Præterea ad quæcunque extendit se obiectum alicuius potentiæ ad eadem extendit se virtus illius potentię. Sed obiectum voluntatis diuinæ est bonum simpliciter, & illud extendit ad se omnia bona, ergo virtus diuina extendit ad omne bonum, & sic nullum bonum euenit præter Dei voluntatem.

De secundo articulo dico, quod malum culpæ euenit præter Dei voluntatem, quia sicut est in ordine agentiũ naturalium, ita suo modo est, in ordine agentium per voluntatem. Sed in agentibus naturalibus defectus, qui eueniunt in particularibus, non reducuntur in casum vniuersalem, sed in casum particularem. Exemplum patet in corporibus monstruosis in quibus defectus non reducuntur in cælum, quod est causa vniuersalis, sed in agens particulare, ergo similiter malum siue defectus culpæ non reducitur in Dei voluntatem, quæ est causa vniuersalis.

Deus est author mali pœnæ, & non culpæ, Vide D. Thom. 1. parte summæ, q. 84.

Præterea, illud ad quod voluntas neutraliter se habet si euenit non euenit secundũ voluntatẽ illam, sed voluntas diuina neutraliter se habet ad malum culpæ, ergo.

Præterea iustus iudex non iudicat aliquẽ de illo quod euenit secundum voluntatem iudicis, sed Deus iudicat hominem de malo culpæ, ergo malum culpæ non euenit secundum voluntatem Dei. Ad primum principale dico, quod aliud est euenire præter voluntatem Dei, & aliud est euenire contra voluntatem Dei, nam si eueniret aliquid contra voluntatem Dei, non esset omnipotens, sed cum aliquid euenit præter Dei voluntatem non impeditur eius omnipotentia.

Aliud est euenire præter voluntatem Dei, aliud est euenire contra voluntatem Dei.

Ad secundum dico sicut pluries dictum est in superioribus, quod voluntas & scientia non sunt formaliter idẽ,

vel secundum alios non sunt idem secundum rationem intelligentiæ.

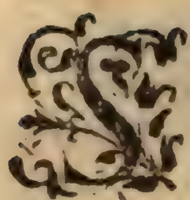
Quid sit peccare.

Ad tertium dicendum, quod aliter loquendum est de effectione, & aliter de defectione. Nam peccare non est efficere, sed deficere, maior autem argumenti est vera de effectione, non autem de defectione.

Vtrum Deus possit præcipere malum?

Hoc idem quærit Scotus 1. sent. dist. 47.
D. Bona. 1. sent. dist. 47. q. 3.
D. Thomas prima parte quæst. 19. Artic. 6.

QVÆSTIO II.



SECVNDO quæritur. Vtrum Deus possit præcipere malum? Videtur quod sic. Furtum est malum, sed Deus præcepit filiis Israel furtum vt patet cum præcepit filiis Israel, vt acciperent ab Ægyptiis vasa aurea, &c. ergo Deus præcepit malum. Præterea fornicari est malum, sed Deus præcepit Oseæ, quod acciperet vxorem fornicariam, & faceret filios fornicationum, ergo. Contra, qui præcipit malum actor est mali, sed Deus non est actor mali, ergo non potest præcipere malum. Ad euidentiam huius quæstionis præmitto, quod malū potest accipi dupliciter. Vno modo formaliter, vt dicit rationem defectiuam. Alio modo quasi materialiter scilicet quando talis actus esset malus, nisi fieret ex præcepto diuino.

Exo. c. 3.

Oseæ cap. 1.

Malum duobus modis accipitur.

Deus non potest præcipere malum formaliter.

His præmissis dico ad quæstionem duas conclusiones Prima, quod Deus non potest præcipere malum formaliter, quæ est ratio defectiua, quia Deus nihil præcipit, nisi quod cadit sub obiecto suæ voluntatis quod est bonum, sed ratio defectiua excludit rationem boni, ergo.

Deus potest præcipere malum materialiter secundum aliquos.

Præterea. Si Deus posset præcipere malum sub ratione mali, vel defectiua, tunc idem actus factus ab homine posset esse meritorius, & demeritorius. Meritorius quidem inquantum præcipitur a Deo, demeritorius autem propter deformitatem & rationem defectiuam.

Secunda conclusio est opinio aliquorum, quod Deus

potest præcipere malum materialiter, quando scilicet esset malum nisi fieret ex præcepto Dei, quia Deus potest præcipere illud vnde sequitur bonum, sed multa mala sunt, quæ videntur mala, & ex eis sequitur magnum bonum, sicut verbi gratia. Si Deus præcepit, quod aliquod alienum sit meum proprium: si accipio hoc propriũ iam non est malum sed bonum. Et per hoc patet ad primum principale, nam præcepit filiis Israel vt acciperent ab Ægyptiis vasa, &c. quia Ægyptii grauauerant filios Israel, & damnificauerunt eos in bonis corporalibus. Ideo iusto iudicio ea, quæ erant Ægyptiorum data sunt filiis Israel à Deo.

Ad secundum dicendum secundum aliquos, quod ista fornicatio intelligitur spiritualiter, & non carnaliter. Et mulier ista quam Deus præcepit ei accipere fuerit gẽtilis, & sic fuerat fornicata à Deo per idololatriam. Si autem intelligatur carnaliter potest dici, quod prius fuerat fornicata, sed quando accepit eam, accepit illam in vxorem propriam. *Fornicatio quomodo accipiatur.*

DISTINCTIO XLVIII.

Vtrum voluntas creata conformis voluntati diuinæ semper sit recta?

Hoc idem quæsitum mouet Scotus 1. sent. distin. 48. q. vnica.
D. Bonauentura primo sent. distin. 48 q. 1.
Alexander Alensis prima parte q. 41. membro 1. & 3.
Ricardus primo sent. dist. 48. q. 2.
Durandus primo sent. dist. 48. q 1.
Franciscus de Mayronis primo sent. dist. 46. q. 5.

QVÆSTIO I.



CREDENDVM quoque est. Circa distinctionem illam vltimam quæritur breuiter. Vtrũ voluntas creata conformis voluntati diuinæ semper sit recta? Videtur, quod sic, quia sicut intellectus creatus ad intellectum increatum in veritate, ita voluntas creata ad increatam in bo-

nitate. Sed intellectus creatus conformis intellectui increato semper est verus, ergo voluntas creata cõformis voluntati increatæ semper est bona, siue recta.

Contra, Deus voluit pati Christum, & Iudæi siue crucifixores voluerunt pati Christum, & voluntas Iudæorum fuit peruersa.

Voluntatem creatam esse conformem voluntati increatæ potest intelligi duobus modis.

Ad euidentiam huius quæstionis est sciendum, quod voluntatem creatam esse conformem voluntati increatæ potest intelligi dupliciter, quia vel quo ad volitum, vel quo ad hoc quod est regula volendi per modum præcepti.

His præmissis dico, quod si quæris. Vtrum voluntas creata sit recta si est conformis diuinæ voluntati in volito, dico quod non ex hoc, quod voluntas diuina est causa bonitatis in obiecto siue in uolito, nam ex hoc quod Deus vult aliquid, illud est bonum, volũtas autem creata econuerso, quia voluntas creata non est causa bonitatis in obiecto sed econuerso, quia obiectum est bonum, ideo voluntas illud vult. Si autem quæratur, vtrum voluntas creata conformis diuinæ voluntati per imitationẽ inquantum est regula volendi per modum præcepti sit bona, dico, quòd sic, quia necesse est deuenire ad aliquam volitionem, & ad aliquam voluntatem omnino inobliquabilem, sed hæc nõ potest esse nisi voluntas Dei, ergo si nostra voluntas ipsi conformetur, non per similitudinem tantũ, sed per imitationẽ ex eo, quod sequitur ipsam per modum præcepti, vt est regula, est bona, siue recta. Ad argumentum principale dico, quòd maior est falsa, quia veritas intellectus dependet ab obiecto tantum, sed rectitudo in voluntate dependet ex obiecto & cum hoc ex circunstantiis debitis, sed nobilissima circumstantiarum est circunstantiæ finis. Et quia voluntas nostra non est perfectissime alligata vltimo fini dum sumus in via, ideo requiruntur multa ad conformitatem illius finis qui est Alpha, & Ω, principium, & finis ipsi laus, & gloria in sempiterna sæcula. Amen.

Voluntas dei est inobliquabilis.

Veritas intellectus à quo dependeat.

Explicit Liber Primus.

EXIMII SACRAE THEOLOGIÆ FRATRIS PETRI SCOTELLAE ORDINIS Min. conuent.

In secundum Sententiarum.

DISTINCTIO I.

An omnia alia à primo ente sint ab ipso sicut à causa effectiua?

D. Bonauentura primo senten. distinc. 1. q. 1.
Scotus in 1. sent. dist. 2. q. 2.
D. Thomas prima parte, quæstio. 7. Artic. 1.
Ricardus in 2. sent. distinct. 1. q. 4.

QVAESTIO I.

CREATIONEM rerum insinuans scriptura, &c. Circa primam distinctionem secundi libri sententiarum quæritur. An omnia alia à primo ente sint ab ipso sicut à causa effectiua? Quia non arguitur sic, quod est necesse esse, non est ab alio effectiue. Sed aliquid est citra primum ens, quod est necesse esse, ergo non est à primo effectiue. Minor patet per Philosophum, probatio minoris formaliter repugnantia non sunt compossibilia in eodem, sed necesse esse, & possibile sunt formaliter repugnantia, ergo non sunt composibilia in eodem. Sed quod est ab alio effectiue est possibile esse alias, impossibile esset ipsum produci, ergo quod est necesse esse nõ est ab alio effectiue. In contrarium arguitur. Omnia per ipsum facta sunt. Circa istam quæstionem sunt tria videnda. Primo sunt ponendæ tres conclusiones necessariç in proposito de primo efficiẽte, secundo videre opor- *Primo cæli cont. 138.* *Ioan. c. 1.*

tet quid est dicendum ad quæstionem secundum mentem Philosophorum, tertio quid sit dicendum secundum mentem Theologorum.

Quantum ad primum articulũ sunt tres conclusiones videndæ. Prima, quod in entibus est dare aliquam naturam simpliciter ineffectibilem, secunda, quod illa natura est ineffectibilis secundum naturam, & quiditatem: tertia, quòd illa natura ineffectibilis habet potentiam infinitam. Primam conclusionem sic probo. Aliquid est effectibile, tũc quæro, aut à se, aut ab alio, aut à nullo, non à nullo, quia quod nihil est nullius est causa, non à se per Aug. nihil inquit est quod seipsum gignat. Et secundum Philosophum. Generat inquit seipsum nihil, sed saluat; ergo relinquitur, quod sit ab alio, vocetur illud a. aut habet naturam ineffectibilem, aut nõ. Si detur primum habeo propositum. Si detur secundum arguitur vt prius, quia aut à se, aut ab alio, aut à nullo, non à se, non à nullo, vt iam probatum est, ergo ab alio, quęro de illo sicut de a, nunc autem non est processus in infinitum in causis efficientibus, vt probat Philosophus, & Auic. nec etiam potest esse circulus in causis, oportet ergo venire ad aliquam causam vnam, quæ habeat naturã simpliciter ineffectibilem. Instatur autem cõtra istam rationẽ quia secundum mentem Philosophi non videtur inconueniens, quod sit processus in infinitum in causis efficientibus supposita æternitate. Ego enim sum à patre meo, & ille ab alio, & sic in infinitum. Respondetur, quod nunquam Philosophi posuerunt processum in infinitum in causis efficientibus essentialiter ordinatis, de quibus loquimur tantummodo in accidentaliter ordinatis. Et tũc probo propositum, quod sit dare vnam causam ineffectibilem simpliciter per rationem Philosophi sic. Impossibile est aliquam successionem perpetuari nisi ab aliqua causa, quæ permaneat cum tota successione illa, ergo in accidentaliter ordinatis vbi est successio perpetua, secũdum mentem Philosophi, oportet assignare vnam causam à qua continuetur illa successio, & illa vocatur causa prima secundum Philosophum, vbi supra. Secunda conclusio probatur sic, natura ineffectibilis est necesse esse: sed esse plura necesse esse est impossibile, ergo es-

1. de tri. c. 1. 2. de anima cõt. 47.

2. Met. cont. 5. & 7. Met. c. 1. 1. Poste con. 6.

In quibus causis sit processus in infinitum.

8. Phys. cont. 41.

se plures naturas ineffectibiles quiditatiue distinctas est impossibile. Maior probatur, quia quod est, & non potest esse est necesse esse. Sed illa natura ineffectibilis est, vt iam probatum est, & non potest non esse vt probabo, ergo est necesse esse. Probatio illius assumpti, nihil potest non esse nisi cui aliquid incompossibile positiue, vel priuatiue potest inesse, quia nullum ens potest destrui nisi per incompossibile positiue, vel priuatiue. Sed ei, quod est à se penitus incausabile nihil potest in esse incompossibile positiue, vel priuatiue, quia illud esset, vel à se, vel ab alio. Si à se, tunc, vel duo incompossibilia essent simul, vel ambo destruerent se inuicem, quorum vtrunque est falsum. Si verò illud incompossibile est ab alio non potest destruere naturam ineffectibilem, quia natura ineffectibilis est independẽs, illud vero quod est ab alio est dependens, & sic imperfectius. Illud autem quod destruit aliud oportet esse perfectius, vel æque perfectum eo, ergo natura ineffectibilis non potest non esse. Probatio minoris primi sillogismi per Auicennam. Et est vna de rationibus suis illa. Si sunt duo necesse esse conueniunt in hoc, quod est necesse esse, oportet etiam, quod distinguantur, alias esset vnum necesse esse, tunc quæro de rationibus quibus distinguuntur, aut sunt necesse esse, aut non. Si non, ergo necesse esse includit aliquid quod non est necesse esse, quod est falsum. Si vero sunt necesse esse, tunc idem habebit duas rationes quibus est necesse esse, quia habebit illam in qua conueniunt, & istam in qua distinguitur ab alio necesse esse, & tunc erit necessario esse per duas rationes necessario essendi, quod est falsum, quia necesse esse esset necesse esse per aliquam rationem, qua posita, vel remota nihilominus esset necesse esse.

Vide Auic. 6. Met. c. de causis qui concedit non esse impossibile infinitatẽ esse in accidentaliter ordinatis.

1. Met. c. 7.

Tertiam conclusionem probat Thomas. Omnis forma non recepta in materia est forma infinita, sed natura ineffectibilis, id est Deus est huiusmodi, ergo natura ineffectibilis est infinita. Ista ratio non potest stare cum dictis istius Doctoris. Arguo enim sic Omnis forma non recepta in materia est infinita. Sed forma angeli secundũ te non est recepta in materia, ergo est infinita. Sed di-

D. Thom. 1. parte summa q. 7. art. 1.

D.Thom.1. parte summæ q.7.artic.2.

citur ad illud ab eodem, quod licet angelus sit finitus quantum ad superius est, tamen infinitus quãtum ad inferius, Deus autem, vtroque modo est infinitus.

Contra, formalis ratio infinitatis debet accipi per intrinsecum essentiæ, & nõ per extrinsecum, & sic non in respectu ad causam per cuius comparationem dicunt Angelum finiri.

Præterea, aut maior tua est simpliciter, vel vniuersaliter vera, & tũc ego arguam de Angelo, sicut tu de DEO, aut est particulariter vera, & sic non valet ad concludendum esse simpliciter infinitum, quia nõ est maioris ambitus cõclusio, quam præmisse, vt patet. Ideo dicitur aliter ab aliis, quod argumentum non valet, quia esse Angeli finit essentiam eius, vel est essentia eius.

1. Priorum Vide Caietanum 1. parte summæ q.7.artic. 1.

Contra, quia secundum eos esse est accidens essentię, & est posterius naturaliter, ergo in primo signo naturæ adhuc essentia Angeli, vt prior est infinita intensiue, & per nihil posterius finitatur.

Ideo alij arguunt aliter, primum ens creat, ergo habet potentiam infinitam, consequentia probatur, quia habet potentiam, quæ transit super extrema distantia in infinitum, sicut sunt ens, & nihil. Sed ista ratio defecit, primo in antecedente, quia illud est tantummodo creditum. Secundo deficit in probatione consequentiæ, quia ens creatum, & nihil non distant in infinitũ. Quod probo sic. Quando inter aliqua extrema non est distantia media, sed ipsa seipsis distinguuntur, tota distãtia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum. Exemplum de Deo, & creatura, vbi accipitur ratio distantiæ per comparationem ad DEUM. Sed inter ens creatum, & nihil, non est distantia media, sed ipsa seipsis distinguuntur, ergo tota distantia debet accipi per comparationem ad perfectius extremum idest ad ens creatum. Sed ens creatum est finitum, ergo inter ens, & nihil est distantia finita.

Henricus quolib.4.q. vlt. & Ricardus de media villa, in 2.Sent. d. 1.q.4.art. 4.
Exemplum. de Deo, & creatura.

1.Phy.cont. 78. & 12. Met. cont. 41

Tertio probatur eadem conclusio per rationem philosophi sic. Quod mouet motu infinito habet potentiã infinitam. Sed primum ens mouet motu infinito, ergo habet potentiam infinitam.

Sed nec illa ratio concludit, primo quia accipit mino-

rem falsam, quia non mouet motu infinito, vt nostra fides tenet. Secundo, quia per ipsum Philosophum ex maiori duratione non arguitur maior perfectio, quia non est perfectior albedo, quæ durat per decem dies quam quæ durat per vnum tantum. *1. Ethic. c. 7.*

Ideo ad illam conclusionem adducã alias persuasiones quas ponit Scotus. Et suppono primo modo, quod intellectus primi entis intelligit distinctio actu quomodocunque intelligibile, hoc suppositum probatur, tunc arguitur sic. Intelligibilia sunt infinita, ergo intellectus intelligens illa erit infinitus. Sed intellectus primi entis est huiusmodi ex suppositione facta, ergo habet intellectum infinitum, & per consequens essentiam, & potentiam infinitam. Probatio antecedentis, quæcunque sunt infinita in accipiendo vnum post alterum, illa si sunt simul, sunt infinita. Sed intelligibilia sunt infinita accipiẽdo vnum post alterum, alias contingeret ipsa esse simul accepta, ergo, Probatio consequentiæ. Quicquid potest intelligere aliqua plura, quorum quodlibet dicit aliquã perfectionem, si potest infinita talia habet infinitam perfectionem. Sed intelligere hoc intelligibile ponit tantam perfectionem, & sic de omnibus aliis intelligibilibus, ergo intelligens ille habebit omnem perfectionem & per consequens perfectionem infinitam. *Lib. 1. dist. 2. q. 1.* *Lib. 1. dist. 36.*

Secundo sic, nihil terminat vltimate actum nostrę voluntatis nisi sit formaliter infinitum: quia quocunque finito dato volũtas potest vlterius appetere: Sed quod terminat vltimate actum nostræ voluntatis est prima causa, & natura ineffectibilis, ergo est infinita.

Secundo principaliter oportet videre quid dicãt Philosophi ad titulum quæstionis propositæ, & est opinio Gandauensis, qui dicit quod aliquid tripliciter se habet ad esse. Vno modo, quod aliquid sit formaliter necesse esse ex se, ab alio tamen causaliter vel effectiue. Istũ modum ponit Auicenna, secundo modo, quod sit formaliter necesse esse, ab alio tamen dependenter, istum modũ videtur ponere Philosophus quando dicit. Ab hoc quidem principio dependet cælum, & tota natura. Tertio, quod aliquid sit possibile ex se formaliter, ab alio tamẽ necessario, scilicet quia illud necessario causat à quo est. *Opinio Henrici quolib. 6.* *Auicenna 9. Met. c. 4. 12. Met cont. 38.*

Ad propositum dicit doctor iste, quod Philosophi posuerunt tertium, & secundum modum, primum autem modum negauerunt, non enim posuerunt, quod illa, quæ sunt formaliter ex se necesse esse essent ab alio effectiue, vel causaliter, sicut sunt intelligentiæ, quę non sunt ab alio effectiue, quod probat sic, non est verisimile, quod tam præclari Philosophi ponerent illa, quæ in suis terminis implicant contradictionem. Sed ille primus modus, quod scilicet aliquid sit ex se formaliter necesse esse ab alio tamen effectiuę implicat contradictionem, quia tunc esset possibile, & necesse esse, ergo. Sed contra istam opinionem arguitur dupliciter.

12. Met. in fine.

Primo Philosophus ponit, quod in omnibus intelligentiis est idem realiter esse, & intelligere, ponit etiam ibidem, quod omnes intelligentiæ dependent à prima causa effectiue quantum ad actum intelligendi. Tunc arguitur sic. Quando aliqua duo sunt idem realiter si habens ista dependet quantum ad vnum effectiue, ab alio dependet etiam secundum aliud. Sed intelligentiis est idem esse, & intelligere, & depēdent omnes à prima causa effectiue quantum ad actum intelligendi, ergo & quātum ad actum essendi.

12. Met. cont. vlt.

2. Phys. cont. 70.

Secundo sic, omnia entia sunt ad primum, vt ad finem, ergo sunt à primo, vt ab efficiente, antecedens patet ex fine, vbi concludit Philosophus, quod vnus est dominator, & vnus princeps. Consequentia probatur dupliciter. Primo, quia causa efficiens, & finalis coincidunt in idē. Secundo, quia ens, & bonum conuertuntur, quod ergo seipso est ens, seipso est bonum. Sed quod seipso est bonum non est ad aliud bonum vt ad finem, ergo per oppositum, quod est ad aliud bonum vt ad finem non seipso est bonum, nec seipso est ens. Sed omnia alia entia à primo sunt huiusmodi, ergo omnia alia entia sunt à primo vt ab efficiente. Dico ergo, quod Philosophi nō posuerunt tantum tertium, & secundum, sed etiam, primum. Ratio ergo opinionis quantum valeat patebit in fine quæstionis soluendo argumentum principale.

Quid sit creatio vide Scotum in 2. sent. dist. 13. q. vnica.

Nūc tertio loco oportet videre quid dicerent Theologi ad istā quæstionē: Vbi notādum, quod Theologi omnia ponūt esse à DEO vt à natura ineffectibili sicut à causa

effectiua per creationem: Creatio vero, vt ponit Ansel. est alicuius rei de nihilo productio. Illud autem de nihilo importat duplicem ordinem, quia importat ordinem naturæ, & ordinem durationis. Et secundum hoc vtroque modo potest esse difficultas quæstionis. Primo sic. Si omnia entia sint à primo ente de nihilo, vt de nihilo dicit ordinem naturæ. Secundo modo vt de nihilo dicit ordinem durationis. Quantum ad primum est duplex opinio, vna Auicennæ, altera Gandauensis. Opinio Auicennæ est, quod aliquid sit à prima causa de nihilo, vt de nihilo dicit ordinem naturę, hoc patet per eum.

In Monolo. cap. 8.

De nihilo importat duplicem ordinem,

Vide Scotum in 2. dist. 1. q. 2.

Opinio Auicennæ, & Henrici Gandauensis.

Pro ista opinione arguitur sic. Agens quanto perfectius tanto minus præsupponit in sua actione. Sed prima causa est perfectius agens, quā natura, ergo minus præsupponit in sua actione, sed natura in sua actione pręsupponit materiam, ergo prima causa non necessario præsupponit materiam, ergo. Sed omne tale agens de nihilo producit. Contra istam rationem aliqui instāt, quòd quælibet intelligentia est agens supra naturam, nō tamē conceditur, quòd quælibet intelligentia possit de nihilo producere, & creare. Sed salua reuerentia doctoris illius quamuis ista ratio est contra Theologos, non tamen est contra Auicennam, quia ipse concederet istud incōueniens ad quod deducit instantia, sicut patet per Auicennam. Nam imaginatur ibi Auicenna, quod prima intelligentia producit secundam, & ista secunda eo ipso, quod erat ab alia intelligētia habet actualitatem aliquā, & potentialitatem, & sic illa secunda intelligentia intelligebat tria, scilicet illam primam intelligentiam à qua est, & suam propriam actualitatem, & possibilitatem. Inquantum intelligebat primam causam erat productiua alterius intelligentiæ. Inquantum vero intelligebat suam possibilitatem producebat orbem. Inquantum vero intelligebat suam actualitatem producebat animam, quæ erat forma orbis producti.

6. Met. ca. 2.

Aegidius quolib. 9. q. 4. quære eum in quæst. secūdi sen. q. 2. Et D. Bona. & Varronē dist. præsenti.

9. Met. ca. 2.

Alia est opinio, quæ dicit, quòd prima causa producit omnia de nihilo, vt ly de nihilo negat esse existentiæ, non autem vt negat esse essentiæ rerum, quia essentiæ rerum secundum illum doctorē, sunt æternæ, quod probat dupliciter.

Henricus in summa ar. 2. q. 23. & 25. & quolib. 8. q. 9. & quolib. 9. q. 1. & 2. & quolib. 11. q. 3.

Primo sic. Scientiæ reales sunt de rebus inquantum habent esse ratum, sed ab æterno Deus habuit sciẽtiam realem de rebus, ergo ab æterno res habuerunt esse ratum, & hoc per respectum ad primum ens. Non autem habuerunt esse ratum quod est esse existentiæ, ergo habuerunt esse ratum, quod est esse essentiæ.

Secundo sic. Si creaturæ non habuerunt esse essentiæ ab æterno, tunc fuerunt sicut chimera, & cum creatura possit in effectu esse, chimera vero non possit in effectu esse ex ista possibilitate vnum nihil esset maius alio nihil.

Contra istam opinionem arguitur vnico argumento ex dictis alibi sic. Quando aliqua duo sunt idem realiter impossibile est vnum manere altero non manente. Sed essentia, & existentia per te sunt idem realiter, ergo impossibile est vnum manere reliquo non manente. Sed essentiæ fuerunt ab æterno secundum te, ergo, & existentiæ quod est falsum. Adhuc ista opinio videtur multipliciter improbari sicut patet supra, & ibidem soluuntur rationes opinionis.

Vide Scotum in 1. sent. dist. 36.

dist. 36.

Nunc oportet videre de secunda difficultate, scilicet. Si omnia sint a primo de nihilo, & vt de nihilo dicit ordinem durationis, & hoc loquor de facto, non de possibili, quia de hoc loquar in quæstione sequẽti. Et est hæc opinio Philosophi, quòd res non sunt a prima causa de nihilo, vt dicit ordinem durationis, quia secundum ipsum fuit mundus ab æternó. Et quamuis tangat in diuersis locis multas rationes, tamen principales sunt duæ. Vna sumitur ex parte motus, quam facit, & est illa. Motus non est sine mobili, tunc arguitur sic. Aut motus incœpit aut est æternus. Si est æternus habeo propositum. Si vero incœpit, tunc quæro de mobili in quo fundatur iste motus, aut enim incœpit, aut non. Si non incœpit tunc mobili, & motore existentibus existit motus. Sed motor est æternus, & mobile æternum ex concessione facta, ergo motus est æternus. Si vero mobile incœpit, ergo per motum incœpit, non autem per istum motum quo mouetur, ergo per aliũ, & tunc quæro de illo in infinitum sicut de priori quousque des mihi motum æternum quod est propositum.

8. Phy. contex. 4.

Secunda ratio ſumitur ex parte temporis, quia tempus eſt æternum, & hoc probatur tripliciter.

Primo ſic, de ratione eius, quod de nouo habet eſſe eſt habere eſſe poſt non eſſe duratione, ergo ſi tempus incœpit de nouo habuit eſſe poſt non eſſe duratione. Sed illa duratio eſt tempus, ergo ante tempus erat tempus, & ſic in infinitum. Et hæc eſt ratio Philoſophi, & Commentatoris.

Secundo ſic. Impoſſibile eſt aliquid eſſe ſine eo quod eſt de ratione eius, ſed de ratione inſtantis eſt, quod ita ſit principium, quòd etiam ſit finis, ergo quocunque primo inſtanti dato erit finis alterius temporis pręteriti, & ſic in infinitum. *12. Meth. cont. 29.*

Tertio ſic. Sicut ſe habet inſtans ad tempus, ſic mutatum eſſe ad motum. Sed ante omne mutatū eſſe eſt dare motum, ergo ante omnes inſtans erit dare tēpus. Contra iſtam opinionem arguitur multipliciter. Primo ſic. Impoſſibile eſt infinita eſſe pertranſita, ſed ſi mundus fuiſſet æternus, tunc infiniti dies eſſent pertranſiti, ergo mundus non eſt æternus. *Contra iſtam opinionem pluribus modis arguitur.*

Secundo infinito non poteſt fieri additio. Sed ſi mūdus, vel motus fuiſſet æternus infinito poſſet fieri additio, quia dies iſta adderetur omnibus aliis diebus præteritis, ergo.

Tertio ſic, vnum infinitum non eſt maius alio infinito. Sed ſi motus eſſet æternus vnum infinitum eſſet maius alio infinito, quia pro qualibet reuolutione Solis habemus duodecim reuolutiones Lunæ. *Diſt. 19.*

Quarto ſic, & primo ſuppono cum Philoſopho, quòd anima intellectiua ſit incorruptibilis, & probabitur infra, ſecundo ſuppono, quod propria anima non eſt niſi in corpore proprio, tertio ſuppono, quod quot ſunt corpora tot ſunt animæ intellectiuæ, quamuis oppoſitū ſenſerit Auerrois. Tunc arguo ſic. Qua ratione poteſt eſſe vna ſpecies ab æterno eadem ratione, & homo. Si ergo non eſt dare primum hominem tunc infiniti homines tranſierunt, ergo, & infinitæ animæ, ſed animæ ſunt incorruptibiles, ergo erit dare infinitum in actu ſecundum multitudinem, quod ipſemet Philoſophus negat. *Anima non eſt ſine corpore, niſi æquiuoce. Vide 8. Phyſ. con. 30.*

Opinio Theologorum. Vide Scotum in 2. sent. dist. 1. q. 2.

Dico ergo secundum mentem Theologorum omnium quod omnia sunt à primo ente sicut a causa effectiua de nihilo, vt etiam de nihilo dicit ordinem durationis, quia omnia incœperunt, & nihil est æternum præter primam causam. Tunc ad rationes Philosophi.

Ad primum cum dicitur mobile incœpit, ergo per alium motum, nego, quia non incœpit per motum, sed per simplicem Dei voluntatem.

Ad secundum cum dicitur, tempus non incœpit, quia est æternum, dico quòd est falsum.

Ad probationem respondeo cum dicitur, si tempus incœpit de nouo habuit esse post non esse duratione, dico, quod ista duratio non est realis, sed imaginaria, propter quod tempus non est ante tempus.

Sed instatur contra hoc, quia in relatiuis de primo, & secundo modo si vnum est reale, & reliquũ. Sed prius, & posterius sunt relatiua de primo modo, quia sicut similtas fundatur in vnitate sic prius, & posterius in multitudine, & sic sunt in eodem modo, ergo impossibile est prius esse reale nisi posterius sit reale duratione. Sed omne productum de nouo est realiter posterius, ergo, & post necessario, & sic prius duratione reali.

Respondeo per interemptionem minoris, quia ibi non est, prius realiter nec est ibi multitudo realis, vt tu accipis.

D. Bona. in 2. sent. dist. 1. q. 2.

Ad secundam, & tertiam probationem dico secundum viam Bonauenturæ, quòd sicut est de puncto in linea, sic est de instanti temporis, sed punctus in linea habet principiare, & continuare, vt habet principiare, vel initiare est dare primum punctum quod est principium, & non finis, vt autem habet continuare est finis, quod etiam est principium. Ita in proposito primum instans temporis, ita est initiatiuum quod non est finis præcedentis temporis.

Possibile multis modis sumitur.

Ad primum principale in contrarium de necessario, & possibili, quæ formaliter repugnant vt assumit argumentum, dico, quod possibile accipitur multipliciter. Vno modo vt opponitur impossibili. Alio modo vt opponitur actui, tertio modo, vt dicitur ad potentiam. Vltimo vt opponitur necessario. Primis

tribus modis possibile non repugnat necessario, quarto autem modo bene repugnat, sed sic non occurrit in proposito, ergo &c.

An aliquid à Deo possit esse ab eo sine principio durationis?

Seraphicus Bona.*primo sent. dist.* 1. *q.* 2. *Art.* 2.
Scotus secundo sent. dist. 1. *q.* 3.
D. Thomas prima parte. quæst. 46. *Articul.* 3.
Ricardus 2 *sent. dist* 1. *q.* 2.
Durandus 2. *sent. dist.* 1. *q.* 2.
Ioannes Bacconitanus 2. *sent. dist.* 1. *q.* 4. 5. *&* 6.

QVÆSTIO II.



SECVNDO quæritur. An aliquid à Deo possit esse ab eo sine principio durationis? Videtur, quod sic, per Philosophum, qui dicit, quòd materia est ingenita, & incorruptibilis. *1. Phys. contex.* 82.

Præterea, causa necessario causans & non producens per motum potest habere effectum sibi coæuum. Sed talis causa est Deus, ergo. Probatio minoris, quod est perfectionis in ente simpliciter est perfectionis in prima causa, sed necessitas productionis est perfectionis in ente simpliciter, & contingentia est imperfectionis, ergo.

In contrarium arguitur, quia si Deus produceret vnũ alium mundum non produceret eum sine principio durationis, ergo.

Respondeo in ista quæstione sunt quatuor articuli. Primo ponetur vna opinio, quæ improbabitur. Secundo ponetur vna alia opinio, quæ confirmabitur, tertio dicetur ad rationes alterius opinionis, quarto propter argumentum factum in contrarium, oportet videre, si stante illo mundo Deus posset producere alium mundum.

Quantum ad primum est opinio Thomæ, quòd creatura potest produci ab æterno & esse sine principio durationis, quod probatur, primo sic. Quia Deum nō produxisse mundū sine principio durationis nō potest demōstrari per mediū extrinsecū: quia illud est voluntas diuina cuius ratio sciri nō potest. Nec per medium intrinsecū quia illud est quicquid est rei factibilis, vel quidditas rei factibile, quod concernit hoc, & nūc, mediū autem demonstrādi abstrahit ab hic & nunc, ergo. Secundo sic, Augustinus. Si ignis esset æternus & splendor ab eo genitus esset sibi coeuus. Ex quo fundamento probat Augustinus contra Arrium coęternitatem filij, & tunc probabitur propositum sic. Quicquid est perfectionis in secunda causa non est negandum à causa prima: sed posse habere effectum coęuum est perfectionis in causa secūda, ergo hoc non est negandum à causa prima. Confirmatur ratio, quia modus causandi non variat formaliter ipsum productum. Sed si Deus naturaliter crearet creaturas essent sibi coeuæ sicut filius est naturaliter productus & est sibi coeuus, ergo propter hoc, quòd voluntarie causat nō impeditur quando possint sibi esse coeuæ. Tertiò principaliter sic, quod non repugnat limitationi creaturæ, non repugnat simpliciter creaturæ: Sed quæcunque duratio non repugnat limitationi creaturę, quia non est imperfectius, quod durat per vnum diem quam durat per decem annos, ethicorum.

D. Thomas 1. parte Sūmæ q. 46. art. 2. & in 2. sent. dist. 1. q. 2. & D Bona. distinc. præsenti q. 1 art. 2. 6. de trin. c. 1.

Aeternitas non dicit perfectionem aliquam, vide Scotum. 6. q. quolib. art. 1. Libro 1. ethico. cap. 7.

Quarto & vltimo, creatura ita tendit in non esse quātum est ex se si semper esset, sicut si nō semper esset: quia ex nihilo. Sed absque aliqua contradictione potest aliqua creatura semper tendere in non esse, & tamen semper esse, sicut patet de Angelo, & anima, ergo absque cōtradictione potest creatura semper fuisse, & tamen quātum est ex se habuisse non esse.

Secundo oportet dicere ad quæstionem secundum veritatem, & rationes prǫ ista sequenti opinione, quæ improbant præcedentem opinionem. Dico enim quòd nihil aliud à Deo potest esse æternum vel fine principio durationis; quia hoc implicat condictionem. Hanc autem conclusionem probat Henri. Ratio sua est ista, de omni producto verum est dicere, quòd producit aut

Hēricus quolib. 1. q. 7. Quære D. Bona. 2. Senten. distinc. 1. q. 2.

quando producitur, ficut etiam de filio Dei verum eſt dicere, quòd producitur in æternitate. Tunc arguitur ſic. Aut creatura aliquando producitur, & non ſemper eſt, aut ſemper producitur quando eſt. Si primo modo, habeo propoſitum. Si ſecundo modo tunc creatura eſt in continuo fieri: quod videtur inconueniens, quia tunc eſſet non permanens, tunc etiam creari non differret à conſeruari, quod improbatur, tum quia creari eſt produci de non eſſe ad eſſe, conſeruari autem ipſius præhabiti eſſe manutenentia, tum quia agens particulare generat, & tamen non conſeruat.

Secunda ratio eſt illa, omne quod eſt quando eſt, neceſſe eſt eſſe, ergo nihil poteſt non eſſe niſi quia eius potentia præcedit non eſſe: ſed ſi aliquid fuiſſet ab æterno eius eſſe non præceſſiſſet non eſſe, ergo non potuiſſet non eſſe. Aliæ quatuor rationes poſſent fieri contra iſtā opinionē, quæ factæ ſunt in quæſtione præcedenti artic. vltimo, vbi arguitur contra philoſoph. Iſtę autem rationes arguuntur de facto, hoc autem addito illis rationibus termino poſſibilitatis: ita arguunt contra iſtam ſicut contra illam, quære ergo eas ibi. *2. Periherme cap. vltimo.*

Nunc ergo ad tertium articulum ſoluendo rationes alterius opinionis. Ad primum cum dicitur de medio intrinſeco, & extrinſeco, dico, quòd licet quòd quid eſt contingenter ſe habeat ad exiſtentiam actualem & non actualem, & vt ſic non eſt medium demonſtrandi eius exiſtentiam, tamen ſecundum quòd poteſt repugnare ſibi aliqua conditio ex ratione æternitatis, vnde ſumitur medium ad oſtendendum eius inceptione, maxime quantum ad quatuor rationes in præcedenti quæſtione iam poſitas.

Præterea ratio videtur peccare ſecundam fallaciam conſequentis quia non ſequitur, oppoſitum huius non poteſt demonſtrari, ergo illud eſt poſſibile, ſicut patet in principiis impoſsibilibus. Ad ſecundum dico quòd in eadem conſequentia poſſunt eſſe plures rationes per quas illatio ſit neceſſaria, & vbicunque aliqua illarum rationum inuenitur poteſt ſimilis illatio inferri, modo conſequentia Auguſtini vadit ita. Si ignis eſt æternus ſplendor ab eo genitus eſt æternus. Iſta conſequentia *Quid ſit peccare ſecundum fallaciā conſequentis. Quomodo ſit vera conſequentia Auguſt.*

potest tenere à causa naturaliter causante à ratione producentis naturaliter: Sunt enim istæ duæ relationes aliæ: & aliæ quia in relatione causæ est dependentia essentialis, in relatione autem producentis non. Nunc autem August. non vult probare istam consequentiã ex ratione causæ naturaliter causãtis, sed ex ratione naturaliter producẽtis, & ista dicta sint quãtum ad mentem Augustini. Cũ ergo arguitur, quod est perfectionis in causa secunda, non est negandum à causa prima conceditur, sed nego minorem, quia posse habere effectum vel causatum simpliciter necessarium non est perfectionis in aliqua causa secunda, imo hoc nulli causæ secundæ conuenit licet possit habere aliquem effectum necessarium secundum quid sicut probatur libro secundo. Vel aliter, & melius, quod maior est vera quãdo est possibilitas ex parte factibilis. Nunc autem illa repugnantia est ex parte factibilis cui repugnat æternitas. Ad confirmationem cum dicitur, diuersus modus causandi non variat causatum formaliter, concedo quando illi diuersi modi causandi possunt inesse causæ. Sed dico quòd minor est falsa, quia productio necessaria ad extra est impossibilis primæ causæ.

An duratio finita repugnet limitationi creaturæ.

Ad tertium nego minorem: licet enim duratio finita non repugnet limitationi creaturæ, duratio tamen infinita repugnat propter illimitationẽ qua adæquatur Deo. Ad vltimum dico, quòd sicut creaturæ nõ possunt actualiter tendere in non esse, & tamen semper fore ita non possunt actualiter fuisse post non esse & tamen semper fuisse in esse.

Quomodo nõ esse præcedat esse.

Aliter potest dici, & melius quòd argumentum non valet, quia alia est comparatio effectus ad suam causam inquantum creatur, & alia inquantum conseruatur, primo modo non esse necessario præcedit esse, secundo modo non.

D. Thomas 1. parte Summæ q. 47. artic. 3.

Nunc oportet videre de quarto articulo scilicet. Si stante illo modo Deus posset producere alium mundũ: Et hæc est opinio Thomæ, quòd hoc non est factibile. Ad hoc sunt istæ rationes. Quando aliquid constat de tota sua materia imposibile est illud multiplicari, sed iste mundus constat de sua materia ergo imposibile est

alium mundum fieri. Præterea si posset alius mũdus fieri fieret etiam alia terra, terra autem in isto mundo, & in alio essent eiusdem speciei, & sic mouerentur ad eundem locum, ergo terra alterius mundi vel veniret ad centrum istius mundi, vel violenter maneret vel quiesceret quod est inconueniens.

Præterea tertio si fieret alius mundus esset aliud primum mobile, & sic duo prima mobilia & per consequẽs duo primi motores, quod est falsum & inconueniens.

Alius qui sequitur istam opinionem in parte dicit, quòd quamuis posit fieri alius mundus, qui nõ sit sphericæ figuræ, tamen non potest fieri alius qui sit sphericæ figuræ. Cuius ratio est ista, Deus non potest facere vacuum, sed ponendo quòd faceret alium mundum sphericæ figuræ sequitur de necessitate vacuum, quia non tangerent se nisi in puncto, ergo.

Alius qui sequitur opinionem Thomistarum.

Contra istam opinionem arguo sic, omne illud est factibile à Deo quod non implicat cõtradictionem, sed facere alium mundum sphericæ figuræ non implicat cõtradictionem, ergo, probatio minoris, quia nulla implicatur contradictio a parte agentis cum sit potentiæ infinitæ, nec a parte factibilis, quia agens quod producit aliquid de nihilo qua ratione non impleatur cõtradictio in hoc quod producit vnum eadem ratione, nec in alio.

Scotus in 2. sent. distin. 1. q. 3. inquit quod Deus non potest facere infinitos mundos tantũ numero distinctos, nam non potest facere vnam multitudinem actu infinitã.

Item contra istam opinionem est clare auctoritas Cõmentatoris. jcc. & mũ. vbi dicit, quòd qui ponit mundũ fuisse factum secũdum exemplar Creatoris, necesse habet ponere possibile esse plures mundos, sed quilibet theologus ponit mundum factum secundum exemplar Creatoris, ergo theologus quilibet habet dicere possibile esse plures mundos. Dico ergo secundũ eos quòd possibile est esse, & fieri plures mundos. Tunc ad argumenta prioris opinionis Tho. Ad primum dico, quòd bene concludit de agente quod agit materia necessario præsupposita. Est autem falsa de agente primo quòd producit de nihilo, nam producendo alium mundũ produceret etiã aliam nouam materiam, ergo. Ad secundũ dico quòd illa quę non habent adinuicẽ connexionem nõ mouentur ad eundem locũ, vnde ista alia terra non moueretur ad centrũ istius mundi, sed ad proprium centrũ.

Vide Franciscum de Mayronis in 2 sent. dist. 44 q. 10. q. oppositum tenet.

Ad tertium de motoribus dico, quòd concludit de motoribus deputatis ad ipsa mobilia, Deus autem non est motor deputatus ad aliquod mobile: sed solum voluntate sua potest mouere quodcunque mobile. Ad vltimum dico, quòd non est inconueniens quod Deus posset vacuum facere, imo videtur necessarium, quia posito, quòd Deus annihilaret totum aërem, & quicquid esset infra latera continentis, ista annihilatio esset in instanti, nunc autem si natura deberet replere illud spatiū hoc non fieret nisi in tempore, igitur ad minus pro aliquo instanti temporis esset vacuum. Secundo dico, quòd positis duobus mundis orbicularibus non propter hoc esset ponere vacuum: quia quantumcunque se tangerēt in puncto, extra tamen ipsos mundos nec vacuum nec plenum esset, imo per istam imaginationem fuerunt decepti philosophi, vt aliqualiter apparet. Ad argumenta principalia.

Deus sua voluntate potest mouere, cum sit agens liberum.

Ad primum concedo quòd materia prima est ingenita & incorruptibilis, non tamen sequitur, quòd sit æterna, quia habet esse per creationem. Ad secundum dico primo ad maiorem, quòd illa propositio est vera vbi producens, & productum habent materiam seu essentiam vnigenitam. Sed Deus, & creatura non habent essentiam vnigenitam.

Materia habet esse per creationem.

Vide Scotum in 4. distin. 11. q. 3.

Secundo dico ad minorem, quòd ipsa est falsa, quia prima causa nihil ad extra producit necessario. Et cum probas quod necessitas est perfectior contingentia, dico quòd verum est vbi necessitas est composibilis, in proposito autem dico, quòd est incomposibilis cum prima causa.

Scotus 16. q. quolib. artic. 1. dicit quod agere necessario est perfectior modus agendi: cōtra agere cōtingenter, lib. 3. de tri. cap. 16.

An productio creaturarum quantum ad omnem productionem tam in esse reali, quam in esse intellectuali necessaria habitudine præsupponat productionē personarum?

Scotus in secundo sententiarum distinctio. 1. quæstio. 1.

QVAESTIO III.

TERTIO quæritur. An productio creaturarũ quantum ad omnem productionem, tam in esse reali, quàm in esse intellectuali necessaria habitudine præsupponat productionem personarum? Videtur quòd nõ, per Richard. qui dicit, quòd si esset tantum vna persona in diuinis, adhuc esset in ea plenitudo sapientiæ & potẽtiæ. Sed quòd habet plenitudinem potentiæ & sapientię, potest producere omne productibile, ergo ista vnica persona posset creare.

Secundo sic, sicut se habet principium vnius operationis ad principium alterius operationis, ita operatio ad operationem. Sed principium creationis est prius principio productionis personarũ, ergo productio creaturarum est prior productione personarum, & sic non præsupponit eam. Probatio minoris: nam principium creationis est aliquod essentiale, principium autem productionis vel productiuum personarum est notionale: Sed essentiale cum dicat perfectionem, simpliciter est prius notionali, ergo. In contrarium arguitur sic. Quicquid Deus produxit ad extra produxit dicendo. Sed terminus productionis est verbum, ergo productio verbi est ante productionem creaturarum. *Gene cap.1*

Respondeo, hoc sunt tria videnda. Primo si productio creaturarum in esse reali necessaria habitudine præsupponat emanationem personarum, secundo oportet videre vtrum productio creaturarum in esse intellectuali sit prior productione personarum, tertio oportet videre si posito per impossibile, quòd nõ esset nisi vnica persona absoluta in diuinis si ista posset creare omnia creabilia. *Tria videnda sunt.*

Quantum ad primum articulum omnes doctores Theologię concordant in quęstione pro parte affirmatiua, scilicet quod productio creaturarum in esse reali præsupponat productionem personarum, sed varietas est in modo ponendi. Vnde est hęc prima opinio Henrici, qui asignat talem rationem. Sicut enim est in arte dum artifex aliquid efficit, ita est in mente diuina dum producit creaturas: sed in arte creata ad hoc vt artifex producat aliquid extra, non solum requiritur notitia *Quomodo omnes Theologi conueniant circa hanc quæstionem.* *Henri. quolib.6.q.2,*

simplex, sed etiã notitia distincta disponẽs, non solũ autem requiritur amor simplex, sed etiam amor effectans, ergo eodem modo est in Deo. Sed notitia dispones est verbũ, siue notitia genita, amor vero effectans est spiritus sanctus, ergo ante productionẽ creaturarum præsupponitur verbum & spiritus sanctus. Et verbum, & spiritus sanctus sunt principium quo creaturæ producuntur.

Obiectio Scoti. Contra istam opinionem videtur sequi primo quod pater formaliter non creat, quia nihil dicitur formaliter agere quod non est in actu formaliter, sed illud quod est proxima ratio agendi, sed pater non est in actu formaliter verbũ vel spiritus sanctus qui sunt in proposito proxima ratio agendi, ergo pater non creat. Sed dices, omnes creant, quia omnes habent verbum vnum, & amorẽ vnum. Contra, quæro quomodo pater habet verbũ, aut *7. de tri. c. 1.* habet ipsũm formaliter vt correlatiuum, primus modus est impossibilis vt patet per Augustinum, ergo habet ipsum secundo modo. Et tunc arguitur sic primo, quia cum pater vt sic non sit formaliter verbum nec spiritus sanctus, ergo non creabit. Secundo sic, formaliter ratio agendi non agit: sed est potius illud quo agens agit. Si ergo filius, & spiritus sanctus sunt formale ratio agendi vt tu dicis: filius, & spiritus sanctus non creant. Præterea tertio quid intelligis per notitiam dispositiuam, & amorem effectantem, aut ista sunt propria aut appropriata. *L. 1. dist. 30.* Si sunt appropriata, ergo sunt communia tribus, & ita duæ personæ non sunt proximæ rationes formales creãdi. Si vero sunt propria tunc dicunt respectum ad creaturas, & tunc aut dicunt respectum realem, & hoc est fal- *Lib. 1. distinc. 18 de Bono, & distin. 27. princ. de verbo.* sum, vt patet per Magistrum, aut dicunt relationem rationis, & tũc aliquis respectus rationis erit proprius alicui personæ diuinæ quod est inconueniens, & improbatum. Dico ergo aliter ad quæstionem, quòd ista ratio nõ est sicut positio præcedens innuebat: sed est sicut de productione filij & spiritus sancti, nam productio spiritus *Productio creaturarum præsupponit productionem personarum* sancti præsupponit generationem filij in qua communicatur filio voluntas fœcunda, quæ est principium productiuum spiritus sancti. Ita intelligo in proposito, nam productio creaturarum præsupponit productionem personarũ .i. filij, & spiritus sancti, quibus cõmunicatur prin-

cipiū productiuū creaturarū: quia illis nō repugnat. Istā verò conclusionē. s. quod productio creaturarum in esse reali presupponit necessario productionē personarum, probo tripliciter. Primo sic. principiū duarū productionum quarum vna est necessaria, alia contingens prius se habet ad productionem necessaria quam cōtingentem. Sed productio personarū est necessaria, productio creaturarū est contingens, ergo principiū in diuinis prius se habet ad productionem personarum, quā creaturarum. Secundo sic, posita prius fertur super obiectum primariū quam super obiectum secundariū, sed primarium obiectū intellectus, & voluntatis diuinę est essentia diuina, creaturę autē sunt obiecta secundaria, ergo illæ potentię prius respiciūt essentiam diuinam quam productionem creaturarum. Sed in illo priori est emanatio personarū, quia intellectus diuinus exprimit notitiam adęquatam sibi, & obiecto, & sic est notitia genita infinita quæ est filius. Eodē modo de volūtate respectu spiritus sancti, ergo. Tertio sic, prior est habitudo naturæ ad suppositum quam sit ad eius actū secundum quod agere præsupponit esse, ergo natura diuina prius habet esse in suppositis, quā sit principiū productionis extrinsecæ. Quantum ad secundū articulum dicit Hēricus, quod productio creaturarū in esse intelligibili est prior productione personarū quod probat. Primo sic. Qualis est ordo in aliquibus secundū rem, vbi realiter distinguūtur, talis requiritur in eisdē secundum rationē, vbi sola ratione distinguuntur: sed vbi quantitas, qualitas, & relatio distinguantur in creaturis, quātitas est prior qualitate, & qualitas relatione, ergo eodē modo est in diuinis, quod ipsa intellectio creaturarum sit sicut qualitas, & productio personarū sit productio relatiua, ergo ista est prior ista. Secundo sic, quod dicit perfectionē simpliciter est prius eo quod nō dicit perfectionē simpliciter: sed intellectio dicit perfectionē simpliciter sicut patet per Ans. productio autē personarū nō dicit perfectionē simpliciter ergo. Tertio sic, pater est prior filio origine, & omnis operatio quā habet pater qui dicit perfectionē simpliciter habet eā vt prius origine filio: sed huiusmodi sunt intelligere & velle siue productio intellectionis & volitionis, ergo.

tribus modis probatur.

primo modo.

Secūdo modo

Tertio modo

Agere præsupponit esse

vide Scotum in 1. distinc. 7

Henricus vbi supra soluendo, argumentū principale.

In Monolo. cap. 18.

Sed contra istam opinionem arguit sic Scotus tenendo oppositum opinionis prędictæ, primo per rationem secundam positam in præcedenti articulo pro opinione sua quære eam ibi.

Vide Scotum in 1. sent. distinc. 1. q. 1.

Secundo sic, filius generatur de tota scientia & memoria patris, si ergo ante generationem filij esset intellectio creaturarũ, vtputa lapidis, tunc filius esset de memoria lapidis, quod est inconueniens, cum pater intelligat verbum, & verbum producitur de verbo.

Tertio sic, geniti ad illud de quo gignitur est relatio realis, sed filij Dei ad creaturam nulla est relatio realis, ergo non gignitur de memoria, & intelligētia alicuius creaturæ. Ego autem istam secundam opinionem sequor quam dupliciter confirmo, primo sic. Actus naturæ est prior actu potentię, quia natura est prior potētię, sed generare est actus naturæ secundum Damas. intelligere autem est actus potētiæ intellectiuæ, ergo.

Author sequitur secundam opinionem.

Secundo sic, quęcunque sunt simul natura quicquid est posterius natura vno est posterius natura alio, sed pater, & filius sunt simul natura & cognitio creaturarũ est posterior patre, ergo & filio. Tunc pro solutione argumentorum primæ opinionis est notādum quòd in creaturis inuenitur quadruplex ordo ad præsens scilicet primo ordo originis. Secundo ordo naturæ. Tertio ordo durationis. Quarto ordo perfectionis. Duo autem vltimi ordines non habent locum in diuinis, quia secundũ Augustinum, vna persona non est prior alia perfectione & duratione. Restant ergo in diuinis duo ordines, scilicet naturæ, & originis, qui sic se habent adinuicem quòd in primo instanti ordinis naturæ completur totus ordo originis productionis personarũ, quia in isto primo instanti naturę comparatur intellectus, & voluntas ad essentiam diuinam & habere memoria perfecta, & voluntas fœcunda. & sic completur productio personarum, in secundo autem instanti ordinis naturæ intellectus diuinus fertur super obiecta secundaria, & tunc est intellectio creaturarum. Ad argumenta autem alterius opinionis dico quòd si ille duæ productiones comparētur secundum eandem rationem, & secundum eundem ordinem, puta naturæ vel durationis bene concluderēt,

Natura est prior potentia.

Quadrupl. ordo inuenitur in creaturis.

De fide ad Petrum.

Speculatio notabilis, quomodo sint duo ordines in diuinis.

Ad argumenta alterius opinionis.

ſed quia variatur medium penes iſtos ordines naturæ,& originis vt patet inſpicienti,& ergo non concludunt.

Quantum ad tertium articulum dico concluſionem affirmatiuam. Cuius ratio eſt iſta, quia ſi in creaturis cōparetur cauſa ad duos effectus ex natura rei ordinatos eſſentialior eſt eius comparatio ad vtrunque effectum quam vnius effectus ad alterum, ergo ſi per impoſsibile deſtrueretur ordo effectuum inter ſe non propter hoc negandus eſſet ordo, & dependentia vtriuſque ad cauſam, ita in propoſito, aliquid eſt in Deo quod eſt principium productionis intrinſecæ, & aliquid eſt in Deo quod eſt principium productionis extrinſecæ, ita quòd iſtæ duæ productiones ſunt ordinatæ, & ad ſe inuicē, & ad principium, igitur ſi per impoſsibile tollatur dependentia harum productionū adinuicem, ita quòd tollatur productio intrinſeca, non propter hoc oportet tollere productionem extrinſecā. Sicut etiam pagani imaginantur qui ponunt productionē extrinſecam, negant tamen intrinſecam. Ad argumenta ergo principalia dico ad primum de Richard. quòd cōcludit pro tertio articulo immediate poſito. Ad ſecundum concedo ſimilitudinem quando principium productionis eſt vltimate diſpoſitū ad ſuam productionē, nunc autem principiū productiuū ad extra nō eſt vltimate diſpoſitum ad iſtam productionē, niſi productione intrinſeca, iam præhabita, igitur.

Concluſio affirmatiua.

Pagani ponunt productionem extrinſecam, & negant intrinſecam.

An relatio creaturæ ad Deum ſit eadem cum ſuo fundamento?

Scotus 2. ſenten. diſtinct. 1. q. 4. & 5.
D. *Thomas prima parte quæſtio 45. Articulo 3.*
Ioannes Bacconitanus 2. ſenten. diſtinc. 1. q. 3.

QVAESTIO V.

QVARTO querītur. An relatio creaturæ ad deū ſit eadem cum ſuo fundamento? Et arguitur primo, quòd non, quia ſi relatio creaturę ad Deum eſſet eadem cum ſuo fundamento, tunc omnia alia entia eſſent ad aliquid non tantum acciden-

taliter, sed per idemptitatem quod est inconuenientius quam omnia apparentia esse vera, vt deducit phil. Præterea prædicamenta sunt formaliter seipsis distincta vel diuersa, sed quæ sunt seipsis diuersa non habent idemptitatem realem, ergo relatio non potest esse idem realiter alicui fundamento. Præterea æquitas est tantum æquanimitas, nec vna nec plures vt patet intuenti, igitur pari ratione creatura inquantum creatura non includit aliquem respectum secundum idemptitatem realem. In contrarium arguitur: quia essentialior est comparatio creaturæ ad Deum quam materiæ ad formam, & compositi ad partes, sed inter ista non cadit medium, ergo nec inter Deum, & creaturam. Sed si poneretur relatio ista distincta realiter a suo fundamento idest a creatura: tunc esset aliquod medium inter Deum & creaturam, ergo. Respondeo, hic sunt tria videnda Primo oportet videre cuiusmodi entitas sit entitas relationis, secundo dato, quòd sit aliquid reale, oportet videre generaliter si ista realitas est alia a realitate fundamenti, tertio oportet videre particulariter in proposito scilicet si relatio creaturæ ad Deum differat realiter à creatura.

4. met. cōtex. 25. & 27.

Auicen. 5. met. cap. 1.

Quantum ad primum est notandum sicut ponit Auicen. quòd de hoc fuerunt antiquitus duæ sectæ vel opiniones. Vna ponit, quòd esse relationis est præcise ab anima. Alij ponunt, quòd est aliquid in re extra animam primam opinionem hodie multi sequuntur, quorum ratio est ista, sicut recitat Auicen. vbi supra. Si relatio esset aliquid in rebus tunc esset processus in infinitum in relationibus: consequēs est falsum, ergo & antecedēs, probatio consequentiæ. Relatio cum sit accidens oportet quòd insit subiecto, & sic per aliquid cum eo ligatur, sed illud non est nisi relatio. Tūc quæro an illud ligamē est aliquid præcise ab anima aut est aliquid in re, & tunc quæra de isto sicut de priori in infinitū. Ista fuit opinio Stoicorū. Contra istam opinionē arguo tripliciter. Primo sic, diuisiuum entis reale est aliquid reale, sed relatio est diuisiuū entis realis, ergo est ens reale, probatio minoris, per philosoph. 6. metaphysicæ, qui postquā diuisit penes ens verum, & ens reale quod est extra

3. met. cap. vltimo.

Opinio Stoicorum. Hanc viam sequitur Ocham, & sequaces.

animam, statim subdiuisit ens reale penes decem prędicamenta, de quorum numero relatio est vnum. Secundo sic, quod dicit in rebus quid perceptibile sensu non est ab intellectu sed relatio est huiusmodi, vt patet de armoniarum consonantia. Tertio sic, quod habet esse anima non existente eius esse non est ab anima vel ab intellectu, sed relatio est huiusmodi. Minorem probat Auicenna, tum quia hic pater est pater, hic filius est filius nullo existente intellectu, tum quia bruta nullo existente intellectu inquirunt alimentum, & inquisitio est relatio, tum quia nullo existente intellectu cælum est sursum, & terra deorsum, & istę sunt relationes respectiuę. Itē contra istam opinionem arguit etiam Scotus primo sic: quia ex illa opinione destruitur vnitas vniuersi, nā vnitas vniuersi secūdum Arist. est in ordine partium inter se. & ad primum. Sicut vnitas exercitus est in ordine partiū exercitus inter se, & ad ducem: ideo neganti relationem extra intellectum dicetur verbum illud, quod inconnexā facit vniuersi substantiam. Secundo arguitur sic, quia tūc destruitur compositio in entibus, quia nihil est compositū sine vnione partium. Illa ergo vnio aut est ens reale, & habetur propositum, aut est ens rationis, & hoc nō potest stare, quia nullum reale dependet ab ente rationis, sed compositum dependet ab vnione partium, ergo &c. Tertio arguit quod ex illa positione destruitur causalitas causarum secundarū, quia causę secundę causant proportionate, & approximate, illa autē approximatio, aut est ens reale, & habetur propositum, aut relatio rationis, & hoc non potest stare, quia effectus realis non requirit ens rationis in causę necessario, sed effectus realis requirit approximationē causarū, ergo. Quarto arguitur sic, quia ex hoc destruitur realitas scientię metaphisicę, nam sciētię reales demōstrant passiones reales: sed sciētię mathema. demōstrāt aliquas passiones rationis relatiuas: puta æqualitatem, & inęqualitatem, & huiusmodi, ergo. Ad rationem autem de processu in infinitū respondet Auicenna, quòd relatio non ligatur per aliam relationē sed seipsa, & sic non proceditur in infinitum.

6. met. cap. vltimo probat hanc propositionem tribus modis.

Opinio Scoti.

12. met. cont. 52.

12. met. cont. sine cont. in fine.

Scientiæ Mathemat. quomodo demōstrent passiones.

3. met. cap. vltimo.

Quantum ad secundum articulum est opinio Henrici, quod relatio nō differet realiter à suo fundamēto, quod

Henricus quolib. 9 q. 3. & quolib.

5.q.6. & 7. & quolib. 7. q.1. probat, primo sic, quod distinguitur realiter ab aliquo facit compositionem cum eo, sed relatio nō facit compositionem cum fundamento, quia non est compositius album simile, quam album tantum, ergo.

Secundo sic, quod distinguitur ab aliquo realiter non aduenit ei absque mutatione eius, sed relatio aduenit fundamento sine eius mutatione, ergo.

5. Phys. cont. 10. Tertio sic, si relatio esset alia res a fundamento, tunc eius conceptus non esset simpliciter simplex, quod est inconueniens, quia conceptus cuiuslibet generis generalissimi est simpliciter simplex, probatio consequentię, quia relatio habet suum inesse, & ad aliud esse, & sic cōponeretur ex in, & ad.

Quarto sic, si relatio esset alia res à suo fundamento, tunc esset processus in infinitum in relationibus, probatio consequentiæ, quæram enim de alietate, qua relatio est alia res à suo fundamento, vtrum sit eadem suo fundamento, vel non, si sic, eadem ratione fuit standum in primo. Si vero est alia, ergo per aliam alienitatem, & quęram de illa sicut de priori, & sic in infinitum.

Quinto sic, quod non habet distinctionem, nisi penes distinctionem fundamenti non videtur distingui realiter à fundamento, sed relatio non distinguitur, nisi secūdum distinctionem fundamenti, ergo.

Sexto arguit sic quidam Doctor. Impossibile est, quod *Quære Ochā, & alios nominales.* aliqua res creata habeat penes se entitates infinitas, sed si relatio puta distantia est aliud à suo fundamento, sequitur illud, scilicet, quod aliqua creatura habeat penes se entitates infinitas, probatio minoris, pes muscæ habet distantias infinitas, & diuersas ad diuersas partes vniuersi, sed partes vniuersi sunt infinitæ, ergo.

Contra arguit Scotus an relatio differat realiter à suo fundamento. 1. Phys. cont. 82. Contra istam opinionem arguit Scotus, & bene, primo sic. Quādo aliqua duo sic se habent, quod vtrunque est reale & vnum potest manere, altero non manente, illa distinguuntur realiter, sed fundamentum est aliquod reale, & relatio similiter, vt probatum est primo articulo, & fundamentum potest manere relatione non manente, igitur maior patet per rationem Philosophi, quia per illam præmissam probat, quod materia differt, vel distinguitur realiter à forma, & quarto Phisicorum per

eandem præmissam, probat, quod locus distinguitur realiter à locato, minor probatur, quia potest manere albedo similitudine non manente. Secūdo arguit sic, nullum finitum continet secundum perfectam idemptitatē opposita formaliter, sed in eodē fundamēto possunt fundari oppositæ relationes, ergo. probatio minoris, quia secundū eandem albedinem potest Martinus esse similis Petro, & dissimilis Ioanni. Tertio sic, contenta in aliquibus per idemptitatem magis, vel non minus distinguuntur in cōtinentibus magis distinctis, sed relationes fundatæ in duobus generibus minus differūt, quam duæ relationes fundatæ in re eiusdem generis, ergo probatio minoris, nam æqualitas fundata super quantitatem, & similitudo fundata super qualitatem minus differunt, quā similitudo, & relatio potentiæ actiuę, & passiuę, quę possunt fundari super eūdem calorem. Dico ergo, quod relatio generaliter loquēdo in creaturis vt vna creatura refertur ad aliā creaturā, est autē alia res realiter à suo fundamento. Sicut etiā relatio rationis est alia res à suo fundamento. Ad argumenta ergo alterius opinionis dico, quod compositio idem ęst quod cum alio positio, & sic concedo, quod compositius est album simile, quam albū tantum. Et si velis instare de relatione diuina, dico quod nihil est ibi alicuius generis prædicamentalis. Ad secundum respondet Simplicius super prædicamēta, qui dicit, quod sicut relatio est res ad aliud, ita est ibi mutatio ad alterum ita, quod inquantum relatio aduenit non mutatur ad se, sed ad alterum. Ad tertium patet per Auicennā, vbi vult, quod relatio habeat suum proprium inesse, & cum dicitur, ergo est cōpositio in genere relationis, potest dici, quod non est compositio ex aliquibus realiter inclusis, quia illud esse in nō est de essentia relationis, sed determinatur per esse ad aliud. Aliter potest dici, quod cōceptus cuiuscunq; generis non est simpliciter simplex de quo alias in primo tactum fuit, includit ęnim quodlibet genus naturam entis, & naturam determinante suū gradum intrinsecū. Ad quartū de processu in infinito dico quod non sequitur, quia relatio seipsa refertur ad suū fundamentū sicut seipsa ligatur ad suum fundamentū per Auicennam. Et cum dicis eadem ratione fuit standum

4. Physic. com. 18.

Opinio Authoris.

Ad argumēta Henrici respondet Author.

Cap. de relatiuis.

3. Met. cap. vltimo.

3. Met. vbi supra.

in primo, nego, quia illa relatio non potest esse sine fundamento absque contradictione, fundamẽtum autẽ potest esse sine relatione absque contradictione. Ad quintũ dico, quod relatio habet propriam distinctionem nõ tamen innotescit nobis propter modicam eius entitatem nisi per distinctionem fundamentorum. Ad vltimũ dicitur vno modo quod non est incõueniens, vt vna res habeat respectũ ad infinitas entitates. Alio modo & melius dicitur, quod quia relatio specificatur ex terminis, & nõ sunt compossibilia entia in multitudine infinita, vt patet, ideo nõ habet aliqua creatura penes se entitates infinitas.

Vide Varronem q. 4. huius secundi libri. Quantum ad tertium articulum sunt tres opiniones, vna dicit relationem creaturæ ad Deũ sic esse eadem suo fundamento quod fundamẽtum nihil aliud est nisi quædam relatio ad Deum: quia licet creatura in se sit ens, in respectu tamen ad Deum dicitur non ens. Sic etiam creatura, licet in se sit ens absolutum, respectu tamen Dei nihil aliud est nisi quidam respectus. Ista opinio nõ fundatur in dictis Henrici, qui vult, quod relatio sit ratitudo sui fundamenti; quod diffusius improbatur. Cõtra istã opinionẽ arguo breuiter per Augustinũ, omne inquit, quod relatiue dicitur est aliquid excepta relatione. Et in principio tertij dicit, quod nihil est ad se, nihil est ad aliud.

Distinc. 3. primi lib. q. de vestigio q. 3. 7. de tri. c. 2. 1. & 6. Thopic. & 2. post. & 7. met. contex. 41. & 42. Præterea diffinitio indicat totã quidditatẽ rei: sed diffinitio lapidis non includit essentialiter respectum ad aliud. Præterea, quæ distinguuntur formaliter nõ sunt idem formaliter: sed relatio creaturæ ad Deum non distinguitur formaliter nec specie in diuersis creaturis, ergo creaturæ non distinguuntur formaliter inter se, nec specie, probatio minoris, quia relationibus omnibus in creaturis correspondet idem terminus ex parte Dei: sed relationibus alterius rationis non correspondet idem terminus, ergo. Alia est opinio omnino ad oppositũ, quod relatio creaturæ ad Deum distinguitur realiter à creatura, quod cõfirmatur per Augustinum, vbi dicit quicquid in creaturis non secundum substantiam dicitur restat vt secundum accidens dicatur: sed relatio creaturæ ad Deũ non secundum substantiam dicitur quia ex parte ad ipsum refertur, ergo secundum accidens dicitur. Contra istam opinionem arguitur primo sic: Substantia est prior

Henric. quolib. 9. q. 3. Vide Varronem vbi supra. 5. de tri. c. 5.

omni accidente natura, tempore, & diffinitione secundum Arist. sed quod est prius alio tempore potest esse sine alio absque contradictione, ergo creatura posset esse sine relatione ad Deũ sine contradictione, quod est falsum. Præterea quæro quomodo accipit Augustinus accidens cum dicit quod in creaturis quod non secundum substantiam dicitur, restat vt secundum accidens dicatur, aut enim accipit accidens communiter pro quocunque mutabili, tunc quælibet substãtia creata est accidens quia est mutabile, aut accipit ibi accidens pro amissibili quod s.manente alio potest amitti, tunc talis relatio nõ est accidens: quia nõ potest creatura manere sine ista relatione. Est ergo tertia opinio Sco. quã teneo qui ponit duas conclusiones. Prima, quod relatio creaturę ad Deum est idem realiter suo fundamento. Secunda quod distinguitur formaliter ab eo. Prima conclusio probatur sic. Illud dicitur proprie esse idem alicui essentialiter, vel realiter sine quo cum inest non potest esse sine eo cui inest absque contradictione: sed relatio creaturæ ad Deũ sic inest creaturæ, quod impossibile est creatura esse sine ea absque contradictione, ergo probatio minoris, quod potest esse sine relatione, potest esse sine termino istius relationis: sed creatura non potest esse sine termino relationis istius, quia tunc posset manere Deo non manente, qui est terminus istius relationis. Secundo ad principale sic, quod dicitur vni formaliter de omni alio a termino non accidit alicui dicto ad terminum, sed relatio creaturæ ad Deũ vniformiter dicitur de omni eo quod dicitur ad istũ terminum ergo nulli accidit, & ita est idem fundaméto, probatio minoris, quia si alicui accideret pari ratione & alteri, tunc quærerem de relatione qua ipsa diceretur relatiue, & sic in infinitum. Contra primam rationẽ instatur, quia tũc quælibet relatio quæ inesset essentiæ diuinę per actum intellectus diuini esset eadem essentiæ cũ impossibile sit essentiam esse sine ea, quia si posset esse sine ea mutaretur intelllectus diuinus, primũ consequẽs est falsum: quia nihil est idẽ realiter alicui nisi sit reale, illa autẽ relatio est ens rationis, scilicet relatio Dei ad creaturam. Contra secundam rationem instatur: quia nõ est inconueniens quod procedatur in infinitũ in relationi-

7. met. cont. 4.

Opinio Scoti est quod relatio creaturæ ad Deum est idem realiter suo fundamẽto.

Contra primã rationem.

Contra secũdam rationẽ.

bus ita quod relatio fundetur super relationē sicut proportionabilitas super proportionem.

Ad primum dico quòd incompossibilitas separationis potest esse à ratione ipsius à quo aliud est inseparabile, vel ab aliquo extrinseco. Incompossibilitas autem essendi ad creaturam sine dependentia ad Deum est ex ratione creaturæ, incompossibilitas autem qua essentia diuina nō potest esse sine relatione illa est quasi ex causa extrinseca, & ita non est simile. Ad secundum dico quòd quamuis vna relatio posset fundari in alia, non tamen est processus in infinitum, sed necessario est status in aliqua quæ non potest esse sine eo in quo fundatur absque contradictione ex secundo articulo huius quæstionis. Secunda conclusio patet quòd ratio absoluti nō includit formaliter rationem respectus. Qualiter autem possit esse vera identitas, & tamen non sit formalis patet.

Incompossibilitas se habet in duplici modo.

Lib. 1. dist. 2. 4. met. cōtex. 26. & inde.

Ad primum principale dicitur vno modo, quòd Philosoph. infert 4. metaphisicæ omnia esse ad aliquid, vt ad operationem, vel ad sensum.

Sed contra, quia consequens non esset inconueniētius antecedente. Sicut enim antiqui phil. dixerunt omnia apparentia esse vera, ideo potest dici aliter, quod inconueniens est omnia formaliter esse ad aliquid. Aliter potest dici secundum viam Varronis quòd inconueniēs est omnia esse ad aliquid, vt vna creatura essentialiter dicatur ad aliam, non est autem inconueniens omnia esse ad aliquid vt creatura dicitur ad causam primam.

An omnia sint ad aliquid secundū Varronem.

An prædicamenta sint diuersa.

Ad secundum dico quòd prædicamenta sunt 1. se ipsis diuersa in rationibus formalibus quibus differunt. Aliter potest dici quod argumentum non valet quia ista relatio de qua loquimur est transcendens & non est alicuius generis determinati.

Ad tertium dico, quòd auctoritas Auicennæ excludit à quidditate vnum, & multa actum, & potentiam, & huiusmodi: quia nullum tale est de intellectu quidditatis formaliter.

An creatura possit creare?

D. Bona. 2. sent. dist. 1. q. 2.
Scotus in 4. sententiarum distinct. 1. q. 1.
D. Thomas prima parte q. 45. Art. 5.
Ricardus in secundo sent. dist. 1. q. 4.

QVÆSTIO V.

QVINTO quæritur. An creatura possit creare? Videtur quòd sic, per Augustinum. Artifices inquit non possunt creare, quia operātur per corpus, sed creatura rationalis non operatur per corpus, ergo. Secundo sic, effectus non adæquans virtutem causæ superioris potest produci à causa inferiori, sed nullus effectus creatus cū sit finitus adæquat virtutem Dei quæ est infinita, ergo. 83. q. 78. *Vide Varronem, & alios communiter in principio 2. libri vbi hāc quæstionē disputant.*

Tertio sic, quod potest annihilare potest creare, sed creatura aliqua potest annihilare, ergo probatio minoris, tum quia agens naturale potest formam naturalem totaliter destruere, tum quia homine peccante mortaliter annihilatur in eo gratia.

Quarto sic, causa secundaria plus potest in virtute causæ primæ, quàm in virtute propria, sed aliqua creatura sine causa secunda potest in omne ens producibile nō per creationem, ergo aliqua virtute immissa in ea à causa superiori poterit in illud per creationem. In contrarium est Damas. qui dicunt inquit angelos creatores sunt omnes filii patris sui diaboli. *cap. 18.*

Respondeo, hic sunt quatuor articuli. Primo ponitur opinio Auicennæ, & vnius Theologi qui sequitur ipsum. Secundo improbatur per rationes aliorum & ostendetur esse insufficiens. Tertio arguam contra Auicennam & dicam ad quæstionem. Quarto soluam rationes Auicennæ.

Quantum ad primum articulum est opinio Auicennæ, vbi ponit, quòd vna intelligentia producit aliam, & non nisi per creationem. Modus autem ponendi suus fuit declaratus supra. *9. met. ca. 4.*

Pro sua conclusione arguitur primo sic. Ab vno non est nisi vnum, quia alias non esset ratio distinctionis in *In 1. quæst. artic. 2.*

effectu, ergo à prima intelligentia non fuit nisi secunda intelligentia & tertia a secunda, & sic de aliis. Secundo sic, perfectum est vnũquodque cũ potest producere sibi simile, sed intelligentiæ sunt perfectiores quã substantiæ corporales, ergo cum corpus potest producere corpus, multo magis intelligentia potest producere intelligentiam, sed intelligentia nõ producitur nisi per creationẽ, ergo. Tertio sic, à domo in mente fit domus extra, tũc sic. Sicut domus in mente ad domũ extra, sic intelligẽtia in mente ad intelligentiam extra, sed à domo in mente fit domus extra, ergo ab intelligentia in mente fit intelligentia extra, sed intelligẽtia non fit nisi per creationẽ, ergo. Quarto sic, in his quæ sunt vnius speciei vnum potest esse productiuum alterius, sicut patet inductiue, sed infra eandem speciem possunt esse plures angeli, vt patebit, ergo vnus angelus potest producere alium angelum, sed hoc non nisi per creationem.

1. met. in prohemio. *7. met con tex. 23.* *Distinct. 3.*

Istam opinionem sequitur vnus doctor in parte: qui ponit duas conclusiones. Prima quod creatura non potest omnem creaturam creare. Secunda quòd creatura potest aliquam creaturam creare.

Henric. quolib. 4 q. vlt. & Ricard. in 2. dist. 1 ar. 4. q. 4.

Primam conclusionem probat sic, nihil potest omnẽ creaturam creare nisi contineat eminenter omnẽ creaturam, sed nullum creatum est quod contineat omnem creaturam, ergo. Secunda conclusio probatur sic: distãtia finita potest à virtute finita transiri, sed inter ens & nihil est distantia finita, sicut patuit supra articulo 1. primæ quæstionis. ergo. Secundo sic. Si Deus habet vnam ideam, puta hominis, adhuc posset hominẽ creare, sed Deus, vt habeat vnam ideam non habet rationem infiniti, ergo sub ratione finiti Deus creat, & sic poterit competere creaturæ finitæ, probatio minoris, Deus inquantum infinitus est illud quo magis cogitari non potest, sed Deus potest cogitari maior inquantum habet plures ideas, quam inquantum habet vnam tantum.

D. Tho. prima parte Sũme. q. 45. art. 5.

Quantum ad secundum argumentum arguitur contra opinionem Auicenni, arguit D. Tho. quòd aliqua creatura nõ potest creare primo modo. Effectus vniuersalis requirit causam vniuersalem, sed esse est effectus

vniuersalissimus, ergo oportet vt reducatur immediate in causam vniuersalissimam quæ est Deus, confirmatur per auctorem libri de causis qui dicit, quòd nec angelus nec anima dant esse nisi inquantũ operantur operatione diuina. Secundo sic, per rationem Bonauenturæ, super distantiam infinitam non potest nisi virtus infinita, sed inter terminos creationis est distãtia infinita, ergo probatio minoris, omni distantia finita conuenit accipere maiorem, sed non est accipi maiorem ista quæ est inter ens, & nihil, ergo. Confirmatur quia inter contradictoria, est distantia infinita, sed inter ens & nihil, est distãtia cõtradictoria ergo. Confirmatur secundo quia inter quæcunque contradictoria videtur ęqualis distantia, sed inter Deum & non Deum est distantia infinita, ergo.

D. Bona. in 2. sent. dist. 1. q. 2.

Tertio principaliter arguit Varro sic. Sicut agens ad agens, ita effectus ad effectum, & actio ad actionem, sed agens secundarium necessario præsupponit agẽs primariũ, ergo effectus agentis secundarii necessario præsupponit agẽtis primarii effectum, & sic præsupponit materiam, & per consequens non creat. Alius doctor scilicet Egidius arguit sic, nullum agens creatum est actus purus, ergo nec eius actio, & sic actio agentis creati est cũ motu & mutatione, sed omne tale agens præsupponit materiam, ergo. Istę rationes non concludunt quod patet discurrendo per eas.

Vide Varronẽ vbi supra, & Petrũ de Tarento. lib. 2. dist. 1 q. 3.

Egidius quo lib 3. q. 1.

Prima enim consistit in hoc quod esse simpliciter est proprius effectus Dei, hoc videtur falsum quia à quo effectiue generatur compositum ab eo est effectiue esse compositi, sed compositum generatur ab aliqua creatura nisi tollatur omnis actio creaturæ, ergo probatio maioris, tum per physicum, generatio est ad esse, tum per rationem, quia à quo generatur compositum per eius actionem est forma in materia, formam autem esse in materia est compositum habere esse.

Rationes Egidij non concludunt.

1. & 5 phys. & 1. de gene. & 2. met.

Præterea probatio quæ adducitur non valet, quia aut peccat per æquiuocationem aut altera præmissarum est falsa, dupliciter enim potest intelligi causam esse vniuersaliorem, quia vel perfectione vel prædicatione, & similiter effectus potest dici vniuersalior perfectione vel prędicatione. Si ergo in maiori accipitur vniformiter

Duobus modis potest intelligi causã esse vniuersaliorem.

vniuersarius ex parte causæ, & ex parte effectus, concedo maiorem disiunctiue, quia effectus perfectior requirit causam perfectiorẽ. Sed si accipiatur in maiori vtrobique vniuersalius secundum perfectionem: est fallacia equiuocationis, vel minor est falsa, quia minor non est vera nisi de vniuersalitate secundum prædicationem, & tunc maior quæ assumitur quod Deus est vniuersalissima causa prædicatione est falsa.

Præterea quod adducitur de libro de causis concludit oppositum, quia dicitur ibi sic, nec angelus nec anima dant esse nisi inquantum operantur operatione diuina. Secunda etiam ratio non concludit, quia habet minorem falsam vt probatum est supra, nec probationes valent, prima non, cum dicitur quòd non contingit accipere vel intelligere maiorem distantiam, dico quòd falsum est positiue, verum autem est permissiue, hoc est tantum dictu, aliqua distantia ponit maiorem oppositionẽ quam illa, & vna maior contradictio quam alia, sed illa permittit quantumcunque maximam, quia in maxima saluatur, quia plus perfectionis ponit asinus intensiue quam animal, animal autem plus permittit sicut patet in homine. Ad secundam probationem cum dicitur quod inter contradictoria est distantia infinita, potest sic intelligi idest in determinata, quia sicut nulla est ita parua distantia quę non sufficiat ad contradictionem, ita nulla est ita magna quin ad illam contradictionem se extenderet.

2.q. artic. 1.

Ad aliam probationem dico quòd licet quæcunque contradictoria sint incompossibilia, non tamen ęque distantia, quia plus distat Deus à non Deo quam album à non albo. Tertia ratio principalis similiter non concludit quia aut intelligitur in maiori quòd agẽs pręsupponat effectum primi agentis, & passum in quod agat, & tunc petitur principium, aut intelligitur absolute suppositio effectus, & tunc concedo quia supponat seipsum quia est effectus primi agentis.

Ratio Varronis, & Petri de Taranto, non concludit.

Quarta ratio non concludit quia illa potentionalitas non sufficit ad inferendum quòd actio eius sit cum motu & mutatione.

Quantum ad tertium articulum arguo contra Auicẽnam

tiam, secundo dico ad quæstionem. Contra Auicennam arguitur sic à Scoto. nullus actus accidentalis requiritur necessario in creando substantiam tanquam prior necessario termino creationis, sed intellectio angeli est sibi accidentalis, & necessario præcedit creationem substantiæ vel entitatis si crearetur, ergo angelus non potest creare, probatio maioris, quia iste actus necessario prior termino creationis aut requiritur tanquã actus productionis termini, aut tanquam formale principium productiuum termini, non primo modo quia terminus productionis alicuius & actus formale productus sunt in eodem, quod non contingit in proposito, quia intellectio est actus immanens, non etiam secundo modo, quia actus accidentalis non potest esse formale principium causandi substantiam. Semper enim productiuum principium debet esse vel æquè perfectum vel perfectius producto, sed ad accidens nec est perfectius, nec æque perfectum substantia, nam ex septimo Metaphisicæ habetur quòd substantia est prior accidente tempore, cognitione & diffinitione. Respondetur quòd accidens in virtute substantiæ potest esse principium producendi substantiam tanquã instrumentum substantiæ.

Scotus arguit contra Auicennam.

Intellectio est actus immanens.

7. met. contex. 4.

Contra omne instrumentum virtute agentis principalis vel attingit effectum principalem vel disponit ad ipsum, sed neutrum potest dari in proposito. ergo probatio minoris, non enim potest accidens attingere effectum principalis agentis, & creantis substantiam. Quia si principale agens esset vniuocum, non necessario requireretur tale medium medians inter formam talem & effectum. Sed agens equiuocum est perfectius vniuoco, ergo nõ necessario requirit tale medium tanquã instrumentum primum. Nec valet dicere quòd disponat quia nihil præsupponitur creationi quod disponatur. Probatio primæ partis minoris, non repugnat intellectui angelico habere aliam, & aliam intellectionem realẽ, sed repugnat eius essentiæ esse aliam, & aliã realiter. Maior probatur, quia intellectus angelicus potest distincte intelligere quod cunque intelligibile, sed non est vnũ intelligibile respectu omniũ quia eius intellectio esset in-

Agẽs equiuocũ est perfectius vniuoco.

Vide Scotum in 30. dist. 2.

Vide Scotum in 4. sent. dist. 1. q. 1.

finita, quia haberet vnam intellectionem respectu omnium infinitorum. Item confirmatur per alias rationes quas facit Scotus. Tũ quia intelligentia esset formaliter seipsa beata, tum quia intellectio eius nõ dependeret ab aliquo obiecto nisi a quo dependeret suum esse & ita nihil inferius se posset intelligere. Secunda pars principalis minoris conceditur & est Auicennæ. Dico ergo ad quæstionem præmittendo istam distinctionem quòd agere principaliter potest intelligi dupliciter. Vno modo excludendo omnem causam superiorem agentem vt sic, agere principaliter sit agere independenter a causa superiore agente. Secundo modo quãdo agit per propriã formam intrinsecam licet alicui causæ superiori subordinetur. Consimiliter est distinguendũ de agente instrumentali, quia vno modo agens instrumẽtale est distinctũ contra agens primo modo dictum, & sic omnis causa secunda potest dici instrumẽtalis, secundo modo est causa instrumentalis distincta contra agens principale secundo modo dictum quæ non habet ex propria motione actionem vt securis & huiusmodi.

9. Met. ca. 4.

Agere principaliter potest intelligi dupliciter.

Ad propositũ, certũ est quòd nulla creatura potest principaliter agere sumendo agere principale primo modo.

Dubium.

Sed dubium est si sumpto agente principali secundo modo possit creare. Et est triplex modus dicendi. Vnus modus quòd cõclusio negatiua tenetur vera fide & propter dicta sanctorũ, nec probari potest ratione: quia perfectior est forma quã materia, cum ergo in virtute actiua agentis primi sit forma & possit eã producere, non videtur ratio quare non possit producere materiam.

Varro. li. 2. dist. 1. q. 6. 7. met. cont. 7.

Landulphus in 4. dist. 1. q. 1. & in quolib. q. 1.

Alius modus doctoris est ad oppositum pro quo à diuersis quatuor adducuntur rationes primæ factæ contra Auicennam. Tertius modus dicendi est quem teneo, qui declaratur per tres conclusiones ex quibus integratur solutio quæstionis. Prima conclusio quòd nulla natura media intellectiua creata potest creare substantiam. Ista patet per rationem factam contra Auicen.

Opinio Scoti in 4. sent. dist. 1. q. 1.

In principio artic. istius.

Secunda conclusio est quod nulla forma materialis potest creari creatura, quæ probatur sic, forma quæ creatur prius natura est à causa efficiẽte quã informet suam materiam, ergo, sed forma materialis non potest esse forma absoluta creata prius naturaliter quã formet suam

materiam, ergo, probatio maioris. Si enim non est prius natura à causa efficiente quam informet materiam, ergo non accipit esse nisi actione qua substantia informatur ab ea, sed illa informatio est mutatio proprie dicta, & ita non est creatio. Probatio minoris, quia tunc posset eam conseruare sine materia. Tertia conclusio, nulla forma materialis potest esse principium creandi aliquid, probo quia sic talis forma in essendo præsupponit materiam in qua sit: ita in agendo præsupponit materiam per quam agat. Alioquin terminus actionis esset abstractior a materia quam ipsa forma, quod est inconueniens, quia abstractio à materia arguit perfectionem, sed formalis terminus actionis non potest esse perfectior formali principio agendi. *Abstractio à materia arguit imperfectionem.*

Quantum ad quartum articulum. Ad primum argumentum pro opinione Auicennæ dico quòd ab vno simpliciter in re & in ratione cognitiua nō est nisi vnū, Deus autē quamuis sit vnus omnino in re habet tamē in se distinctas rationes ideales omnium. Ad secundam rationē dico quòd propositio philosof. vera est in illis vbi nō repugnat natura communicari à simili in specie; sed non quodcunque perfectum in specie potest communicare naturam, quia ipsa non est communicabilis ab aliquo simili in specie & hoc est propter refectionem naturæ in se quæ nō potest produci nisi à Deo immediate. Ad tertiū nego similitudinem; quia domus extra est forma accidentalis, intelligentia autem extra est substantia & non accidens. Ad quartum cum dicitur. In his quæ sunt eiusdem speciei vnum est productiuum alterius, conceditur aliquo præsupposito, sed tunc non est simile de angelis & aliis sicut patet per rationem contra Auicennam. Ad rationes autem opinionis quæ tenet quòd creatura potest aliam creaturam creare. Ad primum de infinitate dico quòd quamuis non sit infinitas ex parte distantiæ, est tamen infinitas ex parte modi producendi. Ad secundum respondet Varro quòd infinitas est duplex scilicet intensiua & extensiua, Deus autē vt habet ideam hominis, licet non sit infinitas extensiua, est tamen infinitas intensiua. *Vide Auerroem 7. met. comm. 23.* *Ad rationes Henrici, vbi supra.* *Infinitas duplex.*

Ad primum principale dicó quòd illa causa quam

assignat Augustinus non est præcisa sed aliqualis. Ad secundum dico quòd licet creatura non adęquat potentiam Dei in esse, adæquat tamen eam in modo producēdi, quia talis modus producendi non competit alicui virtuti finitæ.

Ad tertium potest negari maior, quia facilius est destruere quam construere, alio modo potest negari minor. Ad primam probationē cum dicitur. Agens creatum potest totaliter destruere formam naturalem, dico quòd ista destructio non est annihilatio, quia nō excludit omnem causalitatem intrinsecā vt declarabitur infra de rationibus seminalibus. Secunda etiam probatio non valet, quia quando homo peccat mortaliter nō annihilat ipse gratiam, sed est causa demeritoria propter quod demeritum Deus non conseruat gratiam, & sic annihilatur Ad vltimum teneo hoc secundum Varronē pro regula, quòd nullum instrumentum alicuius agētis potest esse instrumentum ad eliciendum actum qui repugnet naturæ talis instrumenti. Exemplum de calido quod non potest esse instrumētum in frigefactione. Et quia creare est talis actio quæ repugnat ipsi creaturæ, ideo non potest esse instrumentum in creatione.

Solius Dei est annihilare. Vide Sco. in 4. dist. 1. q. 1.

Quomodo homo peccando non annihilet ipsam gratiā.

Author tenet opinionē Varronis.

Exemplum.

An angelus & anima differant specie?

D. Bona. 2. sent. dist. 1. q. 1. Art. 3.
Scotus 2. sent. dist. 1. q. 6.
D. Thomas prima parte q. 58. Art. 3.
Franciscus de Mayronis 2. sent. dist. 3. q. 1.

QVÆSTIO VI.

VLTIMO quæritur in ista distinctione. An angelus & anima differant specie? Videtur quòd nō quia formæ distinguūtur per actus, actus per obiecta, sed angelus & anima possunt habere eosdem actus per comparationē ad eadem obiecta, ergo. Præterea Augustinus. Angelus & anima sunt natura pares, sed naturæ paritas non est in differentibus specie, ergo.

2. de anima contex. 33. lib. 3. de lib. arbitrio.

Prærerea si differunt specie hoc est propter inclinationem naturalem quam habet anima ad corpus & angelus non habet, sed talis inclinatio non facit differentiam specificam in eis, ergo. probatio minoris, quia humanitas in Christo nō habuit inclinationē ad suppositū humanū, humanitas autem in Petro habuit inclinationē ad suppositum humanū, & tamen hæc & illa sunt eiusdē speciei ergo. Præterea ratio speciei attenditur penes illud quod est nobilius in vtroque, sed imago est quid nobilius in anima & angelo, & imago in vtroque est eiusdem speciei, ergo & ipsa sunt eiusdem speciei. Cōtra, quanto forma creata est nobilior, tanto distinguitur in plures gradus specificos, sed intellectus est forma nobilissima, ergo distinguitur in plures gradus specificos, sed hoc non potest esse nisi anima & angelus differrent specie, ergo &c.

D. Bona. l. 2. dist. 1. in 2. parte art. 3. q. 1.

Respondeo, primo est videndum qualiter & vnde sumitur vnitas specifica. Sed quia hoc requirit prolixiorem tractatum ideo reseruo vsque ad tertiam distinctionem in materia de indiuiduatione quare ibi. Facio ergo hic tres articulos. Primo probo, quòd angelus & anima differunt specie. Secundo repetam diuersas opiniones quantum ad istam specificam distinctionem. Tertio videbo si natura angelorum est simpliciter nobilior quam anima humana.

Vnde sumatur vnitas specifica.

q. 1. dist. 8. art. 1.

Primum articulum probo sic. Quandocunque formę sic se habent quòd aliquid per se cōpetit vni & illud idē repugnat alteri illa differunt specie, sed anima & angelus sunt huiusmodi, ergo. Probatio minoris quia animæ per se competit informare corpus. Angelo autem per se hoc repugnat sicut patet per omnes, & infra probabitur.

D. Bona. libro 2. dist. 1. art. 3. q. 1. 2. Phys. cont. 13.

Quantum ad secundum articulum dicit vnus doctor, quòd prima ratio distinctionis huius specifice est vnibilitas animæ ad materiam, quæ competit animæ & non angelo.

Sed contra 2. Physicorum forma est finis materiæ, ergo distinctio materiæ est propter distinctionem formæ & non è contrario. Prętetea commentator, membra cerui non differunt à membris leonis, nisi quia anima differt ab anima.

1. de anima cont. 53. 2. met. cap. vltimo.

Præterea contra hoc directe est Auicenna, vbi dicit quòd materia non potest esse causa essendi & distinguendi formam, & probat hoc tripliciter, quia materia est secundum se virtus receptiua & non actiua, ergo non est causa distinctiua.

Secundo quia inconueniens est quòd illud quod secundum se est in potentia sicut materia sit causa distinctiua eius quod est in actu.

D. Tho. 1. parte Summæ q. 58. artic. 3.

Tertio quia in materia secundum se nulla est diuersitas seu distinctio. Ideo est alia opinio Thomæ quòd ratio huius distinctionis est maior, & minor gradus in anima & angelo, puta quòd angelus intelligit sine discursu, anima vero cum discursu. Et probatur per simile quia sensitiua in homine & in brutis distinguuntur secundum diuersos gradus sentiendi.

Vide Alexandrũ Alẽsem 1. secundæ de substãtia Angeli. q. 5. & Hẽricum 12. quolib. q. 8.

Sed contra anima non discurrit circa principia & anima discurrit circa conclusiones, ergo si cognoscere cũ discursu & sine discursu arguit differentiam vel distinctionem specificam. ergo erunt ibi duæ animæ intelligentes alterius speciei, vna quæ intelligit principia, & alia quæ intelligit conclusiones, ergo erunt ibi duæ animæ. Præterea anima beata in obiecto beatifico non discurrit circa illud, discurrit autem circa obiectum cognitum naturaliter, ergo sicut prius.

Rationes D. Thomæ, & D. Bon. sunt rationes à posteriori, nõ a priori.

Præterea quid intelligit per hoc quòd dicit angelum intelligere sine discursu, aut quia non habet potentiam qua cognitis principiis possit intelligere conclusiones, & hoc non quia tunc esset imperfectior intellectu nostro. Aut intelligit quod ideo nõ potest discurrere, quia omnes cõclusiones sunt sibi actualiter notæ à principio. Et hoc non quia non omnia à principio actualiter & distincte cognouit: Aut intelligit quòd nõ potest ideo discurrere, quia omnia sunt sibi habitualiter nota à principio, & hoc non ponit differentiam essentialẽ intellectus angeli à nobis, quia si in anima mea Deus impressisset notitiam habitualem omnium, non propter hoc distingueretur specifice ab anima alterius.

Opinio Scoti est quod ratio distinct. est.

Et confirmatur de anima Christi, quæ nouerat omnia habitualiter & tamen illa non fuit natura angelica.

Dico ergo aliter secundum opinionem Scoti, quòd

anima & angelus differunt ſpecie non propter aliquem actum ſecundum, ſed propter actum primum inquatum angelus eſt talis natura & anima talis natura, non tamen diſtinguitur ſicut ſpecies & ſpecies, ſed ſicut ſpecies & pars ſpeciei quia anima eſt pars ſpeciei.

ipſam & eſſentia Angeli, & anima ignota.

Anima eſt pars ſpeciei humanæ.

Eſt autem notãdum ſecundum viam Scoti quòd quãuis anima & angelus differunt ſpecie, non tamen propter hoc oportet intellectus ipſorum differre ſpecie, poſſunt enim continentia differre ſpecie & contenta non, ſicut patet de aquila & boue quæ differunt ſpecie, & tamẽ vis viſiua in eis forte non differunt. Et eſt aliud exemplum clarius homo & lapis differunt ſpecie, & tamen vnitas in eis non differt ſpecie.

Exemplum clarius.

Quantum ad tertium articulum ſciendum quòd angelum eſſe nobiliorem anima rationali poteſt intelligi dupliciter. Primo quòd angelus ſit nobilior toto coniũcto ex anima & corpore, & hic non oportet declarare, quia de illo puncto forte dicam.

Angelus eſt nobilior anima rationali quo ad dona naturalia eſt minor, quoad dona gratuita.

Alio modo poteſt intelligi, quòd angelus ſit nobilior anima intellectiua vt anima eſt pars eſſentialis hominis, & tunc dico quòd ſic per Auguſtinum. Item per Dionyſium de diuinis nominibus. Item per Gregorium.

Vide 10. diſtinc huius Authoris in hoc 2.

Lib. 11. de ciui. diſtin. cap. 16. 27. moralium ſuper illud Iob numerus dicrũ.

Item probatur ratione ſic. Quanto aliquid eſt actualius tanto eſt perfectius, ſed angelus eſt actualior quam anima, ergo. Probatio minoris, quia angelus non eſt vnibile corpori in ratione formæ, vt probatur. Anima autem eſt vnibilis corpori in ratione formæ, & omne tale eſt magis potentionale quam primum.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis quia potentiæ poſſunt differre & tamen non eſſentiæ. Sed tamen melius dicitur ſic quòd eſſentiæ poſſunt differre ſpecie ex parte fundamenti non tamen ex parte obiecti. Et cum dicitur per philoſ. quòd potentiæ diſtinguuntur, per actus conceditur aliqualiter oſtenſiue non tamen neceſſario effectiue.

Vide in primo ſent. q. 1 diſtinc. 8.

2. de anima contex. 33.

Ad ſecundum & ad omnes auctoritates conſimiles dicitur quòd angelus & anima ſunt natura pares & ratione obiecti beatifici: quia natura intellectualis ſicut anima & angelus non poteſt quietari niſi in obiecto infinito.

Quære D. Lana. inc, & Varronem diſtinc. 6. huius q. 1.

Ad tertium dico quòd inclinatio ad corpus non est ratio distinctionis specificę in eis, sed distinguuntur specie per proprias essentias.

Ad vltimum patet ex fine tertij articuli, & aliqualiter ex solutione facta ad primum argumentũ de quæstione.

DISTINCTIO II.

An Angeli quantum ad esse, & quantum ad operationem, mensurentur æuo, vel tempore?

D. Bona. 2. senten. distin. 2. q. 3.
Scotus secundo sententiarum distinctio. 3. quæst. 4.
D. Thomas prima parte quæstione 10. Articul. 6.
Franciscus de May. 2. sent dist. 2 q. 4.

QVAESTIO I.

DE angelica quidem natura. Circa istam distinctionem secundam, oportet quærere de tribus. Primo de mensuris Angelorum. Secundo de locatione Angelorum. Tertio de motu ipsorum.

Quantum ad primum quæro. An Angeli quantum ad esse, & quantum ad operationem mensurentur ęuo, vel tempore? Videtur, quod tempore, quia ratio prioris, & posterioris cum successione integrant rationem temporis, sed in Angelo est ratio prioris, & posterioris cũ successione, & eius duratione, ergo minor probatur per rationes fundamentales Bonauenturæ. *4. Phys. contex. 101.*

Primo sic. Augustinus dicit. Sicut aer respectu Solis nõ est factus lucidus, sed fit ita creatura respectu Dei, sed omne tale est in continua successione & fieri, ergo. *Super Gen. ad literam.*

Secundo sic, aut in actuali existentia agentia Angeli est successio, & habetur propositum aut non, & tunc essentia eius est simplex sicut esse Dei, & sic non differt in eo fuisse, & fore, ergo sicut Deus non potest facere Angelum non fuisse, ita nec fore, quod est inconueniens.

Tertio sic, Angelus durabit in infinitum, ergo si tunc habet totam durationem sine successione habebit nunc formaliter durationem infinitam, & sic est infinitus.

Confirmatur, quia illud nunc, quod potest coexistere infinito est infinitum, sed facta Hypothesi Angelus est huiusmodi, ergo.

Quarto sic, contradictio non potest verificari de eodem absque successione instantium mensurantium sed de Angelo verificantur contradictoria, ergo probatio minoris. Angelus potuit creari non peccator, postea peccauit, peccare autem, & non peccare sunt contradictoria. Eodem modo potest creari, deinde annihilari, quæ etiam contradicunt.

In contrarium est Auctor li. de causis, qui dicit, quòd inter rē cuius actus, & substantia est in momento æternitatis, & inter rē cuius substantia, & actio sunt in momento tēporis est res media cuius est substantia in momento æternitatis, & actio in momento temporis. *Opinio Authoris de causis.*

Respondeo hic quatuor sunt videnda. Primo quid sit tempus. Secundo quid sit æuum. Tertio si esse Angeli mensuratur tempore, vel æuo. Quarto qua mensura mensurantur Angelorum operationes.

Quantum ad primum salua meliori sententia, quæ nō cōsonat dictis doctoris nostri, pono duas conclusiones. Prima, quòd tempus quantum ad suum esse materiale nō est nisi motus primi mobilis.

Secunda conclusio, quòd tempus quantum ad suum formale, vt mensuratur ab anima addit super motū prædictum rationem prioris, & posterioris.

Primam conclusionem probat Aureolus sic. Sicut se habet dimensio ad omne quantum permansiuum ita tempus ad omne quantum successiuum, sed dimensio materialiter non est nisi quantum permansiuum, ergo tempus materialiter est quantum successiuum, sed illud est motus primi mobilis, ergo. Confirmatur per Auicennam, vbi dicit, quòd tempus est aliud quam quantitas. Item per Augustinum lib. 11. confessionum, vbi dicit expresse, quòd tempus est motus. *Probatio cōclusionis primæ ab Aureolo Cardinali Illustrissimo.* *3. Phy. cap. vltimo.* *Cap. 4.*

Secunda conclusio probatur primo per diffinitionem temporis, vbi dicitur, quòd tempus est numerus motus *4. Physic. contex. 101.*

ſecundum prius,& poſterius. Et in 4. Phyſicorum, quæ-rit Philoſophus, vtrum ſi non eſſet anima eſſet tempus. Et reſpondet, quod non quantum ad ſuum eſſe formalē, & probat per hoc, quod numerus non eſt ſine numerāte, numerans autem eſt anima. Tempus autem eſt formaliter numeratum ab anima, ergo.

4. Phyſ. in fine.

Sed hic ſunt duo dubia. Obiicit enim vnus Doctor Landulfus per argumētum Philoſophi ſic, quorum differentiæ determinatiuæ ſunt diuerſæ, & ipſa ſunt diuerſa, ſed tempus,& motus vt materialiter ſumuntur determinantur diuerſis differentiis, ergo, probatio minoris, nam motus determinatur velocitate,& tarditate, tempus autem non.

Opinio Landulphi.
4. Phyſ. contex. 109.

Secundo ſic, quæ poſſunt ab inuicem ſeparari differunt realiter, ſed tempus & motus primi mobilis ſunt huiuſmodi, ergo probatio minoris, quia tempore Ioſue ceſſauit motus primi mobilis, & tamen erat tempus.

Contra ſecundam concluſionem, nihil eſt per ſe in diuerſis ſpeciebus diſtinctis, ſed tempus eſt ſpecies quātitatis continuæ, ergo non diſcretę, ſed quod eſt formaliter numerus eſt quantitas diſcreta, ergo tempus nō eſt formaliter numerus.

Ioſue. c. 10.
Cap. de quantitate.

Ad primum dico, quòd quamuis motus inferiores determinentur velocitate & tarditate, motus autem primi mobilis non. Sicut enim iſte motus abſtrahit à naturali,& violento ſecundum Auicennam, ſic pono, quòd abſtrahit, a veloci,& tardo. Et Philoſophus circa finem libri cæ. & mun. non eſt inquit, velox, vel tardus, &c. ergo.

Ad ſecundum dico, quòd ſicut tempore Ioſue ceſſauit motus, vt eſt materialiter ſucceſſio, ita ceſſauit materialiter tempus. Remanſit autem formale temporis inquantum anima poterat menſurare motus inferiores.

Motus primi mobili non eſt velox, vel tardus.

Ad tertium dico, quod nec materialiter, nec formaliter eſt in diuerſis ſpeciebus, ſed illo,& iſto modo poteſt. Tempus autem materialiter eſt de genere quantitatis continuæ, ſed formaliter eſt de genere quantitatis diſcretæ. Quantum ad ſecundum articulū pono duas concluſiones ſecundum quod de æuo contingit loqui dupliciter. Vno modo ſecundum id quod ponit æuum

Tempus materialiter eſt de genere quātitatis continuæ.

ex natura rei, secundo modo secundum quod connotat inquantum intellectus noster comparat ipsum ad tempus. Est autem prima conclusio, quod loquendo de æuo primo modo non addit aliquam rem absolutam super æuiternum sed est idem realiter, quod ipsum.

De æuo cötingit loqui duobus modis.

Secunda conclusio est, quod loquendo de æuo, secūdo modo sic habet rationem mensuræ, & addit ad æuiternum rationé prioris, & posterioris. Et illo forte modo in æuo est successio, vt scilicet connotat habitudiné ad tempus. Primam conclusioné probo, quia si duratio æuiterni esset aliquid superadditum illi esse, pari ratione cum esse duraret per aliam durationem sibi additam, & sic esset processus in infinitum.

Ad aliam rationem dicit Richard. quòd pari ratione posset dici, quod tempus non differret secundum aliquá rationem absolutam a motu. Sed illa solutio non valet vt patet ex prima conclusione præcedentis articuli.

Vide Rich. in 2. sent. distinc. 3 q. 1. art. 1.

Secundo ad principale arguo sic. Sicut se habet quando ad illud cuius est quando sic se habet æuum ad æuiternum, sed quādo nihil reale positiuum addit supra id cuius est quando, ergo probatio maioris. Sicut quando est effectus temporis sic similiter æuum est effectus ęternitatis derelictum ex adiacētia æternitatis, in æuiterno, minor patet per Boe. & Simpliciū super prædicamenta.

Lib. 1. de tri. c. 9.

In prædicamento quantitatis.

Secundam conclusionem probat Aureolus. Quod secundum se formaliter, & intrinsece non est duratio, sed solum extrinsece illud mensuratur secundum connotationem extrinsecam quo intellectus comparat ipsum ad tempus, sed æuum est huiusmodi, ergo. Minor probatur sic. Quæ durāt duratione intrinseca vnum potest durare plus quam aliud, sed vnus Angelus non potest plus ex se durare, quam alius, ergo non durant duratione intrinseca, sed duratio Angeli est æuum, ergo.

Probatio secunda conclusionis ab Aureolo Cardinali Illustrissimo.

Consequenter ad istas conclusiones pono duas propositiones. Prima, quod sumendo æuum illo secundo modo non est vnum æuum, sed sunt tot æua quot sunt æuiterna, sed sumendo æuum, primo modo sic est tantum vnum æuum æuiternorum sicut est vnum tempus omnium temporalium.

Quomodo sūt tot æua quot sint æuiterna.

Quomodo æuum sit æuiternum. Secunda propositio est, quod æuum sumptum ex natura rei secundum illud quod est non est in aliquo subiectiue, sed est ipsum æuiternum perfectissimum puta perfectissimus Angelus, & forte lucifer, vel alius si est alius perfectior eo in naturalibus, & si Deus hunc annihilaret immediate sequens eum, in perfectione esset mensura aliorum Angelorum.

Quantum ad tertium articulum omnes conueniunt, quòd esse Angeli mensuratur æuo.

Quid sit mensurare. Ad cuius euidentiam sciendum, quod mensurare est quantitatem ignotam certificare per quantitatem magis notam. *Certificatio quomodo possit fieri.* Certificatio autem potest fieri, vel per quantitatem existentem in imaginatione, sicut cum aliquis artifex peritus mensurat aliquam quantitatē per illud quod est in imaginatione, vel certificatio fit per quantitatem existentem in re. Et hoc tripliciter, quia vel per excessum, vel per accessum, vel per applicationem, sicut cum vlna applicatur panno.

Ad propositum applicando dico, quòd in actuali existentia Angeli nō oportet quærere aliquā mensuram intrinsecam aliam à natura ipsius rei mensuratæ. Et si debet aliqua mensura poni intrinseca, non poneretur nisi tertio modo, quia ibi non est excedēs neque excessum, & etiam poneretur pluralitas sine necessitate, non solū autem non est necesse ponere aliquid absolutum pro mensura existentię Angelorum, sed nec etiam relationē aliquam, quia non est hic necesse ponere aliam relationem, quam istam, quæ est ad causam efficientem, sed ista non est aliud à fundamento. *Vide ex 3. ar. q. 4. dist. 1.*

Henricus quolib. 12. q. 8. Quantum ad quartum articulum est opinio Henrici, quod operationes Angeli intrinsecæ sicut intelligere, & velle non mensurantur æuo, sed tempore discreto, quod probatur sic. Mensura proportionatur mensurato ita, quòd mensura permanentis est permanens, & fluentis est fluens. Sed operationes Angeli intra manentes sunt transeuntes absque connexione, quia non discurrit & absque successione, quia nulla istarum operationum est in continua acquisitione, & de perditione, ergo correspondebit eis mensura habens partes transeuntes ordinatas, & dissimiles, sed tale est tempus discretum, ergo.

Si verò quæratur quare iſtam quantitatem diſcretam non ponit Ariſtoteles inter ſpecies quantitatis. Reſpondetur, quod Ariſtoteles ponit intelligentias eſſe quoſdã Deos, & ideo non ponit aliquam menſuram cõuenientem tali operationi eorum ſimul totam. *12. Met. & alibi.*

Contra iſtam concluſionem arguitur primo ſic, quæ habent vnum vniformem modum manendi habent mẽſuram eiuſdem rationis licet vna diutius maneat, quam alia, ſed cognitio Angeli dum manet habet eundem modum manendi cum exiſtentia Angeli, licet non habeat tantam durationem, igitur habet menſuram eiuſdem rationis cum exiſtentia, ſed exiſtentia menſuratur æuo, & non tempore, ergo. Si dicatur, quod eius cognitio, non ſemper erit, exiſtentia autem ſemper erit, & ita non eſt ſimile de exiſtentia, & cognitione. Iſtud non valet, quia ſi Angelus foret annihilandus, non propter hoc non menſuratur æuo dum manet. *Quere D. Tho. & Varronem, & D. Bona. vbique*

Si autem dicatur, quod in eius poteſtate eſt habere, vel non habere iſtam cognitionem, non ſic autem eſt de eius exiſtentia, hoc non valet, quia ſicut aliquando non fore non variat menſuram exiſtentiæ Angeli dum manet, ita multo magis iſta cauſa per quam iſta potentialitas poteſt reduci ad actum.

Secundo ſic, omnes concedunt actum beatificum Angeli menſurari æuo, & patet per Auguſtinum, ſed actus beatificus neceſſario includit, vel præſupponit actũ naturalem, nullum autem æuiternum includit neceſſario, vel præſupponit aliquid poſterius æuiterno, quod ſcilicet menſuratur menſura poſteriori, ergo iſte actus naturalis, qui præſupponitur includitur in actu beatifico, & non menſuratur tempore. *De fide ad Petrum.*

Tertio ſic, iſta opinio ponit pluralitatem ſine neceſsitate. Concedo, ergo concluſionem iſtarum rationum, & teneo cum Bonauent. & Scoto, quod intellectiones Angeli, & operationes intra manentes menſurantur æuo, & non tempore. *Author ſe tenet cum D. Bona. & Scoto, diſt. præſenti.*

Ad primum principale poteſt dici ad maiorem, quod ratio prioris, & poſterioris cum ſucceſsione integrant rationem temporis ſi cum ſucceſsione concurrat innouatio, hic autem quamuis ſit ſucceſsio ſecundum viam

Bonauenturæ, non tamen est innouatio. Aliter potest dici negando successionem temporis.

Ad probationem cum dicitur sicut aer respectu Solis, &c. conceditur propter essentialem dependentiam sed non propter nouam successionem, vel creationem.

Ad secundum conceditur, quod esse creaturæ esset æquè simplex sicut esse Dei,& sic nõ differret in eo fuisse,& fore,nego tamen propter essentialem dependentiã dictam ex quo non oportet concedere succesſionem, tum quia connotat habitudinem aliquam ipsius esse ad tempus.

Ad tertium dico,quod ad hoc,quod coæxistentia alicuius quantitatis virtutis cum quanto molis debeat includi infinitas quantitatis virtutis oportet illud necessario coæxistere omnibus alterius quantitatis, & quod ex se habeat hoc. Et ideo non sequitur infinitas in quo,quia non habet hoc ex se, quod posſit coæxistere omnibus partibus temporis.

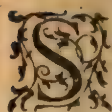
Ad quartum concedatur,quod vnum æuum succedat alteri æuo,& natura æuiterni succedit suo opposito,sed ex hoc non sequitur succesſio, in vna coæxistentia æuiterni,vel in vno æuo.

Aliter potest dici, quod quælibet talis actio, quæ respicit suum contradictorium habet proprium æuum, & ideo actus, quo primo peccauit lucifer est aliud æuum ab eius existentia. Ad argumentum in contrarium negetur auctoritas libri,de causis.

An Angelus sit in loco.

D. Bonauentura 2. senten distinc. 2 q. 1. Art. 2.
Scotus 2. sent dist. 2. q 5.
D. Thomas prima parte, quæstio. 52. Artic. 1.
Franciscus de Mayronis 2. sen. dist. 1. q. 6.
Ioannes Bacconitanus 2. sent. dist. 3. q. 2.

QVÆSTIO II.



SECVNDO quæritur. An Angelus sit in loco? Videtur, quod non per Boe. Communis animi conceptio est in corporalia, in loco non esse. Præterea Augustinus, videtur probare, quod Deus non est in loco per hoc medium, quia non est corpus. Sed præmissa ista est vera de Angelo sicut de Deo, ergo.

Lib. de hebdomadibus. 80. trium q.q. 20.

Preterea omnis locus habet situm, sed situs non competit nisi quanto. Angelus autem non est quantus, ergo probatio minoris, quia positio vno modo est differentia quantitatis, & isto modo non competit nisi quantitati. Alio modo est prædicamentum, & sic est passio fundata in quantitate, ergo nullo modo competit nisi quantitati.

Vt inquit Aris. in prædicamento quantitatis.

In contrarium est Magister in litera, & auctoritas Damasce. in pluribus locis.

Et dist. 37. primi sent. & Damascenus c. 13. & 16. & 20.

Respondeo, hic sunt quatuor articuli. Primo ponentur diuersæ opiniones falsæ, secundo dicetur secundum opinionem Scoti veram, tertio si Angeli plures possunt esse in eodem loco, quarto si vnus Angelus posit esse in pluribus locis simul.

Quantum ad primum est vna opinio, quæ dicit, quod Angelus non potest poni nec in loco diuisibili nec in loco indiuisibili, quia ipse est inlocabilis, nec est aliqua alia proportio loci, quam sit Romæ ad Pascha, vnde quemadmodum non potest dici, quod Roma distat à Pascha, quia nullam habent proportionem adinuicem, sic nec potest dici, quod Angelus distat ab aliquo propter improportionem eius ad locum, & sic Angelus nullo modo potest esse in loco. Et probatur hoc multipliciter, primo sic. Quia quod est in loco determinat sibi situm, & quod determinat sibi situm habet positionem, sed nihil habet situm, vel positionem nisi sit quantum, Angelus autem non est quantus, ergo.

Quorundam opinio.

Item plus conuenit proprietas corporalis cum loco, quam Angelus, qui est substantia spiritualis, sed vnitas est quædam proprietas corporalis consequens naturam corporalem, & tamen non est in loco corporali.

Item si debet Angelus poni in loco, vel est in loco diuisibili, vel indiuisibili, nõ potest dici, quod in loco indiuisibili, quia sic non moueret se nisi per indiuisibilia instantia, & tunc signaret infinita puncta in actu in spatio, quod est impossibile. Nec potest dici, quod sit in loco diuisibili, quia plus conuenit cum indiuisibili, quam cũ diuisibili, & non potest esse in loco indiuisibili, ergo.

6. Phy. cont. 89.

Sed contra istam opinionem est Damasce. vbi diffuse probat, quod Angelus est in loco. Arguitur etiam à quodam per rationes sic. Agere præsupponit esse, sed Angelus operatur in loco, ergo est in loco. Sed forte ratio nõ concludit de omni esse sicut patet de operatione beatifica, quæ non præsupponit esse beatum, quinimo est ecõuerso: quod quia operatur ideo est beatus.

Lib. 3. c. 13.

D. Thomas 1. parte summæ q. 52. art. 1. & 2.

Est ergo aliorum opinio, qui concedunt vniuersaliter, quod Angelus est in loco, sed difficultas, & controuersia est in videndo siue in modo per quem modum, & per quid Angelus sit in loco. Et dicit vnus Doctor antiquus, quod Angelus est in loco per operationem, probat per Damasc. Incorporea inquit natura vbi adest ibi operatur non corporaliter, sed spiritualiter.

Gothfredus quolib. 8. q. 13. hic modus dicendi videtur potius D. Tho. quam prior vide eũ quolib. 1. art. 5.

Sed contra est articulus cõdemnatus ab Episcopo Parisiensi, & excommunicatus, quod si dicatur, quod excommunicatio non transit nisi per diœcesim Parisien. ad minus habetur, quod sententia est suspecta, quia in vniuersitate solemni est cõdemnatus. Est ergo opinio Thomæ, qui dicit, quod Angelus est in loco per applicationẽ suæ virtutis ad locum.

Lib. 1. c. 13.

Contra istam opinionem, quia ipsa videtur idem dicere, licet sub alio vocabulo cum præcedente opinione. Quia applicatio, aut dicit actum primum, aut actum secundum, non primum vt patet. Si verò dicit actum secundum. Contra, quia vel est operatio transiens aut immanens, nõn immanens, quia ista abstrahit à loco sicut essentia Angeli. Si verò est operatio transiens redit prima opinio, quæ dicit Angelum esse in loco per operationem. Ideo contra istam est articulus condemnatus sicut contra præcedentem.

D. Thomas vbi supra.

Operatio duplex est, immanens, & transiens.

Præterea, illud quod est in Angelo ratio essendi in loco est in eo formaliter, alioqui non formaliter esset in loco.

loco. Sed operatio formaliter transiens in corpus, non est formaliter in Angelo, ergo.

Præterea, Angelus vt plurimum est in cælo empireo, & tamen nihil operatur, quia illud cælum non est mutabile, nec mobile.

Præterea illa operatio est commensuratiue in loco, ergo si per eam Angelus esset in loco, & non alio modo sequitur, quod Angelus esset ibi commensuratiue.

Est ergo aliorum opinio, quod Angelus est in loco, quia est natura limitata, & pars vniuersi. *D. Thom. 1. parte q. 52. ar. 2 & D. Bona. atque Varronem præsenti dist.*

Contra, locus est natura limitata, & pars vniuersi, ergo locus est in loco, & sic est in infinitum, quod est inconueniens.

Quantum ad secundum articulum dico, quod esse in loco, est dupliciter, scilicet circunscriptiue, & diffinitiue, primo modo competit entibus compositis quantis, secundo modo entibus creatis simplicibus. Et isto modo ponitur angelus in loco. Et per istam distinctionem etiam patet ad prima duo argumenta primæ opinionis. *esse in loco est duobus modis.*

Ad tertium autem patebit in quæstione sequenti. Vt autem melius intelligatur quomodo Angelus sit in loco, oportet primo videre quid est locus in corporalibus. Secundo applicatur ad propositum in spiritualibus. *Quid sit locus.*

Dico ergo, quod locus est superficies corporis continentis immobile primum. Primam conditionem probat Philosophus, vel locus est materia, vel forma, vel spatium inter extrema, vel superficies corporis continentis, sed non est materia, nec forma, nec spatium inter extrema, ergo est superficies corporis continentis. Prima pars minoris, scilicet quod locus non sit materia probatur, tum quia materia est indiuisa a re nec continet eam, quorum vtrunque competit loco: Secunda pars minoris, scilicet, quod locus non sit forma probatur, quia forma est terminus corporis cuius est forma, locus autem non est eius corporis cuius est locus, sed corporis continentis ipsum. Tertia pars minoris scilicet, quod locus non sit spatium siue dimensio inter extrema, probatur, quia tūc essent duo corpora in eodē loco. *4. Phys. cont. 41.* *Quomodo locus non sit forma.*

Viso quid sit locus quantum ad genus, quia est super-

Quæ sit differentia loci. ficies corporis continentis, oportet videre eius differẽtiam, ſcilicet immobilitatem. Eſt enim vt dicitur immobile primum, hanc immobilitatem aliqui volebant ſaluare per reſpectum ad polos, & centrum mundi: Sed breuiter dico cum Scoto, quod ſi ſubiectum non manet idem nullum accidens nec abſolutum nec reſpectiuum manet idem, & ſic cum corpus, ſiue continens, ſiue contentum poſſit moueri localiter omne accidens, ſiue abſolutum, ſiue reſpectiuum, vt eſt locus poterit moueri localiter.

Author se tenet cum Scoto.

Declaro autem aliter iſtam immobilitatem loci, & dico primo, quod locus habet immobilitatem oppoſitam motui locali. Secundo habet incorruptibilitatem ſecundum æquiualentiam ad motum localem.

Primum patet, quia ſi eſſet locus aliquo modo mobilis, quantumcunque per accidens accipiatur poſſet dici per accidens eſſe in loco, & ſic loci eſſet locus.

Secundum patet ſic, quia licet corrumpatur locus moto eius ſubiecto, in quo eſt locus ita, quod moto aere localiter non manet eadem ratio loci, quæ prius, tamen ratio loci ſucceſſiua, quæ eſt alia à ratione præcedenti ſecundum veritatem, eſt tamen eadem præcedenti per æquiualentiam, quantum ad motum localem.

Per quid Angelus est in loco.

Iſta ergo applicando ad propoſitum dico, quod Angelus eſt in loco.

Esse in loco sex respicit conditiones.

Sed diceres per quid Angelus eſt in loco. Dico, quod per exhibitionem ſuæ præſentiæ.

Sed diceres vlterius quomodo exhibet ſe præſentem loco? Reſpondeo, quod eſſe in loco reſpicit ſex conditiones ſcilicet naturaliter, & violenter, eſſe commenſuratiue, eſſe in hoc, vel in illo loco, eſſe determinatiue, in loco actualiter, ideſt in loco actuali, & eſſe in loco æquali.

Quantum ad duas primas conditiones dico, quod Angelus non eſt in loco aliquo naturaliter, quia tunc eſſet in aliquo loco violenter, & tunc etiam aliquod corpus haberet naturalem habitudinem ad ipſum conſeruandũ, per conſequens ad ipſum corrumpendum. Et confirmatur per Auicennam vbi vult, quod motus cæli non ſit naturalis, quia motus ab illa quiete eſſet violentus.

9. Met. 2.

De tertia conditione dico, quod Angelus non est in loco commensuratiue, quia non habet partem, & partem loci.

De quarto dico, quod Angelus necessario est in hoc, vel in illo loco, quia non est vbique.

De quinta conditione dico, quod quamuis in Angelo sit potentia passiua ad essendum in loco, non tamen necessario est in loco actuali, quia Deus posset creare vnum Angelum, extra totum vniuersum, & tunc non esset in loco actuali.

De sexto. Si Angelus posit esse in loco æquali cum ipse sit indiuisibilis, est maius dubium.

Videtur enim quibusdã, quod Angelus non posit esse in loco indiuisibili puta in pũcto, & probatur, quia locus est maior locato, sed punctus nõ est maior Angelo, ergo. *Vide Aegidium.*

Secundo, quia indiuisibile tangit indiuisibile secundum se totum, & tunc esset illapsus quod non conuenit creaturæ. Tertio, quia tunc Angelus non posset moueri nisi signaret infinita puncta in actu, quod est imposibile. Istam opinionem sequitur Ægidius, & facit talem rationem. Angelus est in loco per operationem, sed punctus non est susceptiuus operationis, ergo non potest esse in loco punctuali. Quamuis hoc Scotus se non determinat, puto tamen, quod Angelus non posit esse in loco punctuali, quia ita potest se exhibere præsentem loco indiuisibili sicut diuisibili. *Ratio Aegidii in 2. senten. In materia de Angelis.* *D. Bona. tenet partem affirmatiuam & Varro negatiuam.*

Ad primum argumentum alterius opinionis dico, quod bene arguit de locatione circunscriptiua, non autem diffinitiua sicut est in proposito, & præterea maior est falsa, quia locus est æqualis locato, non maior.

Ad secundum dico, quod ibi non esset illapsus, quia ad illapsum aliquid plus requiritur, vt forte infra dicetur. Ad tertium patebit in consequenti. *4. Phys. cont. 43.*

Quantum ad tertium articulum est opinio multorũ, quod non. Ad hoc est prima ratio D. Thomæ talis, duæ causæ totales non possunt simul inesse respectu eiusdem effectus, sed Angelus existẽs in loco est causa totalis respectu operationis in tali loco, propter quam dicitur ibi esse, ergo alius non potest esse cum eo per aliquam operationem ibi operatiuam. *D. Thom. 1. parte summa q. 52. art. 3.*

Aegidius vt supra. Secundo ad idem est ratio Ægidij talis, quando aliqua duo comparantur ad aliud secundum eundem modum essendi in, non possunt esse simul sicut patet de corporibus glorificatis, & de duabus albedinibus respectu eiusdem subiecti, sed Angeli habent similem modum essendi in, ergo.

D. Bona in 2. sen. dist. 2. q. 2. Tertia ratio est Bonauenturæ talis. Ordo vniuersi est ad hoc vt omnia habeant distincta loca, ergo ponere plures Angelos simul est destruere ordinē vniuersi, ergo.

Sed contra istam opinionem videtur Rich. esse, vbi arguit de illo obsesso à legione dæmonum in quo sex *4. De tri.* milia sexingenti sexaginta sex dæmones erant. Præterea anima, & Angelus possunt esse simul in eodem loco.

Præterea, si vnus Angelus veniret in meridie de cælo in terram, non oportet, quod Angelus qui mouet orbem *Ad 1. argum. D. Thomæ.* cedat ei. Ad argumenta, ergo alterius opinionis. Ad primum Thomæ dico, quod suppositum est falsum, scilicet, quod Angelus sit in loco per operationē, quod improbatum est in primo articulo. Et præterea dato, quod esset verum, possunt duo Angeli operare diuersis opera-*Responsio Varronis.* tionibus. Ad secundum dicit Varro, quod maior est vera in his, quæ habent esse in aliquo per inhærentiam non per inexistentiam per Commentatorem 3. de ani.

Aliter dicit Scotus negando maiorem, quia esse in nul-*Responsio Scoti.* lam dicit essentialem habitudinem ad illud in quo est. Esse autem ab dicit dependentiam ab illo à quo est, & tamen plura possunt esse ab, & ergo nec esse in.

Ad tertiam dicit Varro, quod ordo vniuersi attenditur secundum situm partium principalium vt corporum cælestium, & elementorum, non secūdum partes singulas.

Lib. 1. c. 33. & 26. Quantum ad quartum dico, quod Angelus de facto non est in diuersis locis simul, quia secundum Damasc. quando Angeli sunt in cælo non sunt in terra. De possibilitate autem eorum naturali videtur probabile, quod *Dubium est.* vnus Angelus non possit esse in duobus locis simul quorum vterque sit sibi adæquatus.

Sed dubium est si hoc posset fieri per potentiam diui-*Vt videbitur in 4. distinct. 10. de corpo-* nam, quod vnus Angelus sit simul in duobus locis adæquatis sibi. Et prætermissis hic omnibus opinionibus, quia diffusius dicetur de hoc in quarto libro de materia

Eucharistiæ Sacramenti, quando quæritur, vtrum idem corpus localiter possit esse in pluribus locis adæquatis per potentiam diuinam quia hoc nullam contradictionem implicat, & adducitur vna probatio de corporibus, sicut idem corpus potest esse localiter in pluribus locis simul, ergo & Angelus, consequentia patet, probatio antecedentis, non minus inconueniens est esse duo corpora simul, quam vnum corpus esse in pluribus locis simul, sed possibile est duo corpora per potentiam diuinã esse simul sicut patuit in resurrectione, & quando Christus intrauit ad discipulos ianuis clausis, & in eius Natiuitate quando natus est de Matie Virgine permanente. *re existente in pluribus locis.*

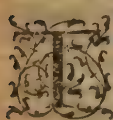
Præterea, ad multiplicationem posterioris non sequitur necessario multiplicatio prioris, sed locus est posterior locato, ergo ad multiplicationem loci non sequitur multiplicatio locati. *Ad multiplicationem posterioris, non sequitur multiplicatio prioris.*

Ad principalia argumenta, & ad omnes auctoritates, quæ negant Angelum esse in loco, dico, quod verum dicunt de locatione circunscriptiua, quia circunscriptio includit commensurationem loci ad locatum, quæ repugnat Angelo. Eodem modo ad tertium dicitur, quod maior est vera, de locatione circumscriptiua.

An Angelus possit moueri motu locali?

Scotus secundo sent. distin. 2. q. 3.
D. Thomas. 1. par. q. 53. art. 1.
Ioannes Bacconitanus 2. sent. dist. 3. q. 2.

QVAESTIO III.



ERTIO quæritur. An Angelus possit moueri motu locali? Videtur quod non, quia motus est actus entis imperfecti, sed Angelus non est imperfectus, ergo. Præterea, quantum non recipitur in non quanto, sed motus est quantus, Angelus autem non, ergo.

Contra Angelus custodit homines. Magna dignitas animarum &c. sed homo mouetur, ergo & Angelus, quia alias non posset eum custodire. *Hieronymus super Mattheum.*

Respondeo, hic sunt quinque articuli. Primo quid sit motus, secundo quomodo se habeat motus ad formam acquisitam, tertio ad propositum principale, scilicet si Angeli mouentur, quarto quo motu mouentur, quinto sunt remouendæ difficultates Philosophorum, quibus probatur, quod nullum indiuisibile possit moueri.

6. Phys. cont. 7. & 32.

Quantum ad primum dico cum Philosopho, quod motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia, vbi tria sunt declaranda.

Primo, quod motus sit actus, quod probatur sic. Illud quo aliquid reducitur de potentia ad actum est actus, sed quo aliquid reducitur de potētia ad actū est motus, ergo.

3. Phys. cont. 6.

Secundo est declarandum, quod motus sit actus entis in potentia, & probatur idem a Philosopho sic. Omnis actus entis, est actus in quo semper inuenitur, sed motus semper inuenitur in ente existente in potentia, ergo.

Declaratio verborum Arist. motus est actus &c.

Tertio est declarandum quare additur inquantum in potentia, & ostendit hoc Philosophus ibidem sic. Es est in potentia ad statuam, & es inquantum es est in actu, vt autem respicit statuam est in potentia, motus autem est in ere inquantum est in potentia ad statuam.

Sed occurrit dubium, quia accidens reale, & in actu habet subiectum in actu, sed motus est accidens reale, ergo non est actus entis in potentia vt sic. Respondeo, quod subiectum motus potest dupliciter cōsiderari, vno modo vt subiicitur motui, alio modo vt respicit terminum acquisitū per motum, primo modo est ens in actu, secundo modo est ens in potentia.

Dubium.

Responsio quod subiectum motus duobus modis consideratur.

Quantum ad secūdum articulum est vna opinio quæ tenet, quod motus non differat à forma, & probat per Commentatorem, vbi dicit, quod opinio, quæ tenet, quod motus sit idem cum termino, quæ est forma fluēs est verior. Item dicit Commentator, quod motus nihil aliud est, quam acquisitio partis post partem.

3. Phys. commen. 16.

Item sic se habet successio ad formam sicut simultas, ad formam simultatis, sed forma simultatis non est aliud quam ipsa simultas, ergo successio motus est ipsa forma acquisita.

5. Phys. cont. com. 48.

Item quando aliqua duo differunt aliter realitate absoluta Deus potest facere vnum sine alio, ergo si motus

differt realiter à forma tunc Deus posset facere motum sine forma, quod est inconueniens.

Item si motus differt realiter à forma tunc motus potest esse completus antequam acquireretur forma.

Istam opinionem non teneo. Primo quia quando aliqua sic se habent, quod vnum potest manere altero nõ manente, non sunt idem vt probatum est supra, quæst. de relatione, sed forma introducta manet, motus non manet per Philosophum, vbi dicit habitibus præsentibus in materia cessat omnis motus, ergo.

Author non adhæret huic opinioni.

1. de gene. cõtex. 55.

Secundo sic, entitas successiua non est eadem cum entitate permanente, sed entitas motus est successiua entitas formæ permanens, ergo.

Tertio sic, quia Aui. dicit, quod ipse abhorret dicere, quod motus est idem, quod forma. Teneo ergo quod motus est via ad formam acquisitam per motum.

Ad primum argumentum alterius opinionis dico, quòd Commentator dicit illud recitatiue non assertiue, quia in quinto Phisicorum ipse se corrigit.

Auerroes nõ loquitur assertiue, sed ad hominem ibi.

Ad secundum concedo, quod motus in se est acquisitio partis post partem, sed non est forma, quæ acquiritur totalis.

Ad tertium dico, quod si accipitur simultas in ordine ad partes sicut successio in ordine ad formam minor est falsa.

Ad quartum vno modo negetur maior à quibusdã qui dicunt, quod esse, & essentia differunt realiter, & tamen Deus non potest facere essentiam sine esse, eodem modo nec corpus sine figura, quia tunc fieret infinitum in actu.

Aliter potest dici, quod non est inconueniens, quòd Deus potest facere motum sine forma, inquantum forma est terminus extrinsecus. Eodem modo potest dici ad vltimum.

Deus potest facere motum sine forma.

Quantum ad tertium articulum dico, quòd Angelus potest moueri localiter, cuius ratio est, quia omne receptiuum formarum alicuius generis, quod non est limitatum ad aliquam istarum formarum recipiẽdam nec illimitatum ad omnes illas potest moueri ab vna istarũ

Opinio Authoris an Angelus possit moueri localiter.

formarum ad aliam ad recipiendum aliquid, hæc propositio est per se nota, quia prædicatum includitur in subiecto, sed Angelus est receptiuus alicuius, vbi diffinitiuè, sicut patet in quæstione præcedenti, nec est illimitatus ad omnia vbi, quia non est immensus, ergo.

Vide Scotum in præsenti dist.

Secundo probatur idem sic. Anima beata videtur esse æqualis Angelo, sed anima beata potest moueri localiter, sicut patet de anima Christi, quæ descendit ad inferos, ergo.

Dubium.

Circa primam rationem occurrit dubium, quia si maior est vera sumpta minore sub ea, videtur, quod graue se posset mouere actiue, & erit causa sui descensus quod improbat Philosophus 8. Phisicorum, tum, quia graue non est aliud a seipso, tum, quia non potest sistere, quibus proprie conuenit seipsum mouere, tum, quia non potest seipsum mouere motibus diuersis, tum quia continuum est eiusdem dispositionis in toto, & in partibus.

3. cæli com. 28.

Respondeo concedo consequens, quod graue sit aliquo modo causa sui descensus actiua, quod probatur per Cõmentatorem, lapis inquit, mouet seipsum inquantum grauis in actu. Et confirmatur ratione, primo sic. Omnis effectus quando causatur habet causas in actu. Accipiantur ergo duo grauia, puta vnus saccus de arena, & vnus de pluma, & ponantur in æquali distantia respectu centri, & in æquali influentia respectu cæli, & sit æquale pellens, & æqualis resistẽtia medii, quæro tunc, quæ est causa, quòd arena citius descendit, non enim est influẽtia cæli nec distantia centri, nec actio pellentis, nec resistentia medij, quia omnia ponuntur æqualia, ergo relinquitur, quod sit ipsum graue.

Pulchrum exemplum.

Quæ est causa, quod arena citius descendat.

8. Phy. commem. 32.

Ad alia quæ adducuntur in contrarium de Philosoph. Ad tres primas probationes dico, quòd non plus concludunt nisi quod graue non mouet se sicut agens per cognitionem, sed hoc non est contra me.

Ad quartam probationem dico, quod continuum nõ est semper eiusdẽ dispositionis in parte, & in toto, quia vt declarabitur. Agens æquiuocum est tale in actu virtualiter quale passum in potentia formaliter. Et si vlterius obiicias per Aristotelem, qui dicit, quòd grauia, & leuia, nec actiua, nec passiua sunt, dico, quòd Arist. lo-

In 3. dist.

2. de Gene. cont. 8.

quitur de motu, & actiuitate ad formam substantialem, non autem de motu ad locum, quia in 8. Phisicorũ, videtur ponere, quod grauia habeant potentiam actiuam respectu vbi. Et in quarto Phisicorum in tractatu de vacuo dicit quòd densum & rarum secundum contrarietatem, grauitatum & leuitatũ motus actiua sunt. quære ibi quia auctoritas est expressa.

4. phis. contex. 85.

Quantum ad quartum articulum dico, quòd motus diuiditur, quia alius continuus alius discretus. Item motus alius instantaneus, alius successiuus. Item motus alius de extremo in extremũ nõ per medium, alius per medium. Et quolibet modo potest esse dubium.

Motus diuiditur.

Primo si mouetur motu continuo, vel discontinuo, dico, quod sic vtroque modo: potest enim moueri motu continuo dimittendo partem post partem, & applicãdo se parti post partem, potest etiam moueri discontinuè dimittendo simul totum locum priorem & faciendo se totum in loco sequenti, sicut si moueretur super quatuor poma ordinatè posita.

Dubium si mouetur motu continuo.

Adhuc est dubium si mouetur motu instantaneo, aut non. est opinio vna quod non, probatur, primo sic. Sicut se habet punctus ad lineam sic instans ad tẽpus, ergo permutata proportione sicut punctus ad instans ita linea ad tempus, sed punctus non potest pertransiri in minori quam in instanti, ergo nec linea nisi in tempore.

Dubium si mouetur motu instantaneo.

D. Thomas. 1. parte Sũmæ. q. 53. art. 3. dicit quod Angelus potest moueri in instanti sed non temporis cõtinuus, sed discreti.

Præterea si angelus moueret se in instanti simul esset in medio & in termino ad quem, sed secundum quòd est in medio mouetur & secundum quòd est in termino ad quem quiescit ergo simul mouetur & quiescit.

Præterea non minoris velocitatis est anima quam angelus, sed anima nõ potest moueri in instanti, ergo probatio minoris. Anima non potest aliter moueri separata quamdiu est in corpore, quia corpus non est sibi onus secundum Augustinum. Sed dum est in corpore non mouetur in instanti, ergo.

Quarto sic, virtus finita & infinita non possunt æquari, sed angelus est virtutis finitæ, Deus autem infinitæ virtutis & Deus mouet in instanti, ergo non angelus, quia tunc Deus in minori quam in instanti moueret. Ego autem dico quòd angelus potest moueri in in-

Opinio Scoti. ſtanti & in tempore ſicut placet ſibi, quod patet per locum à minori de luce quæ fit in inſtanti ſicut deducit Philoſoph. vnde angelus refrenans potentiam ſuam poteſt moueri in tempore. Agens autem ſecundum vltimum potentiæ ſuæ mouetur in inſtanti.

1. de anima contex:

Ad primum autem vltimæ opinionis dico, quòd maior eſt falſa per comparationem ad extra, quia ſicut punctus non poteſt bis ſignari in eodem inſtanti, ita linea non poteſt bis ſignari in eodem tempore. Sed per comparationem ad intra bene ſequitur, & tunc facta proportione arguitur ſic. Sicut ſe habet punctus ad inſtans ſic indiuiſibile ad diuiſibile, ergo linea ſe habet ad tempus ſicut diuiſibile ad indiuiſibile.

4. Phyſ. contex. 118.

Ad aliud dico quòd per idem argumentum ſi valeret probaretur quòd Deus non poſſet mouere in inſtanti, ideo dico quòd non quieſcit in illo inſtanti in quo primum eſt vt in termino ad quem, quia quies non eſt niſi in tempore. Bene autem volo quod ſimul ſint mutari, & mutatum eſſe.

Anima alio modo intelligit ſeparata alio modo coniuncta.

Ad aliud poteſt negari maior, quia anima deficit proportionabiliter à virtute angeli, poterit etiam negari minor, quia anima cum corpore glorificato poterit moueri in inſtanti. Et cum dicitur corpus non eſt ſibi in onus, non valet, nam anima alio modo intelligit ſeparata, alio modo coniuncta, quia vt ſeparata & glorificata clare: quod non facit coniuncta quantumcunque corpus non ſit ſibi in onus. Auguſtinus enim dicit non eſt ſibi corpus in onus ad faciendum opus meritorium, ſed potius eſt inſtrumentum.

Pulchra verborū D. Auguſt. interpretatio.

Ad aliud dico, quòd maior & minor virtus non poteſt ſibi æquari per comparationem ad menſuram diuiſibilem non autem indiuiſibilem, quia ſi virtus finita poſſet moueri in tanto tempore virtus infinita in minori, non tamen tenet in menſura indiuiſibili, quia ſi virtus finita mouet in inſtanti, non oportet quòd virtus infinita poſſit moueri in minori, quia non eſt dare minus, & hoc accidit ex conditione menſuræ, non ex parte agentium.

Adhuc reſtat videre, ſi angelus poteſt mouere ſe ab extremo in extremum non tranſeundo medium, &

dico, quod non potest se mouere motu continuo ab extremo in extremum non transeundo medium, maxime si medium est aliquid extremorum, quia tale mediū est causa continuitatis motus. Motu autem discontinuo potest se mouere de extremo in extremum non transeundo medium. *Vide etiam D. Thom. 1. par. summa q. 53. art. 2.*

Quantum ad quintum articulum sunt difficultates Philosophi, quibus probatur, quòd nullum indiuisibile possit moueri. *6. Phy. context. 7. 32. & 87.*

Primo sic, omne quod mouetur partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem, sed indiuisibile non potest esse partim in termino à quo, & partim in alio termino, quia non habet partem, & partem, ergo.

Secundo sic, omne quod mouetur prius pertransit spatium sibi æquale, quam maius, sed indiuisibile non potest prius pertrāsire minus se nec maius, ergo oportet, quòd pertranseat spatium sibi æquale, sed illa sunt indiuisibilia, ergo numerabit puncta indiuisibilia, & sic illud spatium esset compositum ex indiuisibilibus, quod improbatur. *6. Physs. contex. 89.*

Tertio sic, omnis motus est in tempore, sed omni tempore cōuenit accipere minus tempus in quo potest minus mobile moueri, ergo omni maiori mobili potest accipi minus mobile in infinitum, sed hoc est inconueniens, ergo.

Quarto sic, quod non possit moueri localiter, continue arguitur sic ex dictis Commentatoris, quod successio in motu aut est ex resistentia mobilis ad motorē, vel medii ad mobile, vel medij ad motorem, sed nulla istarum causarum est in proposito, ergo. *4. Phy. ca. de vacuo, & com. 71.*

Quinto sic, quæ est proportio medii ad medium in raritate, vel subtilitate, vel densitate eadem est proportio motus ad motum in velocitate, & tarditate, illa est propositio Philosophi. Et applicatur ad propositum sic. Quæ est proportio mobilis ad mobile in velocitate, eadem est proportio Angeli ad corpus in subtilitate, sed nulla est proportio Angeli ad corpus in subtilitate, ergo. *4. Phy. context. 71.*

Ad omnes istas rationes potest breuiter responderi secundum aliquos, quòd verum concludunt de indiui-

sibili de genere quantitatis non tamen de indiuisibili de genere substantiæ sicut est Angelus, vide Aristotelem, quod recte est pro prima solutione. Sed forte istud non est verum secundum viam Philosophi, vbi dicit, quod sphera mota super planum describit lineam in plano, & tamen non tangit nisi in puncto, dicitur hic, quod non est sphericum in natura.

Responsio D.Thom.1. par.summæ q. 53. ar.1.

Sed contra, quia cęlum simpliciter est sphericum: dico ergo aliter ad rationes Philosophi.

6.Phy.contex.32.

Ad primum secundum Varronem, & Scotum, quod illa partibilitas non est referenda ad ipsum mobile, sed ad ipsum spatium semper, ita quod illud spatium in medio se habet per respectum ad terminum ad quem, & à quo vt sit talis sensus, partim habet de termino ad quē, & partim de termino a quo, sic etiam vult Philosophus illam partibilitatem intelligi, sicut refert Commentator cuius opinionis etiam fuit Commentator aliquando, vt ipsemet dicit.

Opinio Scoti & Varronis.

Ad aliud dico, quod pertransiri potest intelligi dupliciter, vel pro diuisibili, vel indiuisibili. Si intelligitur pro pertransiri indiuisibili propositio est falsa, tūc enim oportet concedere, quòd esset dare primam mutationē in motu locali, quod est contra Philosophum. Si autem intelligitur de pertransiri diuisibili tunc potest intelligi non de tota ratione totius, sed de tota ratione partis. Et illo modo potest concedi, maior sed non valet in proposito. Ad tertiū concedo, quòd in omni tēpore dato contingit accipere minus tempus, sed ex hoc non sequitur, quòd in isto minori tempore posset moueri minus mobile nisi loquendo de mobili cōtinuo, quod ex parte sui est causa continuitatis motus.

Pertransiri potest intelligi duobus modis.

Ad quartum, & quintum dico, quòd ex quo Angelus non agit ex infinitate virtutis actiuæ, est ibi resistentia aliqua, quæ sufficit ad successionem motus.

Ad primum principale dico, quòd duplex est perfectio, vna substantialis ad quam Angelus non mouetur, alia accidentalis, & illa potest Angelus carere, & ad eam moueri. Ad secundū dico, quòd quātitas permanens nō potest recipi in non quanto, sed quantitas successiua potest sicut est motus qui potest recipi in non quāto. ergo.

Duplex perfectio.

DISTINCTIO III.

An in angelo sit aliqua compositio?

D. Bona 2. sententiarum distinct. 3. quæstio. 1.
Scotus in 1 sent. dist. 3. q. 3.
D Tomas prima parte quæstio. 50. Articul.
Richardus in secundo sententiarum distin 1. quæst. 1.

QVAESTIO I.

ECCE ostensum est vbi. Circa distinctionem tertiam tractat Magister aliqua, quæ spectant ad Angelorum compositionem, & aliqua, quę spectant ad Angelorum personalem distinctionē, aliqua quæ spectant ad Angelorum cognitionem, & aliqua quæ spectant ad Angelorum dilectionem. Et secundum illa quatuor variantur hic quæstiones. *Vide Magistrum in 8 dist. secundi sent.*

Quantum ad primam materiam quæritur, An in Angelo sit aliqua compositio? Et videtur, quòd non, quia aut esset ibi compositio ex partibus quantitatiuis, & hoc non, quia est incorporeus, aut ex subiecto, & accidēte, & hoc non, ex 12. Met. quia in eis est idem esse, & intelligere. Aut esset ibi compositio ex esse, & essentia, & hoc non, quia non differunt per Commētatorem. 7. Metha. aut esset ibi compositio ex materia, & forma, & hoc nō, quia intelligentiæ sunt formæ sine materia. aut esset ibi compositio ex genere, & differentia, & hoc non, quia genus, & differentia dicunt eandem rem secundum Auicennam, ergo in Angelis nulla cadit compositio. *12. Met. contex. 51.* *7. Met. commen. 20. 12. Met cōtex. 30.* *5. Met. c. 5.*

Contra, forma est actus, ergo pura forma est purus actus, sed nulla creatura est purus actus, ergo.

Confirmatur per Augustinum, vbi dicit, quòd nulla creatura simplex est. Respondeo primo præmittenda sunt duo præambula secundum quæ declarabitur quæstio. Quantum ad primum nota, quòd compositio est idem quod cum alio positio, & secundum quod est multiplex gradus alietatis, ita est multiplex gradus compositionis. Est ergo prima alietas partium quantitatiuarū. *6. De trin. c 5.* *Quid compositio.* *Multiplex gradus alietatis.*

Secunda alietas subiecti, & accidentis. Tertia esse, & essentiæ. Quarta alietas materiæ, & formæ. Quinta generis, & differentiæ, ergo eodem modo est. Primo compositio partium quantitatiuarum. Secundo compositio subiecti, & accidentis. Tertio compositio esse, & essentiæ. Quarto materiæ, & formæ. Quinto generis, & differentiæ.

Multiplex gradus compositionis.

Secundũ præambulum est, quòd compositio, & simplicitas opponuntur, positio autem vnius oppositi est remotio alterius directe sibi oppositi, vnde compositio partium quantitatiuarum est remotio simplicitatis quãtitatiuæ, & sic de aliis. Sic ergo sunt in ista quæstione quinque articuli. Primo si in Angelo sit compositio partium quantitatiuarum. Secundo si in eo sit compositio subiecti, & accidentis. Tertio si in eo sit compositio esse, & essentiæ. Quarto si in eo sit compositio materiæ, & formæ. Quinto si in eo sit compositio generis, & differentiæ.

Compositio, & simplicitas opponuntur.

Quantum ad primum articulum quamuis Magister dicat hic esse opiniones ambiguas: quia Augustinus videtur sentire, quod Angeli habeant corpora aerea, puto tamen, quod in Angelo nullo modo cadat compositio corporea, vel quantitatiua. Et huius ratio est ista, circa naturam Angelorum standum est sententiæ Dionysij, qui fuit discipulus Pauli, qui habuit ex reuelatione multa de Angelorum natura, sed ipse dicit, quòd Angeli non sunt corporei, ergo. Cõfirmatur per rationem Richard. qui arguit de obsesso a legione, in quo erant sex milia sexingenti sexaginta sex dæmones. Aliqui tamen adducunt istam rationem. Si habeant corpora illa sunt nobiliora, quam corpora humana, quia sunt nobiliores formæ, quod non videtur conueniens cum corpus humanum sit optime complexionatum. Dicit hic Aureolus, & bene, quòd ratio nõ valet, quia nullũ incõueniens est esse aliquod corpus simplex nobili⁹ quolibet corpore mixto, & forte cælũ est nobilius corpore humano. Si ergo ista conclusio debet resolui per rationem tũc probat eam Aureolus sic. Quando aliqua inueniuntur coniuncta, & [illegible] num illorum inuenitur separatum, & alterum pote[illegible] nueniri separatum nisi sit accidens, sed ali-

Magister sent. lib. 2. dist. 8.
Supra Genesi in lib. 3. cap. 4.
Dionysius de diuinis nominibus c. 7.
Lib. 1. de tri.
Responsio Aureoli.

qua substantia intellectualis inuenitur cõiuncta corpori, sicut patet in homine, & corpora inueniuntur separata sicut patet in lapide, ergo intellectualis erit per se separata sine corpore vel quantitate, & hæc erit angelus.

Sed forte ratio non valet quia potest dici ab aduersario quòd talis natura est Deus, nõ angelus. Ideo est alia ratio melior talis. Duarum differentiarum sub aliquo genere si imperfectior cõstituit speciem in natura, ergo & nobilior, sed corporeum & incorporeum sunt differentiæ oppositæ sub genere substantiæ, corporeum constituit speciem, ergo & incorporeum. *Ratio melior. 3. libro de tri.*

Si vero obiicias per Augustinum super Gene. ad literam. vbi dicit, quòd angeli sunt corporei. Dico quòd hæc conclusio est Platonis, non Augustini, nec Augustinus curauit eam reprobare, sed tantummodo recitare. Vnde Magister dicit, quòd Augustinus dicit hoc recitatiue non assertiue. *cap. 1. ponit sub dubio. Magister Sent. lib. 2. q. 8. dicit quòd Aug. nõ ita sentit, sed recitando forsitan dixit.*

Quantum ad secundum articulum non est dubium de accidente corporali, quod patet ex articulo præcedẽti, sed est dubium de accidente spirituali: puta de intellectione, si intellectio est idem essentialiter in angelo. Et videtur philosophus sentire quòd sic. Ad quod arguunt aliqui artistæ sic. Medium medians inter duo extrema est magis idem alteri extremo quam illa sint eadem inter se, sed intellectio qua intelligit angelus se per suam essentiam mediat inter intellectum angeli, & inter essentiam angeli intellectam, ergo intellectio angeli, & essentia eius sunt idem. *12. met. cõtex 51.*

Ista opinio improbatur superius in prima ratione cõtra Auicennam. Require.

Ad argumentum artistarum patebit in illa quęstione, vtrum angeli cognoscant se per suam essentiam. *q. 5. artic. 2.*

Quantum ad tertium articulum sicut doctores diuersimode dicunt de essentia, & esse, ita de compositione essentiæ, & esse. Est ergo vna opinio quæ dicit quòd in creaturis essentia, & esse distinguuntur præcise ratione. Primo: quia differunt sicut cursus & currere: sed cursus & currere differunt præcise ratione, ergo. Secundo quia essentia, & esse se habent sicut ens & vnum, sed ens, & vnum differunt sola ratione, vt probat philosoph. ergo. *Hæc opinio non tenetur à Ricardo, Vide in 2. distin. 3. q. 1.*

Tertio quia si essentia distinguitur ab esse realiter erit processus in infinitum.

4. met. contex. 3.

Quæro ergo de illo esse si est idem realiter cum sua essentia: si sic eadem ratione fuit standum in primo, & habetur propositum. Si non, quæro de illo, sicut de priori, & sic in infinitum.

Ricar. lib. 2. dist. 3. q. 1.

Contra illam opinionem arguit Richar. sic. Quæ differunt sola ratione vnum prędicatur de alio, exemplũ de genere, & specie, sed illa est falsa prędicatio essentia est esse ergo.

Sed obiectio non valet, quia diuersus modus significandi, & non idemptitas formalis de qua dicetur infra: variat prædicationem sicut patet quia illa est falsa, cursus est currere, propter diuersum modum significandi. Ideo arguitur aliter sic. Quando aliqua sic se habent quòd ab vno sumitur ratio prædicabilis, ab alio vero nõ, ista differunt non sola ratione, sed ab essentia sumitur ratio prædicabilis, ab esse vero non. ergo.

D. Tho. 1. par. summe, q. 7. art. 2. ad primum.

Ideo est alia opinio Thomæ quæ dicit, quòd differũt realiter: quia esse est aliquid impressum essentiæ sicut accidens est impressum subiecto. Ad quod Thomistæ adducunt diuersas rationes.

Prima est talis. Illud quod est indifferens ad esse, & non esse, non potest esse idem realiter cum esse. Sed essentia est indifferens ad esse, & non esse: ergo. Secundo quod participat alio differt ab illo participato, sed essentia participat esse ergo.

Tertio sicut se habet generatio ad formam, & ad materiam, sic se habet creatio ad essentiam, & esse. Sed si materia esset idem realiter cum forma non posset saluari generatio, ergo si essentia esset idem realiter cum esse non posset saluari creatio, quòd est incõueniens. Quarto si essentia esset idem cum esse, tunc esset idem dicere: essentia est, & essentia est essentia, sed hoc est falsum. Probatio minoris, quia hæc semper est vera, essentia est essentia. Sed hæc non semper est vera, essentia est, ergo. Item quòd essentia sit essentia non habetur per creationem, quod vero essentia sit habetur per creationem.

Quinto si essentia & esse essent idem, tunc esse creaturę esset fixum & stabilitum & per consequens nõ esset

dependens nec deficiens. In ista ratione fundat se multum Egidius.

Sexto sic, quandocunque est aliquid idem alicui non potest intelligi sub opposito illius: sed essentia potest intelligi sub opposito esse, ergo. *Vide Egidiū in tractatu de essentia, & esse.*

Septimo sic, essentia est in potentia ad esse & nō esse, vel ergo sicut genus est in potentia ad differentiam, vel sicut materia est in potentia ad formam, & priuationem, non primo modo, quia vtraque differentia dicit aliquid positiuum, non esse autem dicit aliquid negatiuum. Restat ergo vt essentia sit in potentia ad esse & nō esse sicut materia ad formam. Sed materia distinguitur realiter à forma, ergo. Istam opinionem non sequor, quia est clare contra Aristotelem & eius commentatorem septimo methaphysicæ, vbi quærit vtrum quidditas & id cuius est quidditas realiter distinguuntur. *7.met.contex. 20.* Et respondet quòd non, & probat id quatuor rationibus sicut patet inspiciētibus literam suam. Item quarto methaphysicæ quærit vtrum ens & vnum sint idem. *4.met.cōtex.3* Et respondet quòd sic, & probat illud tribus rationibus, vt patet ibidem. Dico ergo sequendo opinionē Henrici. Aliqua differunt realiter, sicut accidens & subiectū. Aliqua ratione, sicut diffinitio, & diffinitum, aliqua intentione siue formalitate secundū verba Scoti. *Henri. quodlib.1.q.9.* Ista distinctio est minor quam distinctio realis, & maior quam distinctio rationis. Et illo modo quamuis esse, & essentia sint realiter idem distinguūtur tamen formaliter, de qua distinctione dictū est diffusius in primo. *Distinc.8. & 33. quod dicat essentia.* Sunt autē hic duo videnda, quid intelligitur primo per essentiam, & esse essentiæ, & existentię. Et dico quòd essentia dicit quidditatem nude acceptam sine omni respectu, sicut patet per Auicennā, vbi dicit, quòd æquiuitas est tantum æquiuitas, nec est vna nec plures, esse vero essentiæ dicitur in comparatione ad Deum sub ratione causæ formalis. *5.met.cap.1.* Esse vero existentiæ dicitur in comparatione ad Deum sub ratione causæ efficientis, & habet gradum determinatum. *Esse existētia dicitur in cō-paratione ad Deum.*

Secundo est notandum pro solutione argumentorū alterius opinionis, quòd esse in potētia potest esse duobus modis. s. obiectiuè, & subiectiuè. Est ergo aliquid in potentia subiectiue sicut materia est in potentia ad for- *Esse in potētia potest esse duobus modis.*

mam, obiectiuè, sicut creaturæ fuerunt in potentia ante creationem.

Tertio est notandum quòd aliquid potest participare aliud subiectiuè: sicut subiectũ participat albedinem, & obiectiuè sicut omnes colores participant albedinem.

In Angelo quomodo sit compositio.

Dico ergo quòd in angelo est compositio ex esse & essentia tanquam ex duobus intentionaliter, vel formaliter vel modaliter distinctis.

Ad primum argumentum alterius opinionis potest deduci ad oppositum sic. Quod est indifferens ad aliud non est idem cum eo, sed omne creatum cum possit nõ esse est indifferens ad esse, & non esse, ergo non est idem quod suum esse, quod tu negas. Dico ergo quòd esse indifferẽs potest esse dupliciter. s. obiectiuè, & subiectiue, & illo vltimo modo essentia & esse sunt indifferẽtia essentialiter loquendo. Sumendo autem maiorem pro indifferentia subiectiuè sic est falsa.

Esse indifferẽs potest esse duobus modis.

Ad secundum si propter hoc quod essentia participat esse, non est idem quod esse, tunc cum esse sit quædam similitudo Dei, & per consequens participat esse, nõ erit idem quod esse: quòd ipse negat. Ideo dico quòd participare est dupliciter subiectiuè, & obiectiua, primo modo est verũ quod assumitur, secundo modo est falsum.

Ad tertium dico quòd non est simile, quia per generationem non acquiritur totum: sed necessario materia præsupponitur. In creatione autem nihil præsupponitur sed simpliciter totũ producitur. Ad quartum dico quòd modus significandi vel non idemptitas formalis impedit illã prædicationem. Ad quintum dico quòd eo ipso, quòd creaturę habent esse participatum possunt deficere obiectiuè & indigent virtute diuina conseruante.

Participare est duobus modis, subiectiue, & obiectiue.

Ad sextum dicitur, quod essentia dupliciter accipitur, vno modo in effectu, alio modo in cõceptu, primo modo essentia non vere potest intelligi sub ratione non esse, secundo modo, sed tunc nihil ad propositum.

Opinio Varronis.

Ad septimum dicit Varro, quòd partim conueniat cum vno, & partim cum alio, conuenit enim cum genere in hoc, quia sicut genus, & differentiæ dicunt eandem rem in sic esse, & essentia. Conuenit etiam cum ma-

teria in comparatione ad formam, & priuationem, quia sicut materia per priuationem habet non esse, sic essentia sub non esse habet non entitatem. Sed quod dicitur de genere, & differentia, quod dicant penitus eandem rem, nō est verum sicut patebit in vltimo articulo istius quæstionis. Ideo posset negari maior, nam essentia non est in potētia ad esse, nec sicut genus ad differentias, nec sicut materia ad formam, ergo.

Quantum ad quartum articulum dicunt quidam sicut Thomas, & Aegidius quod in Angelo non est compositio ex materia, & forma. Istam conclusionem probat Thomas sic, operatio rei sequitur eius substantiam, sed operatio angeli est immaterialis sicut est intelligere, ergo, & essentia. *D. Thom. 1. par. summæ q. 50. ar. 2.*

Secundo sic. Dionysius dicit, quod substantiæ spirituales sicut sunt incorporales, ita & immateriales intelliguntur. *De diuinis nominibus cap. 7.*

Tertio sic. Anima rationalis non habet materiam, ergo nec Angelus, consequentia patet, antecedens probatur per Tho. dupliciter.

Primo sic. Anima est forma, sed forma informat, ergo aut tota anima informat totum, aut pars partem, non primo modo, quia tunc materia informaret materiam. Si secundo modo tunc illam partem informantem voco animam, & partē informatam corpus. Secundo sic, quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipiētis, sed spiritus sanctus recipitur in anima immaterialiter, ergo est immaterialis. *D. Thom. 1. par. summæ q. 75. ar. 5.*

Quarto arguitur ad principale per Aegidium sic. Si in Angelis esset materia, tunc materia vnius esset distincta à materia alterius. Sed hæc materia distinguitur ab illa per quantitatē, & in Angelis nō est quantitas, ergo nec materia. Quinto sic, materia est illud per quod res potest esse, & non esse, & sic est principium corruptionis cum sit in potentia contradictionis, sed in Angelis non cadit corruptio primo, ergo, &c. *Aegidius in materia de Angelis.* *7. Met. con tex. 53.*

Sexto sic. Si in Angelis esset materia aut esset eiusdem rationis cum materia inferiorum aut alterius, non primo modo, quia tūc Angelus esset corruptibilis, nec secūdo modo, tum quia materia nō dicit actum, & distinctio

fit per actum, tum quia essent plures materiæ primæ.

Item arguit Varro efficaciter pro illa conclusione. Primo sic, nulla forma materialis est super seipsam reflexiua; sed Angeli, & animæ sunt formę super se reflexiuæ, quia intelligunt se intelligere, ergo.

Opinio Varronis efficax.

Secundo sic. Quando aliquid competit alicui ratione alicuius partis non competit ei primo, & per se: Sed si anima esset composita ex materia & forma, competeret sibi informare ratione formæ; & non ratione materiæ, & sic non esset per se, & primo forma corporis.

Tertio sic. Impossibile est, quod vna forma det vni materiæ esse incorruptibile; & alteri esse corruptibile, sed corpus corrumpitur per materiam, nõ tamen anima cum anima sit incorruptibilis.

Alia est opinio omnino in contrarium sicut Richar. & multorum aliorum, & est ratio potissima vna eorum ista, propria passio alicuius non potest reperiri sine subiecto suo. Sed pati est proprium materiæ, ergo non reperitur proprie realis passio in aliquo sine materia. Sed animæ & angeli secundum nostram fidem patiuntur passione reali, ergo.

Richard. in 2. sen. dist. 3. q. 2. ar. 1.

Item secundo sic, nihil est per se in genere substantię nisi compositum ex materia, & forma, secundum Boetium. Sed Angelus est per se in prædicamento substantiæ, ergo.

9. Met. commen. 2.

Tertio arguunt aliqui sic, quicquid est vnũ ex cõiunctione potentiæ, & actus est compositum ex materia, & forma, sed Angelus est huiusmodi, ergo. Ista ratio videtur mihi peccare in maiore per fallaciam consequentis, quia in plus se habet potentia, & actus, quàm materia, & forma; quia actus & potentia ambiunt omne genus entis: materia vero, & forma non.

In prædicamẽto substantiæ.

Si quis vult tenere istam secundam opinionem, quæ meo iudicio est probabilior, potest dicere ad argumẽta alterius opinionis.

1. de ani. contex. 6.

Opinio Magis probabilis.

Ad primum dicitur dupliciter. Primo sic, quòd deficit, quia Angelus, & anima non solum intelligunt vniuersale, & immateriale, sed etiã particulare, & materiale, secundo deficit sicut dicit Guil. correptor Thomæ, quia aut intelligit in maiori de omni modo operationis, aut

Opinio Guil.

de aliquo. Si de omni tunc propositio est falsa, quia modus operationis est transiens, sed modus substantiæ est manens. Si intelligit de aliquo modo, aut de illo modo, aut de aliquo alio. Si de alio, tūc nihil ad propositū, si de illo tūc petit principiū. Et illa est via philosophi, cōtra illos, qui dicebant voluntate simpliciter esse bonā. Potest dici, tertio modo per instantiā de visu, quod visio est immaterialis, & tamē potētia visiua est in organo materiali. *Primo priorum.*

Ad secundum dico, quod Angelus est immaterialis per respectū ad nos non simpliciter, & ita intelligit Dionysius, & etiam Philosophus. vbi dicit, quòd terra vt cōparatur ad ignem est non ens quamuis in se sit ens. *1. De generatione, contex. 18.*

Ad tertium nego antecedens.

Ad primam probationem dicitur, quòd, sicut solum compositum agit, & non forma nec materia, sed totum ratione materiæ, & formæ. Sic in proposito anima tota informat corpus ratione suæ formæ. Aliter potest dici, quod actus, & perfectio formæ dicitur per comparationem ad appetitum materiæ. Iste autem appetitus, vel excedit actum ipsius formæ, vel exceditur, vel adæquatur. Si exceditur sic non potest informare aliā materiā, sed accidit corruptio. Si autem adæquatur, sic est in corporibus supercœlestibus. Si autem excedit, sic est anima. Et sic non est inconueniens, quòd informet materiam animę, & corporis.

Ad secundā probationem dicit Rich. & bene, per instantiam de specie, quæ recipitur immaterialiter in oculo, & tamen oculus est materialis.

Ad argumentum Aegidij, concedo, quod materia vnius esset distincta à materia alterius. Et cū dicit, quòd hoc non sit nisi per quantitatem, dico quod hoc est falsum sicut declarabitur in quæstione sequenti. Et probatur, quia aut intelligit, quòd quantitas immediatè ante formam substantialem sit in materia, & distinguat, & tūc talis intellectus est falsus, & contra Philosophum, vbi dicit, quod materia cum forma est causa eorum, quę insunt. Aut intelligit, quod sequatur formam substantialē, & tunc potest habere veritatem de forma educta de potentia materiæ, sed Angelus non est talis forma, vt patet per id quod dictum est. *1. Phys. contex. 82.*

Ad aliud argumentum Thomæ, quod probat, quòd anima non habet materiam, potest dici, quod illa materia non est eiusdem rationis cum materia inferiorum quamuis Scotus hic sentiat oppositum. Sed de hoc infra dicetur. Eodem modo ad sequens cum dicitur aut illa materia est eiusdem rationis, aut alterius, dico, quod non est eiusdem rationis. Tu arguis contra, quia materia non dicit actum, dico, quod quamuis non dicat actũ formalem, dicit tamen actum entis. Et cum vltra dicis, tunc erunt duæ materiæ primæ, cõcedo, quia vna est spiritualium, & alia corporalium.

Dist. 14.

Materia dicit actũ entis.

Quomodo detur duæ materia.

Ad aliud dico, quod quamuis materia corporalis impediat reflexionem potentiæ super actum, non tamen materia spiritualis qualiter est in proposito. Aliter potest dici negando maiorẽ, quia est contra Philosophum, vbi probat, quod sensus sentit se sentire, & tamẽ est materialis. Ad textum dico, quod quando aliquid competit alicui ratione partis non vltimate actuantis, isto modo maior est vera. Sed informare competit animæ ratione partis principaliter eam actuantis.

2. De ani. cont. 136.

Ad vltimum concedo maiorem quando forma ęque immediate perficit istas materias, sed non est sic in proposito, nam anima perficit materiam propriam immediate, sed corpus mediãte aliqua forma substantiali educta de potentia materiæ vnde argumentum esset demõstratiuum posita vnitate formę substantialis in homine, de quo alias erit sermo.

Quantum ad quintum articulum opinio Philosophorum maxime Auicennæ quod non, quia Angeli (quos ipse dicit intelligentias) sunt necesse esse, & necesse esse non est compositum ex genere & differentia, sicut ipse probat. Sed ista opinio habet maiorem falsam, quia Angeli non sunt necesse esse, sed solus Deus est necesse esse.

Opinio Auic. 8. Met. cap. 1.

Ideo est opinio Theologorum, qui secundum, quod diuersimode loquuntur, de natura generis, & differentiæ, ita diuersimode dicunt in proposito. Illi enim qui dicunt, quod natura generis, & differentiæ sumitur ab eadem realitate, negant compositionem illam, & dicunt, quod est ibi compositio tantum ex duobus con-

Opinio Theologorum.

ceptibiliter distinctis. Et hæc est opinio Aureoli. Cuius ratio est ista. Quæ differunt penes implicitum, & explicitum, terminatum & interminatum sumũtur ab eadem realitate. Sed genus, & differentia sunt huiusmodi, vt patet per Auicennam. Contra, sumo minorem sub maiore tua sic, materia, & forma differunt penes terminatũ, & interminatum, ergo dicunt eandem rem, quod improbat Philosophus. Illud autem quod assumitur per Auicen. non est ad propositum. quia hic sumimus genus pro genere naturali. Auic. autem loquitur ibi de genere logico, vnde 5. methaphisice dicit sic. Genus in hac parte nõ signat nisi intentionem logicam. Est ergo opinio Sco. quam sequor, quod genus, & differentia sumuntur ab alia, & alia realitate, hoc probat Sco. tũ, quia genus alias cõplete diffiniret, tũ, quia in diffinitione esset nugatio.

Opinio Aureoli.

5. met. cont. de diffinitione.

7. Met. cont. 37.

5. Met. in prin. tertii cap.

Ego autem confirmo illam conclusionem dupliciter primo quia color est qualitas, aut ergo color est color inquantum qualitas, & sic omnis qualitas erit color, per argumentum Philosophi. Aut per aliam realitatem superadditam, & habetur propositum.

Opinio Scoti lib. 1. distin. 8. q. 3.

Secundo sic, illud quo aliqua conueniunt non sumitur ab eadem realitate cum illo quo ipsa distinguuntur, sed diuersæ species conueniunt in genere, & differunt per differentias, ergo.

1. Priorum de reduplicatione.

Confirmatur per Philosophum ibi, ad Parmænidem, vbi vult quod partes diffinitionis sunt aliæ, quære ibi. Dico ergo, quod in Angelis est compositio generis, & differentiæ, & sic patet ad quæstionem.

1. Phys. cont. 41.

Ad argumentum principale concedo, quòd ibi non est compositio ex partibus quantitatiuis, est tamen ibi compositio ex subiecto, & accidẽte, puta ex intellectione, & intellectu. Et Philosophus, qui allegatur in contrarium negatur. Etiam est ibi compositio ex esse, & essentia, tanquam ex duobus modaliter, vel formaliter distinctis, vt dictum est in tertio articulo. Etiam est ibi compositio ex materia, & forma.

Ad Philosophum dico, quod loquitur de materia corporali, vlterius est ibi compositio ex genere, & differentia. Ad Auicen. patet per illud quod dictum est in secundo articulo.

An substantia materialis sit indiuidua per aliquam entitatem propriam determinantem naturam ad singularitatem?

Scotus secundo sent. dist. 3. quæst. 6.

QVAESTIO II.

POST Angelorum compositionem oportet videre Angelorum personalem distinctionem, sed hoc nobis innotescit per rationem indiuidualem. Et primo oportet hoc inuestigare in substantiis materialibus. Et quæro, an substantia materialis sit indiuidua per aliquam entitatem propriam determinantem naturam ad singularitatem?

Et videtur, quod non, quia tunc illud determinatiuũ diceret supra naturam determinatam materiam, vel formam, vel compositum. Sed nullum istorum dicit, quia vel essent plures materiæ, vel formæ, vel cõposita, ergo.

Præterea tunc singulare esset compositum ex natura determinata, & determinante, & tunc sequerentur tria inconuenientia.

1. Phy. cont. 49. Primum, quod singulare esset per se intelligibile, quod est contra Philosophum.

Secundum quod de singulari esset scientia per se, & 7. Met. cont. 35. demonstratio, quod est contra Philosophum.

Tertium, quod singulare esset per se diffinibile, quod est contra Philosophum. Omnia ista inconuenientia probantur per hoc, quia istud determinans se haberet ad naturam determinatam sicut differentia ad genus: Sed, quia differentia dicit aliam rem à genere, & determinat genus, & constituit speciem, ideo species est per se diffinibilis, demonstrabilis, & scibilis, ergo.

Hæc ratio coegit Nicolaum Bonetum concedere singulare definiri.

In contrarium omne inferius includit per se aliquid quod non includitur per se in intellectu superioris. Sed indiuiduum est inferius ad speciem, ergo includit aliquam entitatem, quæ nõ includitur in specie, siue in na-

tura Sed illud videtur esse principium indiuiduationis, ergo.

Responsio, hic sunt quinque articuli. Primo si natura seipsa est indiuidua, secundo si est indiuidua per negationem, tertio si est indiuidua per quantitatem, quarto si est indiuidua per materiam, quinto si est indiuidua per entitatem propriam quæ dicitur gradus intrinsecus naturæ.

Opinio Aureoli.

Quantum ad primum articulum est opinio Aureoli, & multorum, quod natura seipsa est indiuidua sicut se ipsa est natura. Quod probatur quadrupliciter.

Gothfred. quolib. 6. q. 16. & quolib. 7. q. 5.

Primo sic, ita se habet communitas, & singularitas ad naturam sicut esse in intellectu, & esse verum extra animam. Sed quod res habeat verum esse extra animam est ex se, quod autem habeat esse in intellectu est causa ipse intellectus, ergo communitas in natura erit ab intellectu, & singularitas ab ipsamet natura formaliter.

Vide Aegidium.

Secundo sic, eadem sunt principia vnitatis, & indiuiduationis. Sed natura seipsa est vna, ergo seipsa est indiuidua.

Tertio sic Substantia vniuscuiusque rei est propria illius cuius est, & non inest alteri, sed omne tale est ex se indiuiduum, ergo.

Quarto sic. vnitas numeralis est vnitas realis, sed natura seipsa est vna vnitate reali, ergo.

Contra illam opinionem arguo primo sic. Obiectum inquantum obiectum est naturaliter prius ipso actu, sed in illo priori obiectum est per se singulare per te, ergo intellectus intelligens aliquod obiectum, sub ratione vniuersalis intelligit, sub ratione opposita suæ propriæ rationis quod est falsum.

Opinio Scoti.

Secundo sic, cui competit vnum oppositorum ei de se repugnat alterum. Sed naturæ de se competit vnitas naturalis per te, ergo ei ex se multitudo numeralis repugnat, quod est falsum.

Quomodo vnitas realis sit alia ab vnitate numerali.

10. met. cont. 7.

Tertio arguit sic Scotus. Cuius vnitas realis minor est vnitate numerali, illud non est de se vnũ vnitate numerali. Sed vnitas realis in hoc indiuiduo est minor vnitate numerali, ergo. Probatio minoris. Si vnitas realis est alia ab vnitate numerali, constat statim, quod est minor, pro-

batur autem, quod vnitas realis est alia ab vnitate numerali a Scoto multipliciter.

Primo per Philosophum, vbi dicit, quod in omni genere est vnum primum, quod est mensura omnium, quę sunt illius generis. Sed illa vnitas est realis non numeralis. Probatio minoris, quia in indiuiduis eiusdem speciei non est hoc prius, & illud posterius, sed mensurans est prius mensurato, ergo. Secundo sic, Philosophus dicit, quod in specie fit comparatio, in genere autem non. Et ratio est ibidem per eum, quia species dicit naturam vnā, genus autem non. Et intendit ibi Philosophus, quod species sit vna vnitate reali non numerali. Tertio sic, Philosophus dicit, quod idem simile, & æquale fundantur super vnum. Sed illa vnitas est realis non numeralis, ergo. Probatio minoris quia nihil vnum vnitate numerali est simile, vel æquale sibi ipsi. Quarto sic, vnius oppositionis realis sunt duo extrema opposita realia. Sed contrarietas est oppositio realis, ergo vtrunque extremum est vnum vnitate reali, & non vnitate numerali, quia tunc præcise hoc album esset contrarium huic nigro, quod est inconueniens. Quinto sic, vnius actionis sensus est vnum obiectum secundum vnitatem realem non numeralem, & ergo alia est vnitas realis, quam numeralis consequentia patet. Probatio antecedentis, quia potentia cognoscens hoc obiectum hac vnitate vnum cognoscit ipsum distinctum à quolibet, quod non est hac vnitate vnum. Sed sensus cognoscit obiectum, inquantum est distinctum a quolibet, quod non est vnū illa vnitate numerali, ergo. Vltimo sic. Si omnis vnitas realis est numeralis, ergo omnis diuersitas realis, est numeralis. Sed hoc est falsum, ergo & illud. Probatio falsitatis, quia omnis diuersitas numeralis, vt sic est ęqualis, & sic omnia essent æqualiter distincta; & sic intellectus nō posset plus abstrahere à sorte, & Platone, quàm à sorte, & linea, consequentia probatur, quia vnio, & multa sunt opposita. Sed quotiens dicitur vnum oppositorum totiens dicitur, & reliquum. Ista omnia probantur per Auicennam, vbi dicit sic. Si quis interrogat nos de æquiuitate quid sit, respondebimus, quod ipsa est æquinitas tantū nec plures, nec vna, nec vniuersalis, nec par-

7. Phys. 43. & in 7. Phys. com. 29. & 31.

5. Met. cont. 9. & 10.

5. Met. cont. 12.

5. met. cont. 1.

ticularis. Et infra clarius dicit sic,ponemus de humanitate duas cõsiderationes.Primam de ipsa, secundũ quod est ipsa,vnde si quis interrogaret nos an humanitas,quæ est in Platone ex hoc quod est humanitas sit alia ab ea, quæ est in sorte,dicemus,quod non,nec oportebit consentire ei vt dico,ergo hæc,& ista sunt vnum numero.

Ad argumenta alterius opinionis. Ad primum dico, quod maior est falsa, quia non ita se habet communitas naturæ extra intellectum,& vnitas in re,nam vnitas realis communis est aliquid extra intellectum, esse vero in anima non est nisi operatione intellectus.

Nota, quod vniuersale duo includit. Primum est, quod substratum vniuersalis non sit hoc, vel illud, sed quasi commune, & indifferens ad vtrunque, & hoc est quasi materiale. *Vniuersale duo includit.*

Secundũ actualis relatio, quã habet ad omnia de quibus dicitur,& hæc est completiua,& formalis ratio vniuersalis.Primum habet à natura. Secundũ habet per actũ intellectus. Licet ergo natura specifica de se habeat primam conditionem vniuersalis,non tamen habet secundam,quæ est completiua, & formalis,nisi per actum intellectus,& hoc est quod dicit Commentator, quod intellectus causat vniuersalitatem in rebus. *1. De anim. com. 8.*

Ad secundum dico ad minorem, quod natura seipsa est vna vnitate reali,non vnitate numerali.

Ad tertium dico,quod ibi arguit Philosophus contra ideam Platonis. Et tunc dico,quod si accipitur pro subiecta prima ex quo est indiuidua non inest alteri, sed est propria eius cuius est per gradum determinantem.

Ad quartum dico, quod maior est falsa sicut patet per sex rationes, quæ sunt factæ contra istam opinionem, quæ est Scoti.

Quantum ad secundum articulum est opinio Henrici, quod indiuiduum est indiuiduum per aliquod negatiuum,scilicet per rationem vnius. Vnitas enim non dicit nisi priuationem, quia si diceret rationem positiuam,aut diceret eandem rationem, quam dicit ens, & sic esset nugatio dicendo ens vnum, aut aliam, & tunc esset entitas addita entitati in quolibet, quod est inconueniens. *Henri. quolib. 5. q. 8.*

Contra istam opinionem arguitur primo sic, natura est indiuidua per illud quod sibi formaliter repugnat, diuidi in plures partes subiectiuas. Sed illud non est negatio, ergo natura non est indiuidua per negationem.

Probatio minoris, nulla imperfectio repugnat alicui formæ nisi propter aliquam perfectionem, quæ est aliquid positiuum. Sed diuidi est quædam imperfectio, & ideo non potest competere naturæ diuinæ, ergo.

Exemplum. Confirmatur, quia quantuncumque negatio tollat potentiam proximam ad agere, vel pati, non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis. Exemplum, si substantia intelligitur non quanta non est diuisibilis potentia propinqua, tamen non sibi repugnat diuidi, quia tunc repugnaret sibi accipere quantitatem.

Cap. de substantia. Secundo nihil per negationem constituitur formaliter in entitate perfectiori, quam sit entitas præsupposita negationi. Sed prima substantia est maxime substantia, & perfectissima, ergo prima substantia si est indiuiduum non constituitur in esse per negationem, quæ præsupponit substantiam secundam.

7. Met. contex. 26. Tertio sic, indiuiduum per illud quo distinguitur formaliter & principaitiue ab alio indiuiduo. Sed vna negatio, vt sic, non distinguitur ab alia, ergo.

Quarto sic, prima substantia per se generatur, & per se operatur. Sed illa non competunt alicui per negationem, ergo.

4. Met. contex. 3. Quinto, & vltimo sic, quia assumptum videtur esse falsum, videlicet, quòd vnum sit priuatio cum sit passio adæquata entis positiui. Et per hoc potest patere ad rationem opinionis. Aliter tamen potest dici, quòd non videtur ratio quin indiuiduum habeat causam positiuã per quam insit ei illa duplex negatio: nam vnitas specifica pari ratione significaret duplicem negationem, & tamen nullus negat entitatem positiuam esse rationem entitatis specificæ a qua sumitur ratio differentiæ specificæ.

Egidius & Gotfre. quoli. 6. q. 16 & quolib. 7. q. 5. 5. met. cap. de quanto.

Quantum ad tertium articulum est opinio Egidij, quòd indiuiduum est indiuiduum per quãtitatem, quòd probatur primo sic. Quando aliquid competit alicui pri-

mo, & per se cuiuscunque alteri competit, competit ei per rationem illius. Sed diuidi in plures partes competit primo, & per se quantitati ex quinto metaphys. ergo cuicunque competit hoc est per rationem quantitatis. Sed natura specifica diuiditur penes indiuiduum, ergo hoc erit per quantitatem.

Secundo sic, iste ignis non differt ab alio igne, nisi quia forma differt à forma. Sed forma non differt à forma nisi quia recipitur ab alia, & alia parte materiæ. Sed ista alietas est per quantitatem, ergo iste ignis distinguitur ab isto per quantitatem. Tertio sic, generans generat aliud propter distinctionem materiæ. Sed materia generati naturaliter præsupponit quantum alias agens naturaliter ageret in non quantum, non autem naturaliter præsupponeret quantitatem nisi esset per se distinctiua, ergo. Contra opinionem arguitur quatuor viis. Primo ex idemptitate rationis numeralis, & hoc dupliciter. Primo sic. Impossibile est indiuiduum formaliter esse indiuiduum per id quo ablato remanet idem indiuiduum numero. Sed ablata quantitate potest indiuiduum manere numero, ergo.

Probatio minoris: quia non est contradictio, vel non est impossibile quòd Deus substantiam illam quantam quantitate conseruet eam & informet alia quantitate, nec propter hoc substantia illa mutabitur mutatione substantiali, quia non est mutatio nisi a quantitate in quantitatem. Si dicas argumentum non valet: quia assumit miraculum. Contra, miraculum non est respectu contradictoriorum: quia ad contradictoria nulla est potentia. Sed contradictio est quod manente eadem substantia sit hoc per illud & non per illud, ergo. Secundo sic manente eo quo aliquid est formaliter tale impossibile est ipsum non esse tale. Sed panis est hic panis per quantitatem per te, ergo manente eadem quantitate impossibile est ipsum non esse hunc panem, & sic tollitur transubstantiatio panis in corpus Christi vbi manet eadem quantitas, & tamen non idem panis.

Mutatio non est nisi in quantitate.

6. Ethicorũ.

Secunda via contra illam opinionem sumitur ex ordine substantiæ & accidentis. Ex qua via arguitur primo sic. Substantia secundum totam suam coordinationem

7. Met. con tex. 4.

est prior omni accidente natura tempore & diffinitione ergo est prior quantitate, & sic non indiuiduatur per eam. Respondetur, quod licet substantia sit quantitate prior in essendo, non tamen indiuiduando. Contra, eodem modo substantia est prior omni accidente quo est subiectum omnium accidentium, sed non est subiectũ omnium accidentium nisi inquantum hæc, ergo vt hæc præcedit simpliciter omne accidens.

Quomodo substantia sit prior quantitate.

Secundo sic, quod est prius alio duratione potest esse sine illo. Sed substantia est prior omni accidente duratione, ergo potest esse sine eo, & sic non indiuiduatur per accidens siue per quantitatem. Tertia via sumitur ex coordinatione prædicamentali. Ex qua arguitur sic. in quolibet ordine prædicamentali sunt omnia pertinẽtia ad illam coordinationem circunscripto omni alio, quod non est aliquid illius coordinationis essentialiter. Sed ad coordinationem prædicamentalem, sicut pertinet ad primum prædicatum de quo nihil prædicatur ita pertinet ad infinitum subiectum cui nihil subiicitur, ergo singulare est in qualibet coordinatione circumscripta quacunque alia coordinatione.

7. met. contex. 4.

Probatio minoris patet: quia coordinationes prædicamentales sunt primo diuersæ. Secundo sic, in qualibet coordinatione circunscripto quocũque alio alterius coordinationis est ratio speciei. Sed de ratione speciei est quòd sit prædicabilis de pluribus numero differentibus per Porphyrium, patet igitur quòd in qualibet coordinatione est per se indiuiduum de quo species prædicatur. Et non valet fingere sicut fingit Egidius, quia hoc est propter extensionem quantitatis quæ est modus derelictus in materia à quantitate & est idem realiter cum ipsa materia, hoc inquam non valet, quia impossibile est quòd causatum à posteriori essentialiter sit idem realiter cum eo quod est prius essentialiter. Sed materia est prior essentialiter quantitate; ergo impossibile est quòd iste modus derelictus a quantitate in materia sit idem realiter materiæ.

Ca. de specie.

Author reprehendit Egidium.

Materia quomodo sit prior quantitate.

Præterea, quid est quantitatem derelinquere talem modum aut enim est aliquid causare aut nihil. Si nihil tunc non est signatio per quantitatem, sicut tu fingis. Si

autem est aliquid causare quæro ad quod genus causæ reducitur, non enim videtur reduci nisi ad genus causæ efficientis. Sed quantitas non est forma actiua, vt communiter tenetur, ergo. *Quantitas non est forma actiua.*

Quarta via sumitur proprie ex ratione quantitatis. Ex quo arguo sic. Quantitas qua substantia indiuiduatur aut est quantitas terminata aut interminata, non terminata, quia illa sequitur formam esse in materia & per cõsequens singularitatem substantiæ. Nec est interminata, quia ista manet eadem in generato & corrupto, & sic generatum & corruptũ essent idem numero. Si dicis quòd non sequitur, quia quantitas est causa singularis præsupposita vnitate specifica. Generatum autem & corruptũ non sunt eiusdem speciei.

Contra, ponatur quòd ex aqua generetur ignis, secundo quòd ex igne generetur aqua, & in prima & in secunda aqua est idemptitas specifica & remanet eadem quantitas interminata, ergo adhuc stat argumentum.

Secundo ex eadem via arguitur sic, quia sequitur ad eam error Auerrois quòd sit scilicet vnus intellectus numero in omnibus. Probatio consequentiæ quia indiuiduatio & multiplicatio indiuiduorum per te fit per quãtitatem. Sed intellectus non est quantus. *3. de anima com. 5.*

Rationes autem non concludunt. In primis non cõcludit prima, quia assumit maiorem contra textum Philos. Ait enim sic quinto metaphisicæ. Quãtum est quod est diuisibile in ea, quæ in sunt. Secundo quia non potest stare cum dictis suis, arguo enim sic cum dictis suis Quod habet propriam extensionem, habet propriam diuisionem. Sed materia habet propriam extensionem aliam ab extensione quantitatis per te, ergo habet propriam diuisionem. *5. Met. cap. de quanto.*

Tertio quia non est ad propositum, quia quantitatiua diuisio est ad partes integrales nos autem loquimur de diuisione speciei in partes subiectiuas.

Et si arguas quòd Porphirius dicit quòd species est athoma & in diuisibilis dico quòd verum est de diuisione penes diuersitatem specificam: non autem de diuisione speciei in diuersitatem numeralem. *Cap. de specie. An species sit indiuisibilis.*

Ad secundum cum dicitur ignis distinguitur ab igne,

quia forma distinguitur à forma, concedo. Sed cum dicitur, forma distinguitur à forma per materiam, dico, quòd falsum est & contra philosophũ secundo Physicorum, contra Commentatorem primo & secundo de anima, & contra Auicennam, sicut declarabitur in sequenti articulo.

2. met. cap. vltimo.

Ad tertium concedo quòd generans generat de materia quanta, vt est in corrupto non in genito.

D. Tho. 1. parte Sum. q. 7. art. 1. & 2.
5. met. contex. 12.
7. Met. contex. 28.
12. met. contex. 49.
1. cæli cõtex. 29. & 95.
1. de anima contex. 52. cap. vltimo.

Quantum ad quartum articulum est opinio Thomæ, quòd indiuiduatio siue multiplicatio indiuiduorum fiat per materiam quod probatur multis auctoritatibus philosophi. Ait enim quinto metaphisicæ, vnum numero sunt quorum materia est vna. Item septima metaphisicæ, dicit. Generans generat aliud propter materiam. Tullius enim & sortes diuersa sunt propter materiam. Item 12. methaphisicæ dicit quòd non possunt esse plures cæli, quia quæcunque sunt multa numero habent materiam. Item primo cœli & mundi, cum dico hoc cælum dico formam in materiam.

Contra istam opinionem arguo primo per commentatorem j. de anima dicit. n. sic, quòd membra cerui nõ differunt à membris leonis nisi quia anima differt ab anima. Item secundo de anima improbat illam opinionem ex proposito in secundo & quarto commento, & est ratio sua illa. Indiuiduum non est indiuiduum nisi quia est in actu, sed indiuiduum non est in actu nisi per formam, ergo.

Præterea istam opinionem improbat Auicenna secũdo metaphisicæ, & adducit tres rationes: prima. Materia non est materia nisi quia ei inest virtus receptionis & adaptationis. Sed adaptatum inquantum adaptatum non est causa essendi illud ad quod est adaptatum.

Secunda ratio talis est. Inconueniens est quod essentia quæ est in potentia sit causatiua rei quæ est in effectu, sed essentia materiæ est in potentia, ergo.

Hæc ratio Scoti multum cogit aduersus D. Tho.

Tertia ratio est. Illud in quo nulla est diuersitas & distinctio non potest esse causa diuersitatis & distinctionis. In materia nulla est distinctio, vel diuersitas, ergo.

Præterea arguit Scotus contra illam opinionem sic. Materia est eadem in generato & corrupto, ergo habet eandem

eandem singularitatem in generato & corrupto, & sic generatum & corruptum erit idem numero. Quid autẽ sit dicendum ad auctoritates philosophorũ quæ videntur esse pro illa opinione patebit in sequenti articulo.

Quantum ad quintum articulum est opinio Sco quã teneo, circa quam ponam vnam conclusionem, secundo declarationem, tertio obiectorum remotionem. *Opinio Scoti.*

Conclusio est ista, quod substantia materialis est indiuidua per entitatem positiuam determinantem naturam ad sui singularitatẽ & potest dici gradus intrinsecus naturæ. Ista conclusio probatur sic. Sicut vnitas in cõmuni consequitur per se aliquam entitatem, sic vnitas indiuidualis consequitur per se entitatem, sed non consequitur per se entitatem naturæ, quia naturæ est propria vnitas realis, ex primo articulo, ergo consequitur aliquam entitatem determinantem illam, & ista faciet per se vnum cum entitate naturæ. Secundo sic, Omnis differẽtia differentium reducitur ad aliqua primo diuersa, sed indiuidua propriè differunt, ergo eorum differentia reducitur ad aliqua primo diuersa. Sed ista primo diuersa non sunt natura in illo & in isto quia non in eodem conueniunt aliqua & differunt, ergo oportet vt sit aliquid aliud. Sed non possunt esse negationes, ex secundo articulo, nec quantitas siue accidẽtia ex tertio, nec materia ex quarto articulis, ergo erunt aliquæ entitates positiuè per se determinantes naturam, quod est propositum. Tertio sic, sicut se habet natura generis ad differentiam specificam, sic quidditas ad differentiam indiuidualem, sed natura generis contrahitur per differentiam specificam, ergo.

Secundo oportet istam opinionem declarare maximè quæ sit ista entitas a qua sit vnitas indiuidualis. Et est sciendum quod sicut differentia specifica potest comparari, vel ad illud quod est infra se, vel ad illud quod est supra se, vel ad illud quod est iuxta se. Eodem modo & differentia indiuidualis recipit illam triplicem comparationem, & est tunc inter differentiã specificam & indiuidualem conueniẽtia & differentia, nam si differentia specifica comparetur ad illud quod est infra se, tunc sicut entitati illius differentiæ specificæ repugnat *Quæ sit istã entitas a qua sit vnitas indiuidualis.*

Differentia indiuidualis excludit omnẽ diuisionẽ.

diuidi essentialiter in plura specie, & per hoc repugnat toti cuius ista entitas est per se pars. Ita etiam differẽtiæ indiuiduali repugnat diuidi in partes subiectiuas & per ipsum repugnat talis diuisio toti cuius ista entitas est pars. Differentia autem est in hoc, quia ista differentia indiuidualis excludit omnem diuisionem naturæ tam numeralem quam specificam, differentia autem specifica quamuis excludat diuisionem specificam non tamẽ diuisionem naturæ in partes subiectiuas. Si autem comparentur differentia specifica & indiuidualis, ad illud quod habent supra se est conuenientia, & differentia. Conuenientia, quia sicut realitas à qua sumitur differẽtia specifica est actualis respectu realitatis à qua sumitur genus & determinat eam. Sic differentia indiuidualis est actualis respectu realitatis specificè & determinat eam. Sed est dissimile, primo quia differentia specifica aliquando sumitur à parte essentiali, aliquando verò ab vltima realitate formæ, differentia verò indiuidualis semper sumitur ab vltima realitate formę quæ dicit cõceptum simpliciter simplicem. Est autem alia differentia, quia differentia specifica est quædam entitas quidditatiua & constituit compositum in esse quidditatiuo, differentia verò indiuidualis est primo diuersa ab omni entitate quidditatiua, & quia a philosop. forma frequenter vocatur quidditas & ideo apud eum gradus siue differentia indiuidualis non vocatur forma sed materiale. Et propriè vocatur ab eo materia. Et per illud patet ad auctoritates philos. quæ erant in præcedenti opinione. Vocat.n. materiam gradum indiuidualem. Si verò comparentur ad illud quod habẽt iuxta se dico quod sicut differentia specifica sumpta ab vltima realitate est primo diuersa ab omni alio, ita differentia indiuidualis est primo diuersa ab omni alia.

Quæ sit entitas specifica.

Forma quomodo vocetur quidditas.

Author nunc remouet quatuor obiectiones.

Tunc oportet remouere tertio quatuor obiectiones quarum prima est ista. Quod si est aliqua vnitas realis minor vnitate numerali: vt supponis in prima ratione, aut est alicuius in eodẽ numeraliter, aut in aliquo alio, non in eodem numero, quia quicquid est in eodem numero est vnum numero, non in duobus, quia in eis nihil est vnum numero.

Secunda est ista, differentiæ indiuiduales sunt alterius rationis cum sint seipsis primo diuersæ, ergo & constituta erunt alterius rationis quod est inconueniens. Probatio consequentiæ, quia non est maior distinctio in principiis quam in principiatis. Tertia est ista. Ab ista differentia potest abstrahi ratio entis & tunc quæritur quomodo indiuiduatur, quia aut a seipsa, & pari ratione fuit standum in prima, aut ab alia: quæram de illa sicut de priori in infinitum.

Quarta est ista, quia quæritur de isto gradu vel differentia indiuiduali si sit materia, vel forma, vel compositum, quodcunque detur sequitur inconueniens Quia si iste gradus sit materia erunt duæ materiæ, si forma erunt plures formæ, si compositum erunt plura composita, hæc omnia sunt absurda, ergo nullum istorum est, sic nihil est.

Ad primum concedo quod vnitas realis non est alicuius entitatis in duobus indiuiduis sed in vno.

Et cum obiicitur, quicquid est in eodem indiuiduo numero est idem numero.

Respondeo tripliciter, primo per interemptionem sicut patet per Auicennam.

Secundo per instantiam à simili sic. Quicquid est in vna specie est vnum specie. Sed color in albedine est vnum specie, ergo non habet aliam vnitatem minorem vnitate specifica, non sequitur 5. met. c. 9.

Tertio sic, sicut corpus dicitur animatum denominatiue, homo autem dicitur animatus primo & per se, sic ergo potest dici vnum vnitate numerali primo & per se secundario & denominatiue.

Primo modo est differentia contrahens per se, secundo modo natura potentionalis contracta.

Ad secundum nego consequentiam, quod patet in simili de differentiis specificis quæ sunt alterius rationis & tamen species constitutæ non sunt alterius rationis in genere. Tu probas quòd non est maior distinctio in principiis, quam in principiatis, dicitur quod aliqua esse æqualiter distincta potest intelligi dupliciter, vel quia æqualiter incompossibilia, vel quia æqualiter in nullo conueniunt, primo modo con- *Aliqua esse æqualiter distincta pos-*

sunt duobus modis considerari.

In 1. sen. distinc. 3.

præceditur propositio, sed non est ad propositum, secundo modo negatur, sicut patet per instantiam adiectā de differentiis specificis.

Ad tertium dico quod sicut ab vltimis differentiis non potest abstrahi ratio entis distincta in quid de eis dicta, sed denominatiuè, vt patet. Ita etiam nec ab istis.

Ad vltimum dico quòd sicut omnis entitas quidditatiua est prior hac vel ista entitate & indifferens ad eas. Ita materia vel forma vel compositum eo modo quo dicunt quidditates sunt priora illa differentia quæ est vltima eorum realitas. Et sic concedo quod ista differentia nec est materia, nec forma, nec compositum, sed vltima, realitas & actualitas materiæ, formæ & compositi. Et per hoc patet ad primum argumentum principale.

An singulare sit per se intelligibile.

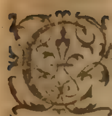
Ad secundum concedo primum consequens quia non est mihi inconueniens, concedo etiam quod singulare est per se intelligibile, sed si non intelligitur hoc est ex defectu intellectus nostri, & sic intelligitur philos. Secundum & tertium consequens nego.

Ad probationem dico quod non valet, quia similitudo est falsa, quia differentia specifica vt constituit speciem dicit quidditatē respectu cuius est scientia & diffinitio, differentia verò indiuidualis est primo diuersa ab omni entitate quidditatiua, quia intelligendo quēcunque entitatem quidditatiuam & limitatam non habetur in eius intellectu, vnde ipsa sit hæc.

An in vna specie Angelica sint, vel esse possint plures Angeli solo numero differentes?

D. Bona. 2 senten distinc. 9 q. 1. Artic. 1.
Scotus 2. senten. distinct. 3. q. 7.
D. Thomas prima parte quæstio 50. Articulo 4.
Ricardus 2 senten. distin. 3 q 2.
Franciscus de Mayronis 2. sent. distinc. 3. q. 2.
Durandus 2. sententiarum distinctio 3. q. 3.

QVAESTIO III.



ONSEQVENTER ad istam quæstionem quæritur. An in vna specie angelica sint vel esse possint plures Angeli solo numero differentes? Et videtur quod non. quia in separatis a materia idem est quidditas & illud cuius est quidditas. Sed Angeli sunt separati a materia, ergo in eis idem quidditas, & illud cuius est quidditas. Sed omnis differentia secundum quidditatem est specifica; ergo angeli differunt specie. 7. Met. comm. 20. 21. & 41

Præterea differentia formalis est specifica, sed omnes angeli differunt formaliter ergo. Probatio minoris. tum quia formæ sunt sicut numeri, & vnus numerus differt specifice ab alio. tum quia 10 metaphysica. dicitur quod masculus & femina non differunt specie, quia differunt materia: & differentia materialis non est specifica. 7. Met. contex. 10. 10. Met. contex. 25.

Præterea omnis forma separata a materia habet in se totam perfectionem suæ speciei. Sed Angelus est huiusmodi ergo habet in se totam perfectionem suæ speciei, & sic non sunt plures in eadem specie. Præterea multitudo indiuiduorum sub eadem specie est propter saluationem speciei cuius indiuidua corrumpuntur ex secundo de anima, vnde in corporibus cœlestibus quia non est corruptio in eis, est tantum vnum in vna specie sicut vnus sol. Sed species angelica non habet indiuidua quæ corrumpantur, ergo est tantum vnus angelus in vna specie. Contra, Angelus & anima sunt natura pares. Sed plures animæ sunt in eadem specie, secundum Augustinum, ergo & plures angeli. 2. De anima contex. 92 & inde.

Responsio, hic sunt tres articuli secundum tres opiniones quarum duæ sunt extremæ, & tertia media. Lib. 3. de libero arbitrio.

Prima est opinio antiqua quam recitat Varro quod omnes angeli sunt eiusdem speciei, quod probatur, primo sic. Ruina angelica est reparanda per homines, sed omnes homines sunt eiusdem speciei. ergo. Opinio Varronis.

Secundo sic. sicut se habet accidens naturale ad potentiam naturalem, sic accidens supernaturale ad potentiam supernaturalem. Sed omne accidens naturale eiusdem

rationis arguit, vel requirit potentiam naturalem eiusdem rationis, ergo accidens supernaturale eiusdem rationis requirit potentiam supernaturalem eiusdem rationis. Sed accidentia supernaturalia: puta gratia & gloria sunt eiusdem rationis in omnibus angelis, ergo & potentiæ sunt eiusdem rationis & per consequens essentiæ.

Quæ sint accidẽtia supernaturalia.

D.Thom.1. parte summæ q.50. artic.4.

Alia est opinio Thom. quod non sunt plures angeli in eadem specie, nec esse possunt: sed vnusquisque facit suam speciem, quod probatur sic. Multiplicatio indiuiduorum sub eadem specie fit per materiam, ex quinto metaphysicæ, sed in angelis non est materia, ergo. Eandẽ conclusionem tenet Egidius & probat eam sic. Multiplicatio indiuiduorum fit per quantitatem, sed in angelis non est quantitas, ergo.

5.Met. contex.12.

Egidius quolib.2.q.7.

Confirmatur illa conclusio per rationem Richar. si positis extremis oportet ponere medium, sed sunt plures personæ in vna natura sicut in trinitate, & plures naturæ in vna persona, vel supposito sicut in homine, ergo est dare medium in quo est vna persona in vna natura, & hoc est angelus. Sed omne tale per se distinguitur ab omni alio, ergo vnusquisque angelus per se distinguitur specie ab omni alio. Sed hæc opinio continet aliqua falsa, vt patebit in tertia opinione, nec rationes concludunt.

Richar.4. de trin.

Prima non, quia accipit minorem dubiam multis qui ponunt in angelis materiam. Maior etiam simpliciter est falsa, vt probatum est in quæstione præcedenti. Similiter secunda ratio non concludit, quia habet maiorem falsam: vt patet ex tertio articulo præcedẽtis quæstionis.

Artic.4.

Ad rationem Richard. soluit Varro quia Richard. non plus intendit concludere nisi quod in angelis sit tantum vna natura ita quod quilibet angelus habeat tantum vnã naturam, sed ex hoc non sequitur propositũ scilicet, distinctio specifica sicut patebit soluendo.

Solutio Varronis.

Ad tertium principale potest aliter dici & melius, quod tale medium non est naturale: sed dependet a causa causante, voluntarieque potest facere vnũ & reliquum & ponere medium, & non ponere, sicut statim postea dicetur.

Dico ergo secundum tertiam opinionem mediando quod quæstio potest esse de posibili, vel de facto. Si sit quæstio de posibili, concedo partem affirmatiuam, scilicet, quod possunt esse plures angeli in eadem specie, tum propter articulum excommunicatum qui dicit formam non multiplicari sine materia, error est, tum quia nullam contradictionem implicat, nec a parte causę cum sit potentię infinitæ, nec a parte effectus, cum nulla quidditas sit sua singularitas, ex primo articulo præcedentis quæstionis. Omne autem tale qua ratione potest esse in vno, pari ratione potest esse in aliis pluribus, secundum viam Auicennæ, vnde est mihi ista regula, quod cum loquor de potentia Dei quãuis non credam deficere, tamẽ si deficio citius volo deficere in plus quam in minus ei attribuendo. Si vero quæstio sit de facto tunc distinguo: quia aut quærit sententiam affirmatiuam, vel probabilẽ. Si primo modo fateor me nescire: tum quia sic ponit Magister in ista distinctione circa medium secundi c. tũ quia ipsarum intelligentiarum causa j. voluntas diuina est mihi incognita, & esse angelorum incognitum, quia nulla substantia mouet ad sui cognitionẽ pro statu isto, quia tunc possemus naturaliter cognoscere absentiam panis in eucharistia, quod est falsum.

Quæstio potest esse de posibili, vel de facto.

1. Met. cap. 5.

Opinio pia authoris.

Voluntas diuina est incognita nobis.

Si autem quæras de quęstione probabiliter loquendo, dico quod plures angeli sunt in eadem specie, quod probatur primo sic. Omnis quidditas quantum est de se est communicabilis, sed nulla quidditas est communicabilis idemptitate numerali nisi sit infinita, ergo quælibet quidditas alia est communicabilis cum distinctione numerali, quod est propositum.

Quomodo plures Angeli sint in eadem specie.

Secundo sic, quælibet quidditas creaturæ potest intelligi sub ratione vniuersalis, sed si ipsa esset de se hęc contradictio esset ipsam intelligere sub tali ratione, ergo nõ est de se hæc, & per consequens est multiplicabilis in plura indiuidua.

Tertio sic, animæ intellectiuæ distinguuntur numero in eadem specie, alias sequitur error Auerrois de vnitate intellectus: Sed quicquid concluderet istam imposibilitatem ex parte angelorum cõcluderet etiam ex parte animarũ, ergo. Si dicas quod non valet, quia animæ

3. De anima con. 5.

habent inclinationem ad corpus, & per hoc distinguuntur. Contra, inclinatio non est entitas absoluta sed relatiua, ergo non est ratio essendi hanc animam, sed supponit eam sicut absolutum præsupponitur relationi.

1. Cœli cõtex. 76. vsque ad 90. Quarto sic, Commentator. j. cœli, & mundi, qui ponit mundum factum ad exemplar creatoris qua ratione ponit vnum eadē ratione ponit plures. Sed quilibet Theologus ponit angelum factum secundum exemplar creatoris, ergo.

Quære D. Thom. in 3. distinc. 20. & magister Sent. in 2. distinc. 21. & D. Bona. in præsenti quæstione. Confirmatur conclusio, quia secundum aliquos alterius opinionis inconueniens est vnam totam speciem esse damnatam: tunc autem multę species essent simpliciter damnatæ.

Ad rationes primæ opinionis. Ad primum dico, quod illa assumptio non est per naturam, sed per gratiam, & merita, & ideo non oportet, quod sit ista proportio.

Ad secundum dico quod duplex est potentia, vna transmutatiua, alia subiectiua. Argumentum bene currit de potentia transmutatiua, non autem de potentia subiectiua. Eadem enim superficies est in potentia receptiua ad albedinem & nigredinem.

Ad primum principale potest negari minor primi sigilli ex prima quæstione huius distinctionis. Aliter potest dici quod minor est falsa de quidditate potentionali non concurrente: altera differentia specifica quamuis sit vera de quidditate, quæ est necesse esse, & illo modo intelligunt philosophi.

Ad secundum dico quod differentia formalis potest accipi vel pro differentia in forma, vel pro differentia formarum, si primo modo maior est vera, minor falsa. Si secundo modo minor vera maior falsa.

Ad probationem dico quod illa comparatio vadit sub primo modo pro differentia in forma.

Ad secundam probationem dico quòd est fallatia cõsequentis, vel enim philo. quod differentia formale non est specifica: sed ex hoc non sequitur quod differentia non specifica est non formale.

Ad tertium principale potest primo negari minor. Aliter potest dici ad maiorem quod ipsa est falsa, & petit principium nisi per materiam intelligatur entitas indiui-

dualis,& tunc non est contra me.

Ad vltimum dico, quod illa non est totaliter causa, sed aliqualis: Sed cum adducis exemplum de corporibus celestibus, dico, quod argumentum secundum theologos esset ad propositum: quia stante illo sole, & isto mundo Deus posset producere vnum mundum, vt patuit supra, in principio secundæ quæstionis. *Artic. 4.*

An Angelus posſit ſe cognoſcere per eſſentiam ſuam?

Scotus 2. ſententiarum diſtinc. 3. q. 8.
D. Thomas 2. parte q. 54. Artic. 28.
Durandus 2 ſententiarum diſtinct. 3. q. 6.
Ioannes Baccomitanus 2. ſentent. diſtinc. 4 q. 1.

QVÆSTIO IIII.

SEQVITVR videre de angelorum cognitione, Circa quam quæruntur tria. Primo vtrum angelus cognoſcat ſe per ſuam eſſentiam. Videtur quòd non, quia ſi intelligeret ſe per ſuam eſſentiam hoc non eſſet propter aliud niſi quia intelligens, & intellectum ſunt ſimul, ſed hoc non iuuat, quia in anima ſunt iſta duo, & tamen non intelligit ſe per ſuam eſſentiam vt patet per philoſophum 3 de anima: Anima inquit intelligit ſe ſicut, & alia, alia autem intelligit per ſpeciem. *3. De anima contex. 15.*

Præterea eſſentia angeli eſt ſingularis, ſed ſingulare per ſe non eſt ratio intelligendi, ergo. Præterea ita præſens eſt intellectui angelico actus intelligendi ſicut eſſentia. Sed actum intelligendi non intelligit per eſſentiam, ergo nec eſſentiam ſuam. Probatio minoris, quia aut intelligit actum ſuum quando eſt, aut quando non eſt. Si quando non eſt habere propoſitum. Si quando eſt tunc duo actus eſſent ſimul in eadem potentia, quod eſt falſum, ergo. Præterea receptiuum oportet denudari a natura recepti, & ſic potentia cognitiua debet denudari ab eo, quod eſt ratio cognoſcendi. Sed angelus inquantum cognitiuus non denudatur ab eſſentia ſua, ergo

essentia sua non est ratio cognoscendi, & intelligendi seipsum.

Contra, quanto forma est actualior tanto est actiuior. Sed essentia angeli est actualissima, ergo maxime actiua, & sic est ratio cognoscendi seipsam. Præterea angelus est medium inter Deum & animam: sed Deus intelligit se per essentiam suam, & alia, anima vero intelligit se, & alia per speciem, ergo angelus, qui est medium intelligit alia a se per speciem, & per essentiam. Responsio hic sunt duo videnda. Primo, quæ sit causa intellectionis, secundo propositum.

Quomodo Angelus sit, quod medium.

Quantum ad primum sunt diuersæ opiniones: vna quæ imponitur beato Augustino, scilicet quod totalis causa est intellectionis anima, non obiectum, quod probatur primo sic. Agens est præstantius patiente, sed corpus non est præstantius spiritu, ergo corpus non potest agere in spiritum, & per consequens obiectum non poterit causare intellectionem in anima.

Opinio Augustini.
15. de tri. cap. 4. & super Gene.

Secundo sic operatio vitalis debet esse effectiue à principio vitali. Sed accidit obiecto, quod viuat, ergo nó potest esse causa intellectionis, quæ est operatio vitalis.

Tertio sic, forma quãto est perfectior tanto est actualior, sed anima est actualissima, ergo maxime actiua, ergo seipsa poterit in suam actionem: cum hoc poterit formæ imperfectiores sicut formæ elemẽtorum. Quarto sic. Actio proprie dicta manet in agente, sed intellectio manet in intellectu, ergo est ab intellectu effectiue.

9. Met. contex. 16.

Quinto sic. Actio proprie dicta denominat agens: sed intelligere denominat hominem secundum partem intellectiuam, ergo. Contra illam opinionem arguitur per eundem Augustinum. Omnis inquit res, quam cognoscimus congenerat in nobis suã notitiã. Ab vtroque enim paritur notitia, scilicet a cognoscẽte, & a cognito.

9. de tri. capit. vltimo.

Respondent glosando Augustinum quod ipse intelligit terminatiue non effectiue.

Contra quod se habet in ratione parentis non habet se terminatiue, sed obiectum habet se in ratione parentis, quia ab vtroque paritur notitia, ergo.

Præterea. Ex visibili, & vidente gignitur visio.

11. De trin. cap. 2.

Præterea arguitur sic ratione tantum sunt quatuor,

genera causarum per se:ex quibus forma habet esse per productionem,& finis sequitur productionem rei, ergo quando duæ causæ priores:puta materia, & efficiens sunt perfectæ,& approximatæ, & non impeditæ potest sequi effectus,ergo si anima est causa totalis actualis notitiæ genitæ,& ipsa materia est disposita,sequitur, quòd semper erit actualis intellectio,quod est inconueniens.

Alia est opinio Gotfredi,quod intellectus non habet actiuitatem respectu intellectionis, quod probatur sic, mouens,& motum debent esse distincta subiecto, quod ergo est in potentia ad recipiendum intellectionem nõ est causa actiua intellectionis,quia alius idem esset in potentia,& in actu.Sed intellectus recipit intellectionem, ergo non est causa actiua intellectionis,ergo. *Opinio Gotfredi.*

Secundo sic, materia, & efficiens non coincidunt in idem,ex 2.phisicorũ.Sed intellectus est quasi causa materialis,& receptiua intellectionis,ergo non est efficiẽs.

Tertio sic,relationes oppositæ non sunt composibiles in eodem.Sed relationes mouentis, & moti sunt oppositę,ergo non sunt composibiles in intellectu.Sed intellectus mouetur ab obiecto,ergo non mouebit se causando intellectionem,quid ergo effectiue causabit intellectionem? Respondet quod idem obiectum secundum rem efficit intellectionem,& volitionem inquantum relucet in fantasmate. Qualiter autem fantasma sit posibile mouere intellectum posibilem cum sit in eadem essentia animæ,& non distinguitur subiecto. Dicũt quòd anima potest considerari dupliciter, vel secundum essentiam:& sic non est principium alicuius operationis, vel secundum potentias,& tunc aliqua potentia est,quæ determinat sibi aliquam partem corporis. Aliqua vero nõ determinat sibi aliquam partẽ corporis: primo modo est fantasma,secundo modo intellectus,quia igitur fantasma determinat sibi partem corporis, intellectus vero non, ideo comparatur ad ipsum ac si distingueretur ab ipso subiecto,& potest ipsum mouere. *2. Phys. con-tex.70.* *An phantasma moueat intellectum posibilem.* *Anima consideratur duobus modis.*

Contra istam opinionem arguitur primo sic.Effectus equiuocus non excedit causam in perfectione, sed intellectio est nobilior fantasmate, ergo. Secundo sic, actus discursiuus, & comparatiuus debet esse à causa

Cõtra opinionē Gotl fredi.

non discursiua, nec comparatiua, sed intellectio est tale actus, fantasmata autem non discurrit, nec sillogizat, nec comparat, nec format relationes rationis, ergo. Tertio sic, tũc sequitur quod in angelo in quo nõ est fantasma non esset noua intellectio, quia mouens, & motum non essent distincta subiecto. Quarto contra illam opinionem possunt adduci rationes fundamentales primæ opinionis. Tertia est opinio Henrici, qui dicit, quod duplex est intellectio, vna simplex, & confusa altera discursiua, & distincta, respectu primæ intellectus est passiuus, respectu secundæ intellectus est actiuus.

Opinio Henrici. quod duplex sit intellectio.

Contra, aut intellectus factus in actu secundum notitiam primam confusam est actiuus virtute sui respectu intellectionis secundæ, aut virtute notitiæ primæ confusæ. Si primo modo videtur conueniens, quod intellectus de se potest esse actiuus respectu secundæ, & non respectu primæ, quia prima est perfectior secũda, & eiusdem rationis cum sint eiusdem obiecti. Si ergo potest esse causatiuus respectu primæ de se multo magis respectu secundæ. Si secundo modo, contra nullũ imperfectius potest esse formalis ratio causandi actum perfectiorem, sed cognitio distincta est nobilior cognitione confusa, ergo. Quarto est opinio Thom. & Egidij qui dicunt intellectum esse pure passiuũ, discordát autem isti. Quia Tho. dicit quod obiectum determinat intellectum & est ratio gignendi intellectionem. Egidius autem ponit illud speciem existentem in intellectu, vel in sensu. Pro illa opinione arguitur per Commentátorem. Intellectus inquit se habet ad formas materiales vniuersales sicut materia ad formas indiuiduales. Et iterum dicit, quod sicut materia in genere entium, ita intellectus noster in genere intelligibilium. Et philosoph. dicit, quod intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante intelligere, & 8. phisicorum dicit, quod intellectus ante habitũ est in potentia essentiali. Ex quo concluditur intellectum esse pure passiuum. Et confirmatur hæc ratio sic. Agens indeterminatum non potest in actionem determinatam nisi per aliquod determinetur. Sed intellectus de se est indeterminatus ad omnem intellectionem, ergo oportet ponere aliquod determinatiuum, quod est obiectum

D Thom. 1. parte Summæ q. 79. artic. 2.

3. De anima commen. 5.

3. De anima contex. 5.

8. phys. contex.

vel species. Præterea sicut factio est formaliter per formam, qua faciens assimilatur facto. Ita actio est per formam, qua agens assimilatur obiecto. Sed illud est species, ergo. Contra istam opinionem sunt eædem difficultates quæ sunt positæ contra secundam. Ideo est alia opinio Sco. quam teneo. Quia ad intellectum concurrunt duæ causæ partiales integrantes vnam totalem, s. intellectus, & obiectum vel aliquid supplens vicem obiecti. Quia autem concurrat intellectus patet per rationem contra opinionem secundam. Et etiam quia tunc non posset saluari imago trinitatis in mente: quia nihil ipsius mētis haberet rationem parentis Quia autē concurrat obiectum patet: tum quia actus est similitudo obiecti, tum quia actus distinguitur secundum distinctionem obiecti, tum quia non esset perfectior intellectio perfectioris intelligibilis posito æquali conatu ex parte potentiæ, & sic non esset perfectior intellectio Dei quam muscæ, quod est contra philosoph. ponentem felicitatem in speculatione Dei: tum quia tūc esset infinita actiuitas in intellectu inquantū esset actiuus respectu omnium intelligibilium: quia ad vnam intellectionem requiritur alia perfectio in causa, quam sit respectu alterius intellectionis, & sic continet virtualiter perfectiones causarum propriarum, & ita habens infinitas causalitates respectu infinitarum intellectionum est infinitum. Qualiter autem istæ duæ causæ concurrant distingo de pluribus causis concurrentibus ad effectum eundem, quia quædam concurrunt ex equo sicut duo trahentes vnum pondus, quædam verò non ex equo sed secundum ordinem, & hoc dupliciter, vel sic quod inferior moueatur à superiore, & recipiat virtutem motiuam a superiore sicut manus mouet baculum cum quo mouet lapidem. Quædam verò concurrunt secundum ordinem non quod superior moueat inferiorem, nec quod det ei virtutem agendi perfectiorem, sed superior de se habet perfectiorem virtutem agendi quam inferior, & inferior habet imperfectiorem: sicut forte est de patre, & matre respectu prolis Et illo modo concurrunt illæ duæ causæ, quia neutra sine altera potest in effectum totalem. Et si quæras,

Opinio Scoti quod ad intellectionem duæ causæ concurrunt.

10. ethic. capitul. 10.

De causis concurrentibus ad eundem effectum.

quæ ſit principalior,dico quod intellectus,tum quia intellectus eſt illimitatus, obiectum verò non. tum quia intellectu agente ad intellectionem obiectum coagit,& non econuerſo.Intelligimus enim quãdo volumus, ex 2.de anima,tum quia intellectus eſt actualior,& quanto eſt aliquid actualius tanto actiuius. Si verò obiicias contra illa primo.In cauſis eſſentialiter ordinatis neutra eſt perfectio alterius. Sed ſpecies eſt perfectio intellectus,quia eſt eiusforma, ergo non concurrit cum eo ad intellectionẽ. Secundo ſic,vnius operationis oportet dare per ſe vnum principium.Sed intellectus, & ſpecies ſiue obiectum faciunt per accidens vnum, ergo nõ ſunt cauſæ intellectionis, quæ eſt vna operatio per ſe.

2.de anima contex.60.

Ad primum dico,quod accidit ſpeciei inquantum eſt altera cauſa partialis,quod perficiat intellectum, ſicut ſi acuties cultelli poneretur in manu ad ſcindendum accideret manui talis acuties.

Ad ſecundum dico, quod vnius operationis eſt vna per ſe cauſa in ſuo ordine, ſicut etiam homo generat hominem, & ſol, & illæ duæ cauſæ non faciunt vnum niſi vnitate ordinis quælibet tamen in ſuo ordine cauſandi eſt vna ſimpliciter.

Corpus non agit in ſpiritum virtute ſua actiua naturali, & naturaliter, ſed tanquam inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ, vide D. Auguſtin ſuper Geneſim capit.12. & Scotum 6.q. quol.& in 1. ſent.diſtin.3. q.7.

Ad argumenta primæ opinionis iſtius primi articuli concedo quod corpus non poteſt agere in ſpiritum, vt principalis cauſa. Ad ſecundum concedo, quod operatio vitalis eſt a principio vitali, vt a cauſa principali, ſed cum illa concurrit obiectum, vt ſecundaria cauſa.

Ad tertium dico, quod potentia intellectiua ex perfectione ſua ordinatur ad habendum perfectionem, & operationem circa totum ens, & quia non eſt infinita, ideo non poteſt in ſe habere totum ens, ergo ex perfectione intellectus habet actiuitatem, ſed tamen non omnimodam,ideo concurrit obiectum, non ſic autem eſt de aliis formis, quia earum operationes ſunt limitatæ, & ex eorũ operibus non poteſt argui infinitas.

Ad quartum,& ad quintum dico,quod benè concludunt intellectum habere aliquam actiuitatem reſpectu intellectionis, quod concedo. Ad argumenta ſecundæ opinionis.Ad primum nego maiorem. Ad probationẽ cum dicitur idem eſſe in actu,& in potentia, dico

Aliquid eſſe in actu poteſt

quod aliquid esse in actu potest intelligi dupliciter, vel, quod sit in actu virtualiter tale, vel quòd sit in actu formaliter tale. Et eodem modo potest dici de potentia, vnde actus, & potentia vniformiter accepta non sunt compossibilia in eodem, sed, quod aliquid sit in actualiter tale, & in potentia formaliter tale, hoc bene est possibile. Aliter potest dici ad maiorem per Commentatorem, quòd quamuis ista maior habet probabilitatē in corporalibus, est tamen falsa in spiritualibus. Aliter potest dici quod est vera in causis vniuocis, est autem falsa in causis æquiuocis. Et hæc solutio redit in idem cum prima. Et ista est intentio Philosophi, vbi dicit quòd mouens necesse est habere vniuocum, & hoc dicit ibidem D. Thomas in expositione, vide ibidem.

intelligi duobus modis. *Quomodo actus, & potentia nō sint compossibilia*

Vide D. Tho. ibdem.

Ad secundum dico, quod materia ex qua non coincidit in idem cum efficiente, sed materia circa quam potest coincidere.

Ad tertium dico, quod relationes, de secundo modo relatiuorum, quædam sunt causę, & causati, quæ sunt incompossibiles simpliciter, quædam sunt producentis, & producti, & istæ sunt incompossibiles in eodem supposito, non autem in eadem natura, quando natura est illimitata simpliciter, sicut patet in Deo, quædam sunt relationes mouentis, & moti, & quia in illa relatione non est dependentia essentialis, ideo huiusmodi relationes non repugnant nec in eadem natura nec in eodem supposito.

An relationes, de secundo modo sint incompossibiles.

Tertia opinio non adducit argumenta ad quæ oporteat respondere.

Ad auctoritates quartæ opinionis de similitudinibus Comment. dico, quod non sunt omnimode similes, sed aliquales. Est enim similitudo quantum ad receptionem, non autem quantum ad actionem.

Ad primam auctoritatem Arist. quæ facit magis dubium dicunt aliqui intellectum possibilem esse puram potentiam.

Ad primam authoritatē Arist.

Contra pura potentia non est receptiua accidentis. Sed intellectus recipit species, ergo. Ideo dico, quod intellectus est nihil eorum quæ sunt ante intellige-

Pulchra expositio verborum Ari.

re, id est non est intellectiuus sui ante intellectionem alicuius fantasiabilis, quia nihil intelligimus sine fantasmate.

3. De ani. contex. Ad primam probationem dico, quod indeterminatio est duplex, quædam potentiæ actiuæ, quædam potentiæ passiuæ, primo modo est Sol, secundo modo materia, indeterminatum autem isto secundo modo oportet determinari per aliud, sed primo modo non; & talis determinatio competit intellectui.

Indeterminatio duplex est.

Ad secundum dico, quod similitudo obiecti concurrit vt causa partialis.

Henri. quolib. 5. q. 14. Quantum ad secundum articulum est vna opinio Henrici, quod Angelus non cognoscit se per suam essentiam, sed per habitum scientialem in quo præsentatur essentia sua, sicut & essentia aliorum. Sed quia illa opinio communiter non tenetur, & patebit magis in quęstione sequenti, ideo hic prætermittatur. Sed est vna

Opinio Varronis. alia opinio quam recitat Varro, quod Angelus intelligit se per suam essentiam, quod declaratur sic. Quanto aliquid est magis absolutum a materia tanto magis est intelligibile obiectiue, & actiue, quia immaterialitas est causa intellectionis per Auic. Sed Angelus est maximè

9. Met. absolutus a materia, ergo est maximè intelligibilis obiectiue, ita & actiue. Et tunc vltra. Sicut est intelligibilis obiectiue, ita & actiue, sed obiectiue est intelligibilis per essentiam suam, ergo, & actiue. Et addit illa opinio quòd cum Angelus intelligit se per suam essentiam intellectio non distinguitur ab essentia, & potentia, quia actus recipit speciem ab obiecto, & à subiecto, tum quia medium non est minus idem alteri extremo quam extrema sunt eadem inter se. Intellectio autem mediat inter potentiam, & essentiam intellectiuam, quæ sunt

Ex dicti Hẽrici duo sequuntur. idem. Vlterius ex illo dicto sequuntur duo, vnum quod Angelus semper intelligeret se, quia ex quo intellectio idem est cum essentia, & essentia semper manet, ergo & intellectio. Secundum quod sequitur est, quod Angelus intelligeret plura, vt plura, vt potest enim intelligere aliud a se, & cum hoc semper intelligit se.

Duobus medis ipsemet. Contra istam opinionem arguit ipsemet opinans dupliciter. Primo sic. Quod est proprium Dei non competit

petit creaturæ, sed intellectionem idem esse cum essentia est proprium Dei, ergo non competit creaturæ siue angelo, secundo adducitur inconueniens iam tactum, scilicet quod Angelus intelligeret plura, vt plura. *opinans argum.*

Ad primum dicit, quod proprium est Dei, quod intellectio sui, & aliorum sit idem cum essentia, hoc autem non competit angelo, quia intellectio angelorum non est idem cum essentia sua.

Ad secundum dicit, quod non est inconueniens angelum intelligere plura, si talia habent connexionem inter se, & ad eum.

Contra istam opinionem arguit Varro primo sic. Nihil est quod seipsum gignat per Augustinum, sed intellectus angelicus gignit sui notitiam, siue intellectionē, ergo ista intellectio non est idem cum ipso. *1. de tri. c. 1.*

Secundo sic Augustinus dicit. Quando anima amat se alia res est amans alia amor, ergo similiter est ex parte intellectus angeli. Tertio formatur ratio sic. Cum angelus habuerit inordinatam dilectionē sui peccando, si iste actus est idem cū essentia sua, & essentia fuit immediate creata a Deo, sequitur, quod fuisset creatus a Deo cum aliqua malitia, quod videtur absurdū, sicut patebit. *9. de tri. c. 2.*

Item si propter annexionem angelus posset intelligere plura cum omnia entia vniuersi sint ad idem, vel adinuicem connexa, tunc posset angelus simul omnia intelligere, & totum vniuersum. *4. & 5. distinc.*

Ad primam rationem opinionis cum dicitur quod actus accipit speciem ab obiecto nego secundum idemptitatem, concedo autem secundum specificationem, quia aliud, & aliud obiectum, & alio, & alio modo specificat actum.

Ad aliud de medio potest dici vno modo quod intellectus non mediat sed est sicut extremum quod causatur ab vtroque. Aliter potest dici distinguendo de medio, quod est medium per participationem extremorū sicut patet in coloribus, & de hoc verum est, quod assumitur. *Medium duplex vide Scot. in 1. distin. 7.*

Alio modo est medium per abnegationem sicut est intellectio, & de tali medio est falsum.

Est ergo tertia opinio concordans cum præcedenti *Opinio*

in prima conclusione quam teneo, quod angelus intelligit se per suam essentiam ita quod essentia sua, est ratio cognoscendi.

Vt sæpius dictum est in 1. distinc. 3. & 14. q. quolib. & 15.

Istam conclusionem probat Scotus primo sic. Omnis causa partialis, quæ est in actu perfecto sibi proprio potest causare sibi correspondentem effectum, & quando est vnita alteri causæ partiali potest cum ea perfectè causare. Sed essentia angeli est de se in actu perfecto correspondente obiecto, vt obiectum habet causalitatem partialem, vt declaratum est in primo articulo, ergo ipsa vnita alteri causæ partiali puta intellectui potest habere perfectum actum intellectionis respectu sui. Secundo sic, non minoris efficaciæ est essentia angelica quã species rei sensibilis: sed species rei sensibilis præsens intellectui est sufficiẽs ratio cognoscendi se, ergo nõ minus essentia angelica præsens intellectui est ratio cognoscendi se.

Contra ista dicta obiicitur.

Contra ista dicta obiicitur, primo nihil est alicui ratio operandi operatione immanẽte nisi informet illud: sed essentia angeli non informat intellectum angelicũ, ergo non est ei ratio operandi operatione immanente sicut est intellectio.

Secundo sic. Si ratio secunda valet videtur quod quęlibet entitas sit per se ratio intellectionis, cum ipsa etiam nõ sit minoris efficacie quam sua species. Ad primum dico quod si ponerem intellectum esse causam totalem intellectionis, argumentum esset difficile, sed tenẽdo vt posui in primo articul. quod intellectus habet suã causalitatem, non oportet, quod obiectum informet intellectum nec econuerso: quia neutrum dat alteri actum partialem pertinentem ad suam causalitatem partialem.

Nulla substãtia à nobis pro statu isto est per se intelligibilis.

Ad secundum dico, quod non est simile de intellectu nostro & angelico pro statu isto, quia nulla substãtia nobis est pro statu isto per se intelligibilis. Tunc enim possemus naturaliter cognoscere absentiam substãtię panis in corpore Christi. Et si intellectus noster intelligeret pro statu isto sine fantasmate, difficile esset soluere.

Ad primum principale potest concedi quod anima intelligit se per essentiam suam nisi habet impedimentum: sed pro statu isto habet impedimentum, quia non

immutatur primo nisi a fantasiabili, hoc autem impedimentum non est in angelo.

Ad secundum potest primo simpliciter negari minor, quia singulare cum per se includat rationem entis quod est primum obiectum intellectus nostri poterit per se intelligi, quod si non intelligitur, hoc est propter defectum intellectus nostri, qui tamen defectus non reperitur in angelo. Aliter dicitur, quod minor est falsa de singulari immateriali, vera autem de singulari materiali. *Quare singulare nõ intelligatur.*

Ad tertium dico, sicut ad primum. Ad quartum negetur maior si simpliciter sumitur, quia sequitur quod intellectus esset nihil cum intelligendo reciperet ens, & denudaretur ab ente: vnde ista maior potest concedi in potentiis organicis, tamen hoc habitu, quod sit potentia non organica, non oportet ipsam esse tale realiter quale est cuius debet esse receptiuum, sicut est intellectus.

An ad hoc, quod Angelus distinctè species creaturarum alias à se cognoscat, requiratur necessario, quod proprias, & distinctas rationes cognoscendi eas habeat.

D Bona. 2. senten. distinc. 3. q. 1. Artic. 2.
Scotus 2. senten. distinct. 3. q. 10.
D Thomas prima parte quæstio 55. Articulo 3.
Richardus 2. sentent. distinc. 3. q. 2.
Durandus 2. sententiarum distinctio. 3. q. 6.
Ioannes Bacconitanus 2. sentent. distinc. 6. q. 1.

QVAESTIO V.

SEQVITVR videre de cognitione angelorum per comparationem ad res creatas. Et circa hoc quærũtur duo. Primo an ad hoc, quod Angelus distinctè species creaturarũ alias a se cognoscat requiratur necessario, quòd proprias, & distinctas rationes cognoscẽdi eas habeat? Videtur quòd non, quia quod cõtinet virtualiter aliud est ratio cognoscẽdi ipsum, sicut patet de essẽtia diuina. Sed essentia angeli cõtinet virtualiter istas essentias creatas, ergo est sufficiens ratio ad cognoscendum eas.

Probatio minoris, tum quia formę sunt sicut numeri, tum quia vegetatiuũ est in sensitiuo & sensitiuum est in intellectiuo, sicut trigonum in tetragono, & tetragonum in pentagono, ex secundo de anima.

8. Met. cõmen. 10.

Præterea quod est ratio intelligendi in intellectu est eius perfectio naturalis: sed species rei creatæ & materialis non potest esse perfectio intellectus angelici, ergo. Probatio minoris. Illa species est imperfectior re materiali, quæ se habet ad eam sicut mensuratum ad mensuram. Sed res materialis non potest esse perfectio intellectus angelici, ergo nec species.

Contra, pluralitas specierum aut repugnat angelo propter perfectionem, aut propter imperfectionem, non propter imperfectionem, quia competit intellectui infimo puta humano, nec propter perfectionem, quia cõpetit intellectui summo. i. diuino in quo sunt distinctæ ideæ, ergo.

Responsio, hic sunt tres articuli secundum tres opiniones.

Prima est opinio, quòd angelus omnes quidditates cognoscit per vnum habitum scientialem. Modus ponendi est iste. Quia licet habitus sit in intellectu, sicut forma in subiecto, obiectum tamen resplendet, & est in eo obiectiuè. Et licet ille habitus sit de prima specie qualitatis, tamen super ipsum fundatur ad scibile respectus essentialis qui ab eo absolui non potest, nec potest capere habitum nisi capiat scibile respectum cuius est propter naturalem colligantiam correlationis quam habet ad illud. Et si quæratur quomodo per vnum habitum sunt plura obiecta præsentia realiter. Respondetur, quod simile est hic & in habitu scientiali cuius obiectum continet multa intelligibilia circa quæ est scientia. Et si quæratur vlterius quomodo ille habitus reducit intellectum angeli de potentia ad actum intelligendi, dicitur, quod intellectus angeli illo habitu creato naturaliter inclinatur ad intelligendum quidditates rerum simplicium quemadmodũ graue inclinatur deorsum. Et tanto magis inclinatur ad intelligendum hoc quã illud quanto essentialius ordinatur ad vnum quam ad aliud, vt ad intellectum essentiæ angelicæ quam al-

Henric. quolibet. 11. q. 14.

terius, & cum factus est intellectus in actu primo ad intelligendum primum, tunc ex imperio voluntatis copulante discurrit ad singula tam complexa quam incomplexa.

Pro ista conclusione quantum ad conclusionem principalem, scilicet, quòd angelus cognoscat omnia per habitum scientialem arguitur primo sic. In anima nõ sunt nisi tria, scilicet, potentia, habitus, & passio. Sed ratio intelligendi in angelo non potest esse potentia sua, quia sic aliquod naturale esset sufficiens principium repræsentãdi omnia cognoscibilia, nec potest esse passio quod certum est, ergo relinquitur quòd sit habitus. *In anima sũt tria 2. eth. cap. 5.*

Secundo sic, in intellectu non habente habitum non potest generari habitus per frequentes actus elicitos, ergo si in angelo non esset concreatus habitus scibilis ad cognoscendum posset in se generare talem habitum, & sic esset in potentia essentiali, sicut intellectus noster, quod est inconueniens.

Tertio sic. Dionysius dicit, quod connexio vniuersi consistit in hoc quod supremum inferiorum coniungatur cum infinito superiorũ. Sed supremũ in cognitione humana est, quod cognoscat prompte per habitũ scientialem, ergo huiusmodi cognitio ponenda est in angelo. *Lib. de diuinis nominibus cap. 7.*

Quarto sic, si nulla alia esset ratio, nisi quod species sine habitu non sufficit ad perfectam cognitionem, & habitus perfectus sine specie sufficit: tunc frustra ponitur species ad actum intelligendi.

Vltimo sic. In voluntate non ponuntur aliqua plura vt principia volendi diuersa obiecta, ergo nec in intellectu oportet ponere diuersa principia intelligendi, sed sufficit vnus habitus in intellectu perfecto.

Contra istam opinionem arguitur sic, & probatur, quod non potest esse vna ratio creata in angelo, quæ sit ratio cognoscendi omnes quidditates. Quia vbi pluralitas numeralis requirit maiorem perfectionem, ibi infinitas pluralis requirit infinitam perfectionem. Exemplum si posse portare decem pondera requirit maiorem virtutem quã portare duo, tunc posse simul portare infinita requirit infinitã perfectionẽ: Sed aliquid esse distinctam *Contra istam opinionem sic arguitur.* *Exemplum.*

rationem cognoſcendi plures quidditates requirit maiorem perfectionem, ergo eſſe rationem diſtinctè cognoſcendi omnes quidditates requirit infinitam perfectionē, & ſic iſte habitus infinitus eſt infinitus in perfectione. Minor probatur: tum quia in Deo ponitur infinitas ex infinitate repræſentatiuorum, tum quia repræſentatiuum vnius eſt alterius rationis à repræſentatiuo alterius, & quodlibet dicit perfectionē: quia non poſſe repræſentare in repręſentatiuo dicit carentiā perfectionis.

Secundo ſic, omnis ratio cognoſcendi vna habet vnum adæquatum obiectum in quo includuntur perfectè omnia cognoſcibilia per illam rationem. Sed ipſa vna ratio ſiue habitus qui ponitur ratio cognoſcendi nō habet aliquod primum obiectum includens virtualiter omnes quidditates creatas & cognitas, ergo. Probatio maioris, tum quia per exemplum de eſſentia diuina, vt eſt ratio cognoſcēdi & vt eſt obiectum cognitum, tum per rationem, quod vnitas poſterioris naturaliter dependet ab vnitate prioris: Sed omnis ratio cognoſcendi creata ſe habet ad obiectum cognitum ſicut menſuratum ad menſuram. Et ita ſicut poſterius ad prius naturaliter, ergo eius vnitas dependet ab vnitate obiecti.

Exemplū de eſſentia diuina.

Tertio ſic, omnis ratio cognoſcendi vna poteſt habere actū ſibi adæquatum. Sed iſta ratio quæ ponitur ratio cognoſcendi reſpectu plurium quidditatum non poteſt habere vnum actum adæquatum ſibi, quia ſecūdum eos intellectus non poteſt diſtinctè intelligere plures quidditates, ergo. Probatur maior, quia memoria perfecta poteſt habere actum ſibi adæquatum, vnde, & memoria infinita patris in diuinis eſt principium producendi notitiam actualem infinitam.

Quomodo memoria infinita patris ſit principium producendi.

Contra iſtas rationes inſtatur: quia forma productiua plurium non oportet quod habeat vnum primum obiectum in quo continentur omnia alia obiecta, vt patet de forma ſolis reſpectu formarum generabilium, nec etiam oportet, quod habeat actum vnum ſibi adæquatū, ſed plures.

Reſpōſio, non eſt ſimile de principio limitato de productiuo extra ſe, & de principio productiuo, cuius eſt actus extra manens, vt patet per philoſ.

1. Ethic. 4.

Quarto arguitur principaliter contra opinionem sic. Intellectus non eodem modo formaliter nouit habitualiter plura qui potest sine contradictione noscere habitualiter hoc, & non noscere illud. Sed omnis intellectus creatus potest noscere vnum obiectum, & non aliud, ergo nullus talis nouit habitualiter eodem modo plura obiecta. Probatur minor: quia non posset noscere habitualiter a. absque hoc, quod cognosceret. b. sine contradictione, vel hoc esset ex parte talis intellectus, quod patet esse falsum, vel propter necessariam colligantiam obiectorum, quod est falsum, quia potest vnum eorum ab intellectu nostro intelligi altero non intellecto. *Arguitur cõtra opinionem.*

Quinto sic. Includentia rationes primo seipsis diuersas non possunt distinctè cognosci per vnum commune repræsentatiuum, nihil enim est quod sit ratio conuenientiæ, & differentiæ vt sic. Sed cunctæ creaturæ includunt rationes primo seipsis diuersas, ergo, &c. *Ex quæstione de indiuiduatione. 4. quæst. prima distinc.*

Vltimo sic, quod dicitur de idemptitate respectus ad habitum fuit improbatum. *artic.2.*

Secunda est opinio Thom. Quia quanto angelus est superior tanto intelligit per species pauciores. Vnde si in angelo infiniti ordinis sunt species in angelo supremi ordinis est tantum vna, per quam cognoscit omnia. Quod probatur primo sic. Quanto aliquid recipitur in magis potentiali, tanto est magis cõtractum: sed forma recepta in intellectu supremi angeli recipitur in intellectu qui magis recedit a potentialitate, ergo ipsa erit minus contracta, & magis vniuersalis, & per consequens plura repræsentabit. *D.Thom.1. par. summa q.55.ar.3.*

Secundo sic, quanto angelus est superior tanto magis appropinquat Deo: sed Deus omnia intelligit per vnum quia per essentiam suam, ergo angelus superior intelligit per species pauciores. Ista est ratio. Thom. Tertio sic, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed angelus superior est perfectior, & vniuersalior, ergo species recepta in eo est vniuersalior. Quarto sic. Diony. dicit. Angeli superiores habent vniuersaliorem scientiam. Contra istam opinionem sunt sex *Ratio D.Thomæ in corpore quæstionis vbi supra.*

12. Cap. Angelicæ Hierarchiæ.

rationes, primæ contra præcedentem opinionem. Ideo dico aliter ad quæstionem quod in Angelo sunt distinctę rationes cognoscẽdi ad distincta cognoscibilia, quæ rationes quamuis à quibusdam vocentur habitus, verissimæ tamen dicuntur species. Et per hoc patet ad primũ primæ opinionis, dico quod aliquid est in anima, vt species quod largo nomine potest dici habitus inquantum est quædam qualitas de difficili mobilis.

Opinio Authoris pulchra

Ad primum primæ opinionis, de 2. ethic. c. 5.

Ad secundum dico: quod si in Angelo sunt concreatę species respectu cognoscibilium, tamen non potest in se generare alium habitum à specie. Si verò Deus crearet vnam nouam speciem tunc Angelus posset accipere, vel acquirere speciem illius creaturæ, sicut patebit in quæstione sequenti. Et cum dicis, ergo est potentionalis sicut videtur, nego consequentiam, vt infra patebit.

Ad tertium de Diony. dico quod supremum in inferiori est infinitum in superiori vbi non repugnat superiori tale supremum, hoc autem repugnat quando in nobis habitus est perfectio supplens imperfectionem intellectus nostri pro quanto de se non est summe habituatus, quod non ponitur in Angelo.

Ad quartum dico: quod si non esset alia ratio &c. vt tu dicis, dico quod si ibi est potentialis habitus non tamen sufficit sine specie. Vel aliter. Illud quod tu vocas habitum, ego voco speciem, sed tu ponis vnum, ego pono plures.

Ad vltimum dico, quod si obiectum appetibile esset prius appetitui illa præsentialitate qua est præsens ipsi intellectui, requirerentur in appetitu proprietationes quibus obiecta diuersa essent præsentia, sed hoc positum est falsum, ideo non valet.

Ad argumentum alterius opinionis, concedo quod in Angelis superioribus sunt species vniuersaliores sumpta vniuersalitate pro limpiditate, non pro maioritate extensiua, & hoc patet, per Lincon. pertractantem verba Dionysij præallegata, quòd Angeli superiores habent vniuersaliorem scientiam. i. limpidiorem. Et per hoc patet ad omnes rationes.

Expositio Linconiensi.

Ad primum de receptione dico, quòd ista receptio est penes limpiditatem. Et si obiicias per instantiam de

ſenſu,& intellectu,quòd ſpecies in intellectu eſt vniuerſalior, quàm in ſenſu,dico eodem modo,quòd nunquã diſtinctæ ſpecies in ſenſu faciunt vnum in intellectu. Sed dicitur vniuerſalior, quæ eſt in intellectu,quia limpidior. Eodem modo ad aliud, Angelus enim ſuperior eſt propinquior Deo in limpiditate non in paucitate repræſentatiuorum.

Ad primum principale nego minorem.

Ad probationem de numeris,& figuris dico,quòd intentio Philoſophi eſt de ſpeciebus ſubalternis,non autẽ de ſpeciebus ſpecialiſſimis.

Ad ſecundum dico,quòd perfectio eſt duplex, ſcilicet ſubſtantialis, & accidentis. Species autem quamuis non poſſit eſſe perfectio intellectus Angelici ſubſtantialiter,poteſt tamen ipſum perficere accidentaliter. *Perfectio duplex.*

An angelus cognoſcat res ſenſibiles per ſpecies innatas,vel acquiſitas?

Scotus ſecundo ſententiarum diſtinct. 3. quæſtio 11.
D. Thomas prima parte q. 55. *Artic.* 3.

QVÆSTIO VI.

SEcundo quantum ad cognoſcibilitatem, quam habet Angelus de creaturis quæro An Angelus cognoſcat res ſenſibiles per ſpecies innatas, vel acquiſitas? Videtur, quod non per ſpecies acquiſitas, quia auctor libri de cauſis,dicit,quod intelligentia eſt plena formis.Sed non eſſet plena formis, ſi acquireret ſpecies, ergo. Pręterea Aug. dicit, quod agens eſt inpræſtantius patiente, ſed corpus non eſt præſtantius ſpiritu,ergo corpus non poteſt agere in ſpiritum, vel Angelum imprimendo ei ſpeciem. Præterea Angelus eſt medium inter Deum, & hominem. Sed Deus quicquid intelligit, intelligit per rationes non aliunde acceptas, homo autem intelligit per ſpecies aliunde acceptas, ergo Angelus medio modo ſe habebit, valet quicquid intelligit, intelli- *Author libro de cauſis propoſitione. 9.* *12. ſuper Ge. ad literam.*

git per ſpecies non aliunde receptas, ſed ſibi concreatas. In contrarium arguitur ſic. Cognitio fit per ſimile. Sed Angelus cognoſcit ſingulare, ergo habent in ſe ſimilitudinem ſingularis, ſed ſimilitudines omnium ſingularium non ſunt ſibi concreatæ, quia tunc eſſent infinitæ, ergo aliquæ erunt à rebus acquiſitæ.

Reſponſio, hic ſunt duo articuli, primus recitabit diuerſas opiniones, in ſecundo dicetur ad quæſtionem ſecundum veritatem.

D. Thom. 1. parte ſummæ q. 55. artic. 2.

Quantum ad primum articulum eſt opinio Tho. qui dicit, quòd Angelus non accipit aliquam notitiam, a rebus intelligendo per ſpecies acquiſitas, ſed omnia intelligit per ſpecies innatas quod probatur, primo Si Angelus cognoſceret per ſpecies acquiſitas, tunc haberet intellectum agentem, & poſſibilem, & hoc eſt falſum. Probatio minoris.

Primo, quòd non habeat intellectum agentem, quia intellectus agens eſt, vbi primum obiectum intellectus eſt intelligibile in potentia. Sed primum obiectum intellectus Angelici eſt in actu intelligibile, quia immateriale. Non etiam habet intellectum poſſibilem, quia intellectus poſſibilis quandoque eſt in potentia. Intellectus autem Angeli ſemper eſt in actu. Secundo ſic, perfectius ens eſt Angelus, quam cœlum. Sed cœlum habet qualitates, & perfectiones ſuas ſibi concreatas, & non aliunde acceptas, ergo multo magis Angelus, & ſic non intelligit per ſpecies à reb. acceptas. Tertio ſic. Sicut ſe habet modus eſſendi animæ, ad modum eſſendi Angeli, ſic modus operandi ad modum operandi. Sed modus eſſendi animæ dependet à corpore, modus autẽ eſſendi Angeli non, ergo nec eius operatio ſiue intellectio dependet à corpore, ſed dependeret à corpore ſi intelligeret per ſpecies acquiſitas, ergo. Quarto ſic, ab extremo in extremum non conuenit tranſire niſi per medium. Sed inter ſenſibile, & intelligibile eſt medium imaginabile ſiue fantaſiabile. In Angelo autem non erit tale medium, ergo nec tranſitus. Notant autem aliqui ſequentes iſtam opinionem quinque differentias inter intellectum Angelicum, & humanũ. Prima eſt, quod obiectum intellectus noſtri eſt ipſa quiditas rei, & non

Quomodo in Angelis eſt intellectus agens, & poſſibilis.

Quod reſpõ rerũ creatarum in Angelis eſt intellectus agens, & intellectus poſsibilis.

Eſt intellectus agens, quatenus ab-

illud cuius est quiditas. Obiectum autem intellectus Angelici est vtrunque. Sed differentia est, quod obiectum intellectus nostri est vniuersale tantum, obiectum autem Angeli, est vniuersale, & particulare. Tertia differentia est, quod intellectus noster non potest plura intelligere vno simplici verbo, intellectus autem Angeli potest. Quarta, quod intellectus noster non potest plura intelligere, vt plura nisi plurib. se conformet. Intellectus Angelicus potest plura intelligere per vnam speciem, quæ est plurium repræsentatiua. Quinta est, quod intellectus noster non potest aliquid intelligere de nouo, nisi aliqua mutatione facta circa ipsum intellectum. Intellectus autem Angelicus potest solummodo facta mutatione in obiecto. Contra istam opinionem arguitur primo sic. Angelus habet intellectum agentem, & possibilem, ergo potest accipere notitiam, & speciem à rebus. Consequentia patet per eos. Antecedens probatur per Sco. sic, potentia actiua, quæ non est imperfectionis in aliqua creatura non est neganda à superiori creatura, quę est superior quantum ad hoc. Sed Angelus est superior homine intelligente, & intellectus agens non est in eo imperfectionis, immo perfectionis, ergo non est negandus ab Angelo. Sed fortè illa pro bono non valet, quia poneretur ab aduersariis, quod intellectus, qui ponitur in Angelo est perfectior, & eminentior intellectu agente in nobis. Ideo non oportet, quod ponatur intellectus agens quia superflueret. Ideo probatur antecedens per eundem, & melius. In omni eo quod recipit formam necesse est dare materiam vel naturam receptiuam illius formæ. Sed Angelus recipit aliam speciem à se, ergo habet rationem receptiuam istam. Sed hoc est intellectus possibilis, ergo habet intellectum possibilem & per consequens intellectum agentem.

strahit res ab esse sensibili, ad esse intellectuale.

Est intellectus possibilis quatenus est specierum receptiuus. Aut dicendũ est, quod in Angelis est possibilis, non agens, quia est productiuus, passiuus, & receptiuus sed non sic de potentia intelligibili actu intelligibilis, ideo in ipso Angelo, est intellectus possibilis, non agens.

Confirmatur dupliciter. Primo, quia si Deus creasset animæ nostræ species omnium intelligibilium adhuc esset in ea intellectus agens, & possibilis. Confirmatur secundo de anima Christi quę videbat omnia in verbo diuino, & tamen erat in ea intellectus agens, & possibilis Ad rationes autem suas.

Ad primum, cũ dicit non eſt in angelo intellectus agens quia eius obiectum primum eſt in actu, dico, quod æquiuocas de primo. Eſt primum obiectum adæquatũ adæquatione perfectionis de quo non intelligitur de propoſito. Et eſt primum obiectum adæquatum adæquatione prædicationis ſicut eſt ens, & in iſto modo non eſt inconueniens obiectum intellectus angelici eſſe in potentia.

Ad ſecundum dico ad propoſitum quod ſi iſtam perfectionem neceſſe eſt à deo creari ad quam ſe non poteſt actiõ naturæ extendere: tunc oportet, quòd ſit à Deo immediate, ſed ſic eſt in propoſito. Nam qualitas cœli non poteſt in virtute propria actiua tota natura creari. Receptio autem ſpeciei in angelo, poteſt fieri in virtute intellectus angelici, ergo.

An Angelus dependeat à corpore. Ad tertium dico, quod angelus dependet à corpore dependentia accidentali, quamuis non dependeat dependẽtia eſſentiali, ſicut in intellectione noſtra anima quodammodo dependet ab obiecto.

Exemplum. Ad quartum dico, quòd illud quod eſt medium in virtute minori non oportet, quod ſit medium reſpectu virtutis maioris. Exemplum de calido magis, & minus intenſo, nam calidum magis intenſum non oportet, quod tranſeat per tot media in calefaciendo ſicut minus intẽſum. Sed intellectus angelicus eſt perfectior, & virtualior, quam intellectus noſter, ideo non oportet, quod tranſeat medium imaginatiue.

Ad quintum dicendum, quod non eſt inconueniens plura accidẽtia eiuſdem ſpeciei eſſe in eodem ſubiecto, iſta ſunt diuerſorum, quæ includunt rationes primo ſeipſis diuerſas. Singularia autem vt patet ex quæſtione de indiuiduatione includunt rationes, ideſt gradum, vel rationes indiuiduales primo ſeipſis diuerſas, ergo.

Henri. quolib. 11. q. 14. Eſt autem alia opinio Henrici, quæ dicit, quod Angelus non cognoſcit per ſpecies acquiſitas, ſed omnia cognoſcit per vnum habitum ſcientialem, qui eſt ſibi à Deo concreatus, quod probatur primo ſic. Sicut res ſe habet ad eſſe ita ad cognoſci, ex ſecundo meth. ſed ſingulare non addit aliquid poſitiuum ſupra vniuerſale, ergo cognitio eius non addit ſuper cognitionem vniuer-

2. Met. contex. 4.

ſalis. Sed habitus à Deo creatus Angelo eſt ratio cognoſcendi vniuerſale, ergo, & particulare.

Secundo ſic. Omne apprehenſiuum alicuius obiecti debet eſſe determinatiuum reſpectu illius, ergo ſi intellectus angelicus poteſt recipere notitiam ab ipſis ſingularibus, tunc eſſet determinatior, & magis limitatus, quã intellectus humanus.

Tertio ſic. Si intelligeret ſingularia, primo poſſet de ipſis acquirere per diuerſos actus habitum iuxta viam Philoſophi. Et ſic de ſingularibus poſſet eſſe habitus ſcientialis, quod eſt contra Philoſophum.

Quarto ſic. Si ſingulare eſſet per ſe cognitum, eſſet primo præſens intellectui angelico, & tunc vel per eſſentiam angeli, quòd non conceditur, vel per habitũ ſcientialem, quod non videtur, quia eſt ratio cognoſcendi vniuerſalia, vel eſt præſens per ſeipſum, quòd non videtur, quia nihil mouet intellectum niſi in ratione primi obiecti, primum autem obiectum intellectus creati eſt vniuerſale, ergo. *2. Ethico.* *7. Met.com tex. 35. & 1. lib. poſt. cõtex. 35.*

Quinto ſic. Si Angelus cognoſceret per receptionem ſpecierum, tũc poſſet cognoſcere Petrum, & Nicolaum, quia ſunt eiuſdem ſpeciei: cum ſpecies ab ipſis abſtractæ, & in intellectum repoſitæ eſſent eiuſdem ſpeciei, & tunc duo accidentia eiuſdem ſpeciei eſſent in eodem ſubiecto.

Contra iſtam opinionem de habitu ſcientiali eſt argutum in quæſtione præcedenti. Ideo tantummodo dico ad rationes eius. Ad primum habet minorem falſam, ſicut patet. *Vide quæſtio præcedentem.*

Ad ſecundum dico, quod non eſt imperfectionis cognoſcere ſingulare, quia hoc competit intellectui diuino quamuis hoc neget iſte maledictus Auerrois, nec ex hoc arguitur aliqua limitatio, vel determinatio in intellectu angelico ſicut nec in intellectu diuino. *In quæſt. de indiuiduatione.*

Ad tertium dico, quod ſcientia eſt reſpectu quiditatum per ſe. Indiuiduum autem, vel ſingulare, vt præſcindit à ratione quiditatiua, & ſpecifica non dicit quiditatem ex quæſtione, de indiuiduatione, ergo. *12. Met. comment. 51.*

Ad quartum dico, quod eſt æquiuocatio, de primo, & per ſe, vt declaratur li. j. q. de primo obiecto intellectus,

vbi habetur istud pr incipium, quòd quicquid includit rationem obiectalem alicuius potentiæ est motiuum illius potentiæ. Sed singulare includit rationem obiectalem intellectus creati, quia includit rationem entis, ergo.

Ad quintum dicendum, quod non est inconueniens plura accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto, quando ista sunt respectu diuersorum, quę includunt rationes, primo seipsis diuersas. Singulare autem, vt patet ex quæstione de indiuiduatione includit rationes, id est gradus, vel rationes indiuiduales, primo seipsis diuersas.

Richar. l. 2. dist. 3. q. 2.

Est ergo alia opinio Richar. qui dicit quòd omnia corruptibilia cognoscit Angelus per species innatas, corruptibilia vero per species receptas, quod probatur primo sic, quia si Angelus cognosceret omnia per species innatas, tunc ita bene cognosceret futura contingentia sicut præsentia, quod est falsum, consequentia probatur per Aristotelem, secundo de anima, qui dicit, quòd intelligimus quando volumus, quia habemus speciẽ apud nos, sed facta hypothesi ita sequitur in Angelo.

2. De anima contex. 60.

Præterea, secundo sic, sicut se habent ideæ ad res ideatas, sic se habet species ad res specificatas, sed quia in Deo ab æterno fuerunt ideæ omnium, ideo ab æterno omnia cognouit. Similiter si in angelo sunt species omnium concreatæ, potuit omnia futura cognoscere, dicunt aliqui, quod non sequitur, quia res existens aliam habet relationem ad suam speciem in intellectu angelico, quã habet antequam esset.

Contra illa relatio, vel est in fundamento ex natura fundamenti, & tunc posito fundamento poneretur relatio, vel est ex termino, & tunc ad minus notitiam illius relationis capiet ex termino.

Dico ergo, sequendo opinionem istam quamuis aliqualiter diminute dicat, quòd Angelus accipiat notitiã ab istis singularibus, & intelligit per species a rebus abstractas. Et pono quatuor conclusiones. Prima est, quod Angelus potest recipere notitiam à singularibus, vt singulare est.

Secunda conclusio est, quod si habeat notitiam singularis, vt singulare est nõ acceptam à rebus, adhuc accipit

Angeli cognoscunt creata per species innatas, per speciem audio speciem intelligibilẽ, quæ nihil aliud est nisi quædam similitudo repræsentans obiectum ad sua essentialia, per species innatas intelligo species congenitas, concreatas, & naturales.

notitiam existentiæ actualis rei, vel non existentiæ. Tertia conclusio est, quod notitiam intuitiuam singularium necessario recipit à rebus.

Quarta conclusio est, quod species vniuersales potest recipere à rebus si non essent sibi concreatæ.

Primam conclusionem probo, Angelus potest cognoscere singulare, vt singulare est, tum quia hoc non est imperfectionis cum competat intellectui diuino, tum quia illa cognitio intellectui angelico, non est improportionata, sed non potest cognoscere singulare, vt singulare sub ratione vniuersalis, quia singulare aliquid addit ad vniuersale ex quæstione de indiuiduatione, ergo cognoscit singulare per propriam speciem, sed non est probabile, quod sint sibi concreatæ species omnium singularium, quia cum talia sunt infinita haberet species infinitas.

Angeli cognoscunt singularia, vt singularia sunt existentia, ergo per nouas species, quia non per congenitas.

Secundam conclusionem probo ex notitia quiditatũ vniuersalium cum sit necessaria non potest cognosci cõplexio contingens, sed essentiæ rerum sunt contingentes, ergo. Tertiam conclusionem probo sic, impossibile est cognitionem intuitiuam, quæ variatur ad variationem obiecti esse per repræsentationem, quod vniformiter se habet, sed species repręsentatiuæ vniuersalium vniformiter se habent, cognitio autem intuitiua variatur secundum mutationem obiecti, ergo.

Quartam conclusionem probo sic, per hoc, quòd illud quod non repugnat intellectui infimo, puta humano ergo nec perfectiori, idest angelico. Ad rationes in contrarium.

Ad primum potest negari auctoritas libri de causis, si autem velim ipsam recipere, dico, quod intelligentia est plena formis vniuersalibus non tamen singularibus.

Ad secundum dico, quod nullum corporale potest agere in spiritum, vt causa totalis, bene tamen potest vt causa partialis, vt dictum est in quæstione. Vtrum angelus cognoscat se per suam essentiam. Ad tertium concedo, quòd Angelus cum sit natura medium inter Deum & hominem, habet aliquam notitiam quam non accepit à rebus, sicut est notitia vniuersalium.

Quomodo corpus agat in spiritum vide Scotum in 4. sen. dist. 44. q. 2. vbi asserit ignem inferni esse corporalem, & cruciare malignos spiritus, & animas dãnatas.

An in parte intellectiua ponatur species propter potentialitatem intellectus, vel propter abundantiam obiecti?

Scotus in 2. sent. dist. 3 q. 8 & distinc. prima, q. 6. 7. & 8. D. Thom. 1. par. q. 85. Art. 2.

QVAESTIO VII.

VLTIMO quantum ad materiam de angelorũ cognitione. Quæro, an in parte intellectiua ponatur species propter potentialitatem intellectus, vel propter abundantiam obiecti? quod ponatur propter potetialitatem intellectus probatur sic. Qualis est proportio sensus ad sensibile mediante specie sensibili, eadem est proportio intellectus ad intelligibile mediante specie rei intelligibili, sed species requiritur in sensu propter potentialitatem potentiæ, & non propter abundantiam obiecti, quia præsente sensibili sensus informatur specie, sicut patet de visu, ergo.

In contrarium arguitur. Quia vnius operationis est vnum principium per se, sed intellectio est vna actio, vel operatio, ergo habet vnum principium per se, sed ex intellectu, & specie non fit vnum per se, immo vnum per accidens, ergo species nõ requiritur in intellectu, vt mediet inter potentiam & actum, tanquam principiũ istius actus.

Opinio Gothfredi, & Henrici li. 1. dist. 3

Responsio, hic sunt duo articuli. Primo si in intellectu est ponenda species. Secundo dato quod sic erit videndum de principali proposito.

Quantum ad primum articulum est opinio Henrici, & Gothfredi, quòd nulla species sit in intellectu, sed solum in fantasmate, quorum rationes, & improbationes habentur in summa, ideo eas nunc prætermitto. Et suppono cum opinione Sco. & est ferè quasi omnium aliorum, quod in parte intellectiua est ponenda species. Et tunc ad secundum articulum accedo, vbi sunt duæ opiniones contrariȩ. Vna est Tho. qui ponit quod species ponendæ sint in intellectu propter materialitatem ipsius intellectus, quod probatur, primo sic. Quia cognitio fit per

Opinio Scoti coincidit cum aliis.

D. Thom. 1. par. summæ q. 85. ar. 2.

per assimilationem, ideo si intellectus aliquid cognoscit, oportet, quod ei primo assimiletur, sed non assimilatur nisi per speciem, ergo.

Secundo sic, omne illud quod est ex se indeterminatum ad plures actus ad hoc quod vnum eliciat, oportet, quod per aliquid determinetur, sed determinatur per speciem, ergo.

Tertio sic, si in parte intellectiua poneretur species propter absentiam obiecti, & non propter potentialitatem potentiæ, tunc omnes intellectiones essent eiusdem speciei, & per consequens omnes scientiæ, quod est falsum, consequentia probatur, quia intellectus, qui est principium intellectionis est eiusdem rationis specificę.

Quarto sic, sicut se habet materia ad formas particulares sic se habet intellectus ad formas vniuersales, sed formæ particulares determinant formam ad actum, ergo.

Quinto sic, si species poneretur in intellectu propter absentiam obiecti: præcise tunc intellectus haberet fieri immediate in ipsam speciem, & sic species esset primarium obiectum intellectus, & non res cuius est species.

Ista opinio quibusdam non placet, sed arguunt contra eam primo sic. Quanto aliquid est magis separatũ à materia, tanto magis secundum se est intelligibile actiue sicut patet per Aui. sed intellectus tam angelicus, quam humanus est immunis à potentialitate materiæ, ergo sine omni specie poterit elicere actum intellectionis. *Ista opinio quibusdam non placet. 9. Met.*

Secundo sic, quanto aliquid plus habet de entitate positiua tanto est magis actiuum, sed inter omnes formas forma intellectiua habet plus de entitate positiua, ergo erit magis actiua, sed aliquæ formæ materiales sine omni superaddito possunt elicere suos actus sicut patet de formis elementorum, ergo.

Tertio sic, quandocunque aliqua duo concurrunt ad aliquem actum eliciendum, illud quod est causa formalis est magis potentia actiua, sed si intellectus concurrit cum specie ad intellectionem species erit sicut causa formalis, & determinatiua intellectus, ergo erit magis potentia actiua, quam intellectus, quod est falsum. Qui

vult tenere istam secundam opinionem, quæ forte probabilior est, potest dicere ad rationes primæ opinionis.

Opinio magis probabilis.

Ad primum, quod cognitio fit per assimilationem nõ penes speciem, sed penes actum. Est enim actus similitudo obiecti.

Ad secundum dico, quòd duplex est indeterminatio, vna potentiæ passiuæ, & de illa est vera maior argumenti, alia est indeterminatio potentiæ actiuæ, & de ista maior est falsa. Intellectus autem est indeterminatus indeterminatione potentiæ actiuæ.

Duplex indeterminatio.

Ad tertium dico, quod non sequitur, quòd omnes intellectiones sunt eiusdem speciei, pro eo quod transit per suum actum super obiecta differentia specie, sicut Sol per eandem virtutem inquantum super obiecta diuersa transit habet dissoluere glatiem, & desiccare lutum.

Ad quartum dico, quòd illa similitudo non est omnimoda, sed aliqualis. Est. n similitudo in hoc, quod materia inquantum recipit est in potentia passiua, & similiter intellectus, sed est dissimilitudo, quia materia videtur esse præcise potentia passiua, intellectus autem non solum videtur esse potentia passiua, sed etiam quodammodo potentia actiua.

Ad quintum dico, quod intellectus fertur super speciem inquantum in ea relucet obiectum sicut intellectus fertur supra vocem inquantum est expressiua rei. Qui autem vult tenere primam opinionem potest respondere ad rationes secundæ opinionis sic.

Ad primum quandocunque ad aliquem effectum cõcurrunt plures causæ partiales, altera deficiente non sequitur effectus, species autem ad minus requiritur in cognitione abstractiua, ergo illa non causante non sequitur intellectio. Et cum dicis, quod immaterialitas est causa intellectionis, concedo, sed non totalis, vt supra patuit.

Quomodo immaterialitas sit causa intellectionis.

Ad secundum visum est in quæstione illa. An Angelus cognoscat se per suam essentiam, quære ibidem.

Ad tertium dico, quod intellectus concurrens cum specie est principalior causa, quam ipsa species, nec ipsa species est tota causa formalis intellectionis vt argumé-

tum ſupponit. Ad primum argumentum in contrarium dico quod non eſt ſimile, quia virtus viſiua eſt virtus organica, quæ eſt magis materialis, quam intellectus, ideo conſequentia non tenet.
Ad aliud in contrarium eſt ſolutum in quæſtione illa. An Angelus intelligat ſe per ſe.

An Angelus poſſit naturaliter diligere Deum plus quam ſeipſum?

Scotus in 3. ſent. diſtinct. 27. q. 1.
D. Thomas prima parte quæſt. 60. Artic. vlt.

QVAESTIO VIII.

POSTQVAM viſum eſt de angelorum cognitione, reſtat videre de eorum dilectione. Et quæro illam quæſtionem ſine argumentis. An Angelus poſsit naturaliter diligere Deum plus quam ſeipſum?

Reſponſio, hic ſunt duæ opiniones extremæ, vna dicit, quod non. Cuius rationes ſunt iſtæ. Omnis amicitia, quæ eſt ad alterum eſt ex amicitia ſui ad ſe, per iſtam enim probationem probat Ariſto. quod amicitia paternalis eſt prima amicitia in natura, ergo amor quo angelus diligit Deum eſt ex dilectione, quam habet ad ſeipſum. Et ſic dilectio ſui erit maior per illud principiũ, propter quod vnum quodque tale, & ipſum magis. *8. Ethi c. 11.*

Secundo ſic, non eſt idem actus habitus ſupernaturalis, & naturalis, ſed diligere Deum ſuper omnia, & propter ſe eſt actus charitatis, ergo.

Tertio ſic, omnis amicitia fundatur ſuper aliquam vnitatem, ergo vbi eſt maior vnitas, ibi eſt maior dilectio, ſed maior eſt vnitas naturalis angeli ad ſeipſum, quam angeli ad Deum, ergo.

Quarto ſic, omnis natura diligit ſe quantum poteſt, quia vitat nocumentum ſuum quantum poteſt, ergo nõ poteſt diligere Deum pluſquam ſe, quia tunc diligeret vltra poſſe.

Alia est opinio contraria, quæ dicit, quòd angelus potest naturaliter diligere Deum plus quam se, quod probatur auctoritatibus Augustini.

De fide ad Petrum, & libri retractationum, & lib de vera religione. D. Thom 1. par summæ q. 60. ar. vl.

Istam conclusionem probat Thom. sic. Bonum commune in quo clauditur, & reseruat bonum particulare est magis bonum, sed bonitas Dei clauditur in se omne bonum particulare, ergo sicut naturaliter plus diligimus totum, quam partē, sic naturaliter angelus potest plus diligere Deum, quam seipsum. Etiam pro illa opinione arguitur sic. Si non posset angelus, vel homo diligere Deum plus quam seipsum nisi per charitatem, tunc homo posset scire se esse in charitate, quia potest scire si diligit Deum plus quam seipsum.

Præterea quandocunque aliqua ratio conuenit alicui per essentiam alteri per participationē actus, qui transit superista propter talem rationem magis attribuitur illi in quo est talis ratio per essentiam, quam alteri. Sed ratio bonitatis est ratio diligendi, & ipsa conuenit Deo per essentiam, creaturæ vero per participationem, ergo.

Tenendo ergo illam viam respondeo ad rationes alterius opinionis.

Ad primum dico, quod maior est vera, de amicitia, quæ est ad alterum bonum particulare, non autem de amicitia, quæ est ad bonum vniuersale, quod est Deus.

Ad secundum dico, quod diligere Deum super omnia in hoc tamen sistendo non est actus charitatis seu actio, sed diligere Deum inquantum est bonum summum, & obiectum beatificū ex cuius amore seruantur eius mandata, iste est actus charitatis.

Ad tertium dico, quòd amicitia aliquando fundatur super vniuersalitatem formalem, aliquando vero super vniuersalitatem proportionis, quæ est participantis ad participatum, & illa potest esse maior, quam alia si summum bonum essentiale, & participatum sit bonum per essentiam sicut est in proposito.

Lib. 3. dist. 27. ar. 2.

Ad vltimum dico, quòd ly quantum potest referri ad obiectum diligibile, & sic maior est vera, sed non est ad propositum, vel ad ipsam potentiam dilectiuam, & tunc nego maiorem. De hoc amplius.

DISTINCTIO IIII.

An Angelus poſſit peccare?

Scotus 2. ſent. diſt. 4. q 2.
D. Thom. 1. par. q. 63. Art. 3.

QVAESTIO I.

POST hoc vidēdum Circa iſtam 4. diſtinctionem, quæro. An Angelus poſsit peccare? Videtur quod non, quia aut hoc eſſet inquantū, eſt a Deo, & tunc Deus eſſet cauſa peccati aut inquantum eſt ex nihilo, & hoc non, quia in quantum eſt ex nihilo naturale eſt ſibi deficere, & ſic non eſſet aliquod peccatum.

Præterea malitia, & peccatum non ſunt ſine ignorantia per Ariſt. vbi dicit, quod omnis malus ignorans, ſed in Angelis non eſt ignorantia. In contrarium. Quia peccauit de facto, ergo potuit peccare. *3. Eth. c. 1.*

Iuxta iſtam quæſtionem quæro aliam. An Angelus ab inſtanti ſuæ creationis fuerit malus. Et videtur, quod ſic teſtimonio Saluatoris, qui dicit de Angelo, ille homicida fuit ab initio. *Ioan. 8.*

Præterea Angeli boni ab inſtanti ſuæ creationis fuerūt creati boni, ergo Angeli mali ab inſtanti ſuæ creationis fuerunt mali, conſequentia patet. Antecedens probatur per Auguſtinum, vbi dicit, quòd Deus fuit creans ſimul naturam angelicam, & dans gratiam, ſed ſi habuit gratiam, ergo & gloriam, probatio conſequentis, quia Angelus non diſcurrit circa perfectiones naturales, ergo nec circa perfectiones ſupernaturales. *12. De ciui. Dei. c. 9.*

In contrarium eſt Origenes, qui dicit, quod ſerpens, ideſt diabolus non ſtatim ſuper pectus ambulauit ſicut nec Adam nec Eua ſtatim peccauerunt. *Origenes in Gloſſa ſuper Ezechielem, Vide in ſuo libro piar. cō. 2. & 3.*

Reſponſio. hic tria ſunt videnda primo ſi Angelus potuit peccare, ſecundo ſi Angelus potuit ab inſtanti ſuæ creationis, tertio quid ſit de facto ſi ab inſtanti ſuæ creationis peccauerit, & fuit malus.

Quantum ad primum dico, quod sic, & persuadetur tripliciter.

Primo sic, operatio non est melior, quam substantia, sed substantia Angeli cum sit de nihilo, & possit non esse per annihilationem, est defectibilis, ergo operatio eius defectibilis, & sic potest peccare.

Præterea agens cuius regula realiter differt ab ipso potest ab ipsa deuiare, sed Angelus habet pro regula diuinam voluntatem, quæ realiter differt ab Angelo, ergo potest ab ea deuiare, & per consequens potest peccare.

In lib. cur Deus homo. Tertio sic, quia Ans. dicit, quod Deus non potest facere homines impeccabiles, sicut nec potest eos facere Deos, sed eadem est ratio de Angelis, & hominibus, ergo.

Quantum ad secundum articulũ sunt contrariæ opiniones, vna ponit quod non, & ad hoc probandum sunt diuersæ rationes. Ratio Hugonis dicit, quod peccatũ consistit in actu voluntatis, sed actus voluntatis cum sit *Lib. 1. de Sacramentis.* à potentia finita mensuratur tempore, ergo sic non potuit peccare in instanti.

Præterea Ans. videtur addere ad eandem conclusionẽ duas rationes alias.

Prima est illa, Angelus non potuit peccare nisi per *De casu diaboli c. 3.* velle, sed primum velle Angeli est a Deo non ab Angelo. ergo. Probatio minoris, quia si primum velle habet à seipso, aut hoc est volens, aut nolens, si nolens, ergo illud non est primum velle, si volens, ergo alio velle volens, quia vult se velle, & tunc quæram de illo sicut de priori, & tunc, vel erit processus in infinitum in actibus voluntatis, vel dabis, quod primum velle Angeli non sit ab Angelo.

Secunda ratio sua est ista, nullus potest peccare nisi sit debitor iustitiæ, sed Angelus in primo instanti suæ creationis non erat debitor iustitiæ, quia illam nõdum acceperat, ergo.

D. Thom. 1. par. summæ q 63. ar 5. Alius scilicet Tho. arguit sic. Operatio quę est in eodem instanti quando incipit res est effectiue à causa producente rem in esse. *Exemplũ de motu grauis.* Exemplum de motu grauis deorsum, & de tibi à claudicante. Si igitur Angelus ab

instanti suæ creationis potuit peccare, ergo actus ille esset effectiue a Deo, sicut & esse angeli quod est incõueniens.

Vide Henrici etiam Varronem hic copiose & D. August. 83. q. q. 3.

Ad idem arguitur ab aliis, scilicet ab Henrico sic. Si Angelus potuit peccare ab instanti suæ creationis, ergo non potuit non peccare. Probatio consequentiæ, quia non potentia præcedente actum cum non præcedat, nec potentia subsequente sicut patet per se, nec etiã potentia simul existente cum actu ex quo ponũtur actus in esse.

Isti idem arguunt sic. In angelo ponuntur habitus scientiales omnium quiditatum: supra hos habitus prius fertur intellectus speculatiuus, deinde practicus, tertio complacentia naturalis, quarto complacentia deliberatiua in qua consistit peccatum, sed illa non possunt esse in eodem instanti, ergo.

Alij arguunt sic, duæ mutationes quarũ termini vnius ad quem est terminus alterius a quo non possunt esse in eodem instanti: sed creatio angeli & peccatum sunt huiusmodi, ergo.

Opinio Scoti.

Alia est opinio Sco. & est ad oppositum. Cuius ratio est ista. Potentia quæ potest habere operationem perfectam, & non limitatur ad operationem rectam, potest in eodem instanti habere operationem non rectam: sed voluntas angeli est huiusmodi, ergo, Aureolus autem deducit illam rationem aliter, & bene sic, voluntas in quocunque instanti potest habere actum liberum, in illo potest peccare, sed in instanti suæ creationis voluntas Angeli potuit habere actum elicitum libere, ergo probatio minoris, potest enim habere actum, quia effectus potest esse coęuus suæ causæ. Item actum elicitum sicut agentia naturalia, quia libertas non aufert potentiæ perfectionem. Est etiam actus ille liber, cum sit a causa libera.

Opinio Aureolu.

Opinio Petri Aureol. 3. Ethic. 5.

Tertia est opinio Petri medians, & dicit, quod peccatum aliquando accipitur pro defectu præcise, aliquando vero pro defectu imputabili sicut patet 3. Ethicor. vbi dicit, quod orbatus a natura non vituperatur, orbatus ex continentia, vel malitia vituperatur. Tunc ad propositum dicit, quod Angelus potuit peccare in primo

instanti suæ creationis peccato, quod est solum defectus, & sic intelligitur secunda opinio. Sumendo autem peccatum pro defectu imputabili Angelus non potuit peccare ab instanti suæ creationis, & sic intelligitur prima opinio. Sed quicquid sit de ista concordia tenendo secundam opinionem dico ad rationes primæ opinionis, quod non concludunt.

10. Ethic. Ad primum dico, quod est contra eam Philosophus, vbi dicit, quod delectatio, & visus fiunt in instanti. Itē
2. De ani. dicit 2. de anima, quod lux fertur in instanti, & reprobat illam opinionem, quę dicit quod sit in tempore perceptibili. Item sequitur, quod anima in primo instanti separationis non esset beata, nec misera ex quo actus mensuratur tempore.

Ad secundum de Ans. dico, quod Ans. finxit ibi vnum Angelum, qui esset nuda essentia non habens essentiam volitiuam quam ipse vocauit instrumentum. Et de isto concedo, quod non habet primum velle a se. Et cum obiicitur aut haberet volens aut nolens, dico, quòd primum velle non habet, nec volens, nec nolens, sed seipso immediate elicit in actum secundum qui velle.

Ad aliam rationem Ans. dico, quod aut intelligit de iustitia infusa, & tunc sarracenus non habens iustitiam infusam non potest peccare, aut intelligitur de iustitia acquisita, & hoc non valet, quia iustitia acquisita potest amitti multis actib. iniuste elicitis, ergo oportet, quod intelligat de iustitia, idest de potentia naturali voluntatis, quæ est moderatrix inclinationis naturalis, quæ est contra iustitiam infundendam. Sed illa ponitur in Angelo in primo instanti creationis, ergo.

Ad rationem Thomæ dico, quod bene arguit de actibus naturaliter elicitis a potentialitate libera sicut est in
Lib. 1. dist. 18. proposito. Aliter soluitur, & melius.

Ad aliam dico, quod causa nō semper prior est effectu duratione, quia aliquando est prior natura. Cum ergo arguis, si potuit Angelus peccare, aut potentia pręcedente actum, dico, quòd præcedente actum natura non duratione.

Ad alium de habitu scientiali, ille habitus scientialis

est improbatus supra, in quæstionibus, tamen dico pro nunc, quod omnis quiditas, quæ repræsentatur intellectui angelico potest sibi præsentari sine habitu, & omni sillogismo practico circunscripto potest voluntas habere actum deordinatum, & sic peccare.

Ad secundam rationem dico, quod maior est falsa, quia luna eodem instanti illuminatur a Sole, & illuminat hemisperium nostrum, & tamen sunt diuersæ mutationes.

Quantum ad tertium articulum de facto dico, quòd malus Angelus non fuit malus ab instanti suæ creationis, sed fuit aliqua morula inter creationem, & lapsum, quod patet per Magistrum, vide ibi.

Item per Augustinum, vbi dicit, quod Deus nõ prius est vltor, quam aliquis sit peccator. Item Isaiæ. Quomodo cecidisti lucifer de cœlo, qui &c. Et Ezech. Tu signaculum similitudinis in delitiis paradisi, &c. ergo non statim cecidit. Sed diceres quot sunt morule, & quę sunt. Ad quod dicetur in secũdo articulo quæstionis sequentis. Ad argumenta principalia. *Dist. 3. c. 3. & 4. Super Gen. ad literam. Isaia 14. Ezechiel. 28.*

Ad primum dico, quod in peccato duo sunt, scilicet actus, & deformitas. Ratione actus est à Deo quemadmodum ponit alia opinio, sicut patebit infra. Sed ratione deformitatis est a creatura inquantum est de nihilo. Et cum arguis, naturale est sibi deficere, concedo de defectu, qui est annihilatio, nego autẽ de defectu, qui est declinare a regula, vel via rationis. *In peccato duo sunt.*

Ad secundum dico, quod ignorantia est duplex, scilicet præcedens, & subsequens. Angelus autem habet ignorantiam subsequentem voluntatem non pręcedentem: sicut etiam, cum quis peccat mortaliter ratione cõtradicente. *Ignorãtia duplex est.*

Ad argumenta secundæ opinionis dicit Magister, & bene, quod ille fuit homicida ab initio, id est statim post initium, quia fuit modica morula inter creationem, & lapsum. *Expositio Magistri.*

Ad secundum nego antecedens sicut patebit in quæstione sequenti. Tu probas, quod simul habuerunt gratiam, & gloriam, dico, quod est falsum.

Ad probationem respondeo per interemptionem,

quia Angelus discurrit quantum ad suas perfectiones naturales ad minus discursu qui est hoc ex hoc. Et dato, quod concedatur non valet consequentia, quia non est similis ratio de perfectionibus naturalibus, & supernaturalibus.

DISTINCTIO V.

An Angelus prius meruerit ipsam beatitudinem, quam acceperat eam?

Scotus in 2. sent. dist. 5. q. 1.
D. Thom. 1. par. q 62. Art. 4.
Richardus 2. sement. distinc. 6. q. 2.
Franciscus de Mayronis 2. sent. distinct. 4. & 5. q. 1.

QVAESTIO I.



POST hoc considerare. Circa istam distinctionem quintam Magister tractat de duobus, scilicet, de conuersione bonorum, & auersione malorum angelorum. Quantũ ad cõuersionem, quæro illam quæstionem: An Angelus prius meruerit ipsam beatitudinem, quam acceperat eam? Videtur, quod non, quia Angeli aliquid merentur ex obsequiis impensis hominibus, aut ergo illud præmiũ habuerunt ante meritum, & sic habetur propositum, aut expectauerunt & hoc non, quia spes, quæ differtur affligit animam quod non ponitur in angelo.

Præterea meritum, & præmium sibi inuicem correspondent, ergo vbi est maius præmium, ibi est maius meritum. Sed aliqui Angeli habent plus de merito, quam de præmio, sed homines nõ possunt tantum mereri in modico tempore, ergo nec angeli, & sic præmium præcessit meritum.

In contrarium arguitur. Sicut se habent mali angeli ad damnationem, ita boni angeli ad præmium, sed illi demererunt, ergo.

Responsio, circa istam quæstionem primo ponitur opinio Magistri, quæ communiter nõ tenetur. Secundo

dicetur ad quæstionem secundum communem opinionem.

Quantum ad primum articulum est opinio Magistri, quod in angelis beatis præmium præcessit meritum, mereantur tamen præmia per obsequia hominibus impensa custodiendo. Et est exemplum, sicut rex dat bonum equum militi, qui nondum meruit, scit tamen illum militem equo dato bene vti, & quod merebitur non.

Opinio Magistri communiter non tenetur.

Exemplum.

Contra per Aug. vbi dicit, quod angeli sancti, qui steterunt illius vitæ mercedem accipere meruerunt.

Libro de correctione, & gratia.

Præterea, si homo non fuisset creandus angelus, non habuisset beatitudinem, quia tunc nõ potuisset eam mereri per obsequia hominibus impensa.

Præterea, per hoc, quod aliquis præuidetur bene vsurus accepto non meretur illud, tunc. n. homo potuisset mereri gratiam, quia præuidetur a Deo, quod est bene vsurus ea, & tunc gratia iam non est gratia.

Præterea aliqui arguunt sic contra Magistrum. Quia non omnibus nobis ministrant, & præbent obsequia, sed diceret Magister, immo ministrant, vel mediate vel immediate, quia superiores faciunt reuelationes, & illuminationes inferioribus.

Si præmium præcederet meritũ in Angelis, sequeretur quod omnes Angeli boni nõ essent beati, nã non omnes Angeli deputantur ad custodiã hominum.

Quantum ad secundum articulum dico duas conclusiones. Prima, quod angeli meruerunt beatitudinem suam, secunda, quod meruerunt eam antequam acceperunt eam.

Prima conclusio probatur, quia naturæ inferiorum consequũtur perfectionem suam per operationem propriam ergo multo magis Angeli.

Secunda conclusio probatur, quia voluntas nõ simul vult mutabiliter, & immutabiliter, sed voluntas quando præmiatur vult immutabiliter, quando autem meretur elicit actum contingenter, ergo.

Præterea dispositio, vel via præcedit terminum, sed meritum est via ad beatitudinem.

Præterea aliqui arguunt sic. Idẽ non potest esse ex gratia perfecta, & imperfecta, sed meritũ est ex gratia imperfecta, præmium autẽ ex gratia perfecta, ergo. Sed illa ratio Sco. nõ placet, quia est possibile aliquam animã tantam gratiam habere in via quantam habebit in patria, licet

Illa ratio non placet Scoto.

Dubium. non haberet ita perfectum vsum, & sic possit esse idem habitus sine idemptitate actus. Sed remanet dubium ex quod Angelus prius meruit suam beatitudinem, quæro quot morulę fuerunt inter creationem, & beatitudinem quantum ad beatos, & inter creationem, & lapsum quantum ad malos. Vnde dicit vnus doctor, quod fuerunt duæ morulæ, vna qua omnes fuerunt creati altera qua isti, & isti fuerunt in termino, ita quòd boni non ponentes obicem receperunt gratiam, & gloriam, mali autem non, quia posuerunt obicem.

Vide D. Thomam 1. parte summæ q. 66. articul. 6. Henricum. D. Bona. & Varronem copiose. Alia opinio ponit tres morulas. In prima omnes fuerunt creati, & habuerunt gratiam, in secunda illi meruerunt, & isti demeruerunt, in tertia boni fuerunt in gratia confirmati, mali verò fuerunt damnati.

Tertia est opinio, quæ forte est melior, quæ ponit quatuor morulas. In prima omnes fuerunt creati in naturalibus, in secunda apposita est gratia, in tertia isti meruerunt, & isti demeruerunt, in quarto omnes fuerunt in termino boni fuerunt glorificati, mali verò damnati.

Quot sint iste morulę. Sed adhuc quæreres quid sunt istæ morulæ. Vna opinio dicit, quod sunt diuersa instantia temporis discreti, sed hæc opinio improbata est supra. q. de æuo.

Alia opinio dicit, quod sint diuersa instantia æui, & hoc posita in successione æui.

Tertia opinio dicit, quod sint diuersa æuiterna, secũdum quod vnumquodque æuiternum habet suum æuũ. Teneatur quod plus placet.

Ad argumenta principalia.

Duplex est beatitudo. Ad primum concedo, quòd meruerunt aliquam beatitudinem accidentalem non autem essentialem. Et propter illam beatitudinem accidentalem nulla ėst afflictio in expectando, quia habent essentialem quam maximè volunt.

Ad secundum dico, quod in illa morula habuerunt Angeli boni ita intensum actum, quod meruerũt beatitudinem efficacius, quam mereri posset purus viator toto tempore vitæ suæ.

An Angelus potuerit appetere Dei æqualitatem?

D.Bona.2 sent.dist.5 q 2.Ar.1.
Scotus 2 sent distinct.6.q.1.
D.Thomas prima parte quæst.63. Artic.3.
Franc.de May.2.sen.dist.4.[illegible] 5.q.3.

QVAESTIO II.

VIso de Angelorum conuersione, restat videre de Angelorum auersione, vbi quæritur. An Angelus potuerit appetere Dei æqualitatem? Responsio, hic sunt duę opiniones contrariæ, vna dicit, quod non. Et probatur primo sic. Quia Angelus non peccauit ex passione, nec ex ignorantia, quia pœna non præcessit culpam, ergo peccauit ex electione. Sed vt patet 3. Eth. Electio non est impossibilium. Angelum autem esse æqualem Deo est impossibile. *3. Ethic.c.5*

Secundo sic, nihil potest voluntas velle, quod includit contradictionem, sed Angelum esse æqualem Deo includit contradictionem, ergo.

Tertio sic, nihil potest voluntas velle nisi prius sit cognitum secundum Augu. sed Angelum esse ęqualem Deo, non potest Angelus intelligere, tum quia ratio sua non erat adhuc deprauata, tum, quia implicat contradictionem, ergo. Ista ratio est Ans. de casu Diaboli.

Quarto sic, nulla creatura potest appetere suiipsius destructionem, sed Angelum esse æqualem Deo, includit Angelum non esse Angelũ, ergo. Ista ratio est Ans. in li. de similibus. Istam opinionem non teneo, quia multę auctoritates videtur clamare ad oppositum. Ait. n. Aug. quod demonstratio elatione inflatus voluit dici Deus. *Cap.4* *Cap.6* *In quæstionibus noui ac vet.test. In vltimo c.secunde distin.*

Secundo, quia Magister dicit oppositum pertractans illud Isa. Ascendam in cœlum .i. ad æqualitatem Dei.

Isaiæ. c.14 Item glosa super Epistolam ad Philip. pertractans illud, non rapinam, &c. dicit non vsurpauit sibi æqualitatem Dei sicut Diabolus. *Philip.c.2* Præterea arguo, per rationes aliorum. Arguit.n.Sco.sic, voluntas habet duplicem actum amandi,l. amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ concupiscendi aliquod amatum. *Rationes Scoti.* Et secundum vtrunque actum habet totum ens pro obiecto, ita quod sicut quodcunque ens potest aliquid amare amore amicitiæ, ita quodcunque ens potest concupiscere ipsi amato, sed Angelus potuit amare seipsum amore amicitiæ, ergo potuit sibiipsi concupiscere quodcunque concupiscibile, & ita cum æqualitas Dei sit bonum quoddam concupiscibile secundum se potuit illud bonum Angelus concupiscere sibi. Secundo sic, si æqualitas Dei esset possibilis Angelo, posset Angelus sibi concupiscere eam. Sed huiusmodi impossibilitas non prohibet quin Angelus possit hoc velle: quia voluntas potest esse impossibilium, ex 3.Ethi.ergo.

3.Ethic.c.5. *Psal.73.* Confirmatur, quia damnati odiunt Deum vt patet ex illo Psal. Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Odiens autem vult oditum non esse, ergo damnati volunt Deum non esse, & tamen hoc est impossibile, ergo illa impossibilitas non prohibet, quin possit hoc appeti à voluntate. Dico ergo, quod appetitus potest accipi pro actu intenso voluntatis sine conatu ad opus extra. *Appetitus potest accipi duobus modis.* Aliquando etiā potest accipi cum conatu ad opus extra, primo modo potest esse impossibilium sicut patet de illo, qui habet manū abscissam, secundo modo non potest esse impossibilium, ideo dico, quod Angelus potuit appetere æqualitatem Dei actu intenso voluntatis sine conatu ad opus extra.

Et tunc per hoc ad argumenta alterius opinionis.

An electio sit impossibilium. Ad primū dico, quod est æquiuocatio de electione sicut est de appetitu vt immediate dictum est, vnde electio sumpta pro actu voluntatis intenso sine conatu ad opus extra potest esse imposibilium, sicut patet de illo, quare &c.

Ad secundum dico, quod licet Angelus non potuit intelligere compositiue se esse æqualem Deo potuit tamē intelligere quid significatur per hoc quod est illud

appetere, quia ad actū volitionis sufficit simplex cognitio absque compositione. Et per illud patet ad tertium.

Ad quartum dico, quod non oportet, quod aliquis velit consequens, si vult antecedens maximè, quando consequens non est de per se in intellectu antecedẽtis. nam aliquis potest appetere episcopatum non volendo sacerdotium, nunc autem Angelus intelligebat prius quid significabatur per æqualitatem Dei, quod intelligeret destructionem sui, ideo potuit appetere sibi illam æqualitatem non ferendo se super sui destructionem. *Exemplum Scoti.*

DISTINCTIO VI.

An peccatum ipsius Luciferi fuerit superbia?

D. Bona. 2. sent. dist. 5. q. 1. Art. 1.
Scotus 2 sent. dist. 6. q. 2.
D. Thomas 1. parte q. 63. Artic. 2.
Ricardus 2. sent. dist. 5. q. 1.
Franc. de May. 2. sent. dist. 5. q. 4.

QVAESTIO I.

PRæterea scire oportet. Circa istam dist. 6. quęro. An peccatū ipsius Luciferi fuit formaliter superbia? Videtur quod sic. Aug. dicit. Malę voluntatis initiū quid poterat esse, nisi superbia? Et Eccle. Initium omnis peccati superbia. *14. de ciui. Dei c. 13.*

Præterea Lucifer non potuit peccare nisi vnico peccato, sed constat quia peccauit superbia per illud. Ps. Superbia eorum, qui te &c. Probatio maioris, quia si potuit pluribus peccatis peccare peccatum suum fuisset remissibile, quod reputatur communiter falsum, probatio consequentis, quia voluntas non potest simul habere duos actus perfectos sicut nec intellectus, ergo si potuit pluribus peccatis peccare, peccauit vno post alterum, & in illo secundo instanti potuit penitere de primo. *Eccl. c. 10.* *Psal. 73.*

In contrariū arguitur, peccatū Luciferi fuit maximū

peccatum, sed peccatum superbię non est maximum, ergo probatio minoris. Sicut propositum de proposito, & oppositum de opposito, ergo si superbia esset maximum peccatum, humilitas esset maxima virtus, quod est falsum quia charitas est maior.

Responsio, hic sunt quatuor videnda. Primo ponitur communis opinio antiquorum, secundo quia peccatū est in actu voluntatis, distinguetur de actibus voluntatis, tertio quæ sit malitia in primo Angelo, quarto ad quod genus peccati habeat reduci.

Opinio communis.

Quantum ad primum dicitur communiter, quod peccatum primi Angeli fuerit superbia, quod probatur primo sic. Angeli non potuerunt primo peccare per aliquod nolle, quia nolle præsupponit velle, & sic non peccauerūt, primo per iram, nec per auaritiam, nec peccauerunt aliquo velle inordinato circa temporalia, nec peccato carnis vt patet, ergo eodem modo aliis exclusis peccauerunt per superbiam.

In canonica sua.

Præterea, secundum Ioann. omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ, sed non peccauerunt concupiscentia carnis, vel oculorum, ergo.

Duplex est actus voluntatis.

Nunc secundo oportet distinguere de actibus volūtatis. Et dico in communi, quod duplex est actus volūtatis, s. velle, & nolle. Est ergo nolle actus positiuus voluntatis, quo fugit disconueniens, velle autem est actus voluntatis, quo acceptat omne conueniens.

Duplex est velle.

Item nominatio, quod velle est duplex, s. velle amicitiæ, & velle concupiscentię, velle amicitiæ est illius obiecti cui volo bonum, velle autem concupiscentiæ est illius obiecti, quod volo alicui obiecto amato.

Inter istos actus est ordo

In Thopicis.

Item nominatio, quòd inter istos actus est talis ordo, quòd velle concupiscentiæ præsupponit velle amicitiæ, & nolle, necessario præsupponit velle. Et consimilis ordo est in his actibus deordinate sumptis per regulam Boetij. Quando vnum sequitur ad aliud eodē modo vtrobique addito adhuc sequitur, vnde sicut nolle præsupponit velle, & nolle amicitiæ deordinatum præsupponit velle deordinatum, & nolle concupiscentiæ deordinatum præsupponit velle deordinatum.

Quantum

Quantum ad tertium articulum dico duas conclusiones.

Prima est, quod malitia in primo Angelo quantũ ad velle amicitiæ fuit inordinatus amor sui. *Prima conclusio.*

Secunda conclusio, quod malitia in Angelo quantũ ad velle concupiscentię fuit, quod inordinate concupiuit beatitudinem. *2. Conclusio.*

Prima conclusio probatur, quia aut illa malitia fuit amor Dei, & hoc non, quia Deus est tale obiectum amabile quod ex sola ratione sui dat completam rationem bonitatis actui. Aut fuit amor quo dilexit alium Angelum, & hoc non, tum quia inclinatio naturalis plus inclinat ad se, quam ad aliud, tum quia amicitia fundatur super vnitate. 8. Eth. tum, quia amicitia ad alterũ est ex amicitia ad seipsum. 9. Eth. ergo reliquitur, quod illa amicitia fuit inordinatus amor sui. *Deus est obiectum amabile.* *8. Eth. c. 1.* *9. Eth. c. 12.*

Confirmatur per Aug. dicit, quod duo amores fecerunt duas ciuitates, s. Dei, & Diaboli. Ciuitatem Dei fecit amor Dei, vsque ad contemptum sui. Ciuitatem Diaboli fecit amor sui vsque ad contemptum Dei. *14. de ciui. Dei. c. vlt.*

Secunda conclusio probatur per rationem Ans. Sicut primum concupiscere inordinatum non præcessit in Angelo ex affectione iustitię, ergo ex affectione commodi, maximum autem commodum maxime appetitur à voluntate, non sequente regulam iustitiæ, sed maximum commodum est beatitudo, ergo. *De casu Diaboli cap. 4. quære ibi.*

Secundo sic, quicquid voluntas vult, hoc est, ex ratione alicuius boni honesti, vel vtilis, vel delectabilis, sed Angelus non concupiuit hoc amore honesti, quia sic non peccasset, nec amore vtilis, quia iste non est primus amor, ergo amore boni delectabilis, sed summe delectabile est beatitudo, ergo.

Tertio sic, potentia appetitiua quæ consequitur in actu suo potentiam apprehensiuam illud primo appetit in quo apprehensiua primo delectatur: sed illud est beatitudo, ergo.

Quantum ad quartum argumentum dicitur à Sco. quòd ista malitia non reducitur ad peccatum superbiæ nec quantum ad primum nec quantum ad secundũ actum, quia superbia est excellentia exclusiua, & despe- *Opinio Scoti.* *Posset autem ille immode-*

ratus appetitus beatitudinis (secundum Scotũ) dici luxuria, accipiendo nomen luxuriæ non pro appetitu carnalis delectationis, sed ad appetitum cuiuslibet delectationis ipsum extendendo.

ctiua. Inquantum est quædam excellentia exclusiua vel despectio videtur esse contemptio aliorum, sed nec in prima nec in secũda malitia erat aliquorum despectio, ergo &c. Et sic fortè potest reduci ad peccatum luxuriæ. non enim luxuria semper est in actibus carnis, sed circa delectabile inordinate concupitũm.

Ad argumenta primæ opinionis quæ dicitur quod reducatur ad peccatum superbiæ. Ad primum dicitur quod diuisio peccatorum capitalium comprehendendo peccatum diaboli non est sufficiens, aut si est sufficiens per quandam reductionem potest concedi quòd reducitur ad peccatum luxuriæ.

Ad secundum patet per hoc quod pręmittitur, omne quod est in mundo, ita quod peccata quibus communiter peccant homines cõtinentur sub isto ternario, sed non oportet primum peccatum Angeli sub illo ternario contineri.

Ad primum principale patet per iã dicta immediatè.

Ad secundum nego maiorem.

Ad probationem dico, quòd cum peccauit secundo peccato adhuc fuit in via, & per consequens potuit pœnitere: sed hoc melius patebit distinctione sequenti.

DISTINCTIO VII.

An Angelus malus necessario male velit?

D. Bona. 2. sent. dist. 7. q. 2. Art. 1.
Scotus 2. sent. dist. 7. q. 1.
D. *Thomas 1. parte q. 64. Artic. 2.*
Ricardus 2. sent. dist. 7. q. 2.

QVAESTIO I.



SVpra dictum est quòd circa istam distinctionem septimam in qua tractat Magister de malorum Angelorum obstinatione & eorum formarum inductione. Quęro primo, an Angelus malus necessario male velit? Videtur, quòd possit benè velle: quia Iaco. dicitur, dæmones credũt,

Iacob. 2.

& contremiſcunt, ſed iſti ſunt boni actus, ergo.

Præterea dæmones ſunt capaces Dei cum ſint ad eius imaginem, ſed non poſſunt Deum capere niſi per bonũ actum voluntatis, ergo poſſunt bene velle.

Præterea ſicut principium in ſpeculabilibus, ſic finis in agibilibus, per Philoſophum ſecundo Phyſicorum, ſed intellectus dæmonum non eſt ita excęcatus, quin poſſit verum cognoſcere, ergo voluntas eorum non eſt ita peruerſa quin poſſit benè velle. *2. Phyſ. context. 88.*

Contra in Pſal. Superbia eorum qui te oderunt aſcendit ſemper. *Pſal. 73.*

Reſponſio, hic ſunt tres articuli. Primo ponuntur aliquæ opiniones non veræ, ſecundo ponetur vna diſtinctio neceſſaria ad propoſitum, tertio ſoluetur quæſtio iuxta membra illius diſtinctionis.

Quantum ad primum eſt duplex opinio, vna Thomæ quòd malus Angelus eſt ita obſtinatus in malo quòd ſemper malum vult. Cuius ratio eſt iſta, appetitus approportionatus apprehenſioni à qua mouetur, ſi apprehenſiua virtus apprehendit immobiliter tunc appetitiua adhæret immobiliter: ſed appetitiua Angeli proportionatur apprehenſiue, & mouet eam, & ipſa immobiliter apprehendit: quoniam ſine diſcurſu, apprehenſiua autem hominis cum diſcurſu, ergo ita Angelus immobiliter adhæret, quod bonus non poteſt male velle, nec malus benè velle, homo autem poterit benè & malè velle. *D. Thom. 1. par. ſummæ q. 64. ar. 2.*

Alia eſt opinio Henrici, qui tenet eandem concluſionem, ſed aliter probat eam ſic, voluntas quanto eſt perfectior tanto perfectius immergit ſe obiecto, ſed volũtas Angeli eſt maximè perfecta cùm ſit ſeparata à corpore, ergo maximè immergit ſe obiecto ita vt ab eo reſilire non poſſit, ſicut ſi ferrum impingatur oſſi, rotunditur nec retrahi poteſt, nec eadem virtute qua immittitur nec maiori. *Henri. quolib. 8. q. 11.*

Contra iſtam opinionem arguo primo ſimul contra concluſionem, ſecundo in ſpeciali contra rationes. Ex prima via arguitur primo per Auguſtinum ſic arguit, ſi poſſibile eſſet vt humana natura poſtea, quam à Deo *De fide ad Petrum c. 5.*

auersa bonitatem perdidit voluntatis ex seipsa rursum rehabere eam potuisset multo possibilius haberet hoc natura Angelica, quæ quanto minus grauatur corporis pondere tanto magis esset prædita facilitate.

Secundo sic, non tantum voluntas Angeli damnati est obstinata, sed etiam voluntas hominis damnati, & obstinati, & oportet vtriusque assignare causam conuenientem, vel communem per Augustinum. Sed neutra illarum causarũ potest poni causa obstinationis hominis damnati, ergo; probatio minoris, quia anima cõiuncta corpori non habet cognitiuam immobiliter apprehendentem sicut habet Angelus secundum opinionem primam, nec se immergit immobiliter in obiectũ, secundum secundam opinionem, ergo, oportet assignare causam obstinationis in anima quanto est separata. Aut igitur tunc ante omnem actum elicitum est obstinata, & tunc neutra causarum prędictarum est causa obstinationis. Aut ipsa fuit obstinata per aliquem actum quem elicit, & hoc non, quia anima separata nihil meretur, nec demeretur.

De fide ad Petrum c.5.

Tertio sic, sicut declaratũ fuit supra, quod inter creationem, & lapsum Angelorum fuerunt aliquæ morulæ in quibus peccauerunt diuersis generibus peccatorum, & tunc cum peccauerunt, primo peccato adhuc erant viatores, in secunda morula potuerunt pœnitere.

Dist. 5.

In speciali arguitur contra istas opiniones cõtra primam. Assumit enim in minore duas partes falsas: prima, quod intellectus sit motor voluntatis, quod est falsum, & contra Ansel. de libero arbitrio, qui vult, quod voluntas est domina, & motor in toto regno animæ. Et pręterea dato, quod esset verum, tunc esset contra eum, quia intellectus Angelorum ante primum peccatum fuit rectus in apprehendendo, non enim pœna præcessit culpam, ergo mouet voluntatem ad rectè volendum cum moueat per modum naturæ. Aliud falsum assumitur, quod intellectus Angeli nullatenus intelligat cum discursu, quod est improbatum supra quæstione vlt. primæ distinctionis. Vnde nota quod discursus est duplex, vnus qui est in hoc post hoc ordine durationis, & ille fortè non competit Angelo. Alius qui est hoc

Vt declarabitur 25. huius secundi.

Duplex discursus, vide Franciscum

ex hoc ordine quodam naturæ,& iste discursus competit Angelo.

de Mayronis in prologo 1. sent. q. 14.

Contra secundam opinionem arguitur, primo sic. In cuius potestate est agere in eius potestate est intense, vel remisse agere sicut per oppositum, in cuius potestate non est agere in eius potestate non est intense, vel remisse agere, sed in potestate voluntatis est vt immergatur obiecto, ergo in eius potestate est sic, vel sic se immergere obiecto,& sic poterit resilire ab obiecto.

Præterea eadem virtute aliquid quiescit in termino, & mouetur ad terminum, sed voluntas libere mouetur ad obiectum, ergo libere quiescit in obiecto.

Quantum ad secũdum articulum dico, quod in actu potest attendi triplex bonitas, prima dicitur bonitas ex genere sicut volitio transiens super obiectum conueniens tali actui secundum dictamen rationis rectę. secunda dicitur bonitas moralis, & illa competit actui cum transit super obiectum conueniens secundum dictamen rectę rationis cum omnibus circunstantiis requisitis inter quas potissima circunstantiarum est circunstantia finis. Tertia bonitas dicitur meritoria, quę competit actui ex hoc, quod supposita duplici bonitate iam dicta ipsa elicitur conformiter principio merendi, quod dicitur charitas, vel gratia. Huic triplici bonitati opponitur triplex malitia. prima est malitia in genere. secunda est malitia ex circũstantia, quæ opponitur bonitati morali, tertia est malitia demeritoria,& opponitur bonitati meritoriæ. Et nota, quod aliquando bonitas, & malitia sic opponuntur, quod ibi nullum est dare actum indifferentem sicut bonitas ex genere,& malitia sibi opposita. Et ratio est, quia actus non potest esse nisi transeat super obiectum conueniens, & tunc est bonitas ex genere, vel super obiectum disconueniens, & tunc est malitia sibi opposita. Aliquando autem bonitas,& malitia sic opponuntur, quod ibi est dare actum indifferentem sicut in secundo, & tertio modo, & intelligo in statu vię, & hoc declarabitur infra.

In actũ potest attẽdi triplex bonitas.

Triplici bonitati triplex malitia opponitur.

Dist. 41.

Quantum ad tertium articulum quæstio potest esse de illa triplici bonitate, & malitia. Si quæratur de

bonitate primo modo si malus Angelus habere possit bonam volitionem ex genere, planum est, quod sic, quia habet multas volitiones transeuntes super obiectum conueniens tali actui puta cum amat se, & huiusmodi. Si autem quæratur de bonitate morali, & malitia sibi opposita, vno modo dicitur, quod non potest habere bonam volitionem, tum quia omnem volitionem deformat ex aliquā circunstantia inordinatā referendo illud inordinatè ad amorem sui, tum quia habitus in eis est perfectè malus in termino, & ideo perfectißimè inclinat ad malum.

Opinio vera & subtilis, ipsius Scoti.

Alia est opinio ad oppositum, tum quia in eis manent naturalia integra, & sic est in eis inclinatio naturalis ad bonum, tum quia habent verme, qui est remorsus de peccato eorum, & ille actus non est malus moraliter, tum quia nihil est ita in potestate nostra sicut actus voluntatis, voluntas autem potest suspendere actum alterius potentiæ, ergo multo magis actum suum ne inclinetur, & velit malum.

Opinio Scoti magis placet Authori.

Istam secundam opinionem sequitur Scotus, quæ plus placet. Si verò quæritur de tertia bonitate, scilicet, si Angelus malus poßit habere bonam voluntatem meritoriam, distinguo quia ista propositio potest accipi in sensu compositionis, & sic est falsa, quia non stant simul, quod sit Angelus malus, & quod habeat bonam voluntatem, sicut nec album potest esse nigrum, vel potest accipi propositio in sensu diuisionis, & sic potest esse vera, & tunc prætermissa potentia logicali accipio potentiam realem, vt distinguitur in potentiam actiuam, & potentiam paßiuam. Et si quæritur de potentia paßiua dico, quod Angelus malus benè potest velle, id est potest eam recipere, si eam Deus immitteret. Si autem quæratur de potentia, vt notat rationem principij actiui, adhuc potest esse dupliciter, quia vel in ratione principij partialis, & sic posset si aliud obstaculũ non haberet, vel in ratione principij totalis, & sic non posset, quia non habet charitatem, quæ est principium bonæ volitionis, id est voluntatis bonitate meritoria.

Ad primum principale dicitur vno modo, quod licet

credat, iste tamen credant actus credendi in eis est malus, quia oderunt illud creditum iuxta illud Psal. Superbia eorum, qui te oderunt &c. Aliter dicitur, quòd quá-uis non fit actus malus, non tamen est bonus necessario, quia inter istam bonitatem, & malitiam oppositam contingit accipere actum indifferentem. Vel potest dici melius, quod ille actus non est bonus, quia non est propter illum finem, vnde bonitas moralis sumitur, nec habet bonitatem, quæ est principium bonitatis meritoriæ. *Psal. 73.*

Ad secundum dico, quod non sunt capaces Dei potẽtia propinqua, sed remota, ex qua nec sumitur bonitas moralis, nec meritoria.

Ad vltimum dico, quod argumentum esset efficax, si ponerem, quod intellectus esset motor voluntatis sicut posuit prima opinio. Sed hoc nego, & dico ad similitudinem, quod non est simpliciter vera, sed aliqualiter, sicut dicetur infra, vnde intellectus respectu veri est potentia naturalis, voluntas autem est libera.

An Angeli possint inducere veras formas?

Petrus Scotellus 2. sententiarum distinctio 7. quæst. 2.

QVÆSTIO II.



QVANTVM ad secundam materiam quæro. An Angeli possint inducere veras formas? Videtur, quod sic, per auctorem libri de causis qui dicit, quod intelligentiæ imprimunt formas decliues. Item per Boetium, qui dicit, quòd formæ naturales veniunt à formis, quæ non sunt in materia, sed huiusmodi formæ sunt angeli sine materia, ergo. *Lib. de trî.*

Item plus dominatur natura angelica super materiam, quá virtus imaginatiua, sed virtus imaginatiua potest veram formam inducere, ergo probatio minoris per Auicennam, qui dicit, quod gallina, quę pugnauit cum gallo ex imaginatione victoriæ habet calcaria, ergo, &c. *8. De animalibus.*

In contrarium est Philosophus, omne quod fit, fit à simili sibi in specie, sed Angelus non habet similitudinẽ cum forma materiali, ergo.

7. Met. contex. 28.

Responsio, hic sunt tres articuli. Primo recitabo vnã opinionem. Secundo vnam aliam, tertio soluam rationes vtriusque opinionis.

Quantum ad primum est opinio multorum, quæ ponit duas conclusiones. Prima, quod Angelus non potest directe, & per se inducere formam corporalem in materia, secunda conclusio, quòd indirectè, & per accidens potest.

7. Met. commen. 23. & 31.

Prima conclusio probatur per Commentatorem, qui dicit, quòd nullum immateriale potest producere formam materialem, sed Angelus est immaterialis, ergo.

Secundo sic, quod producit aliquam formam, oportet, quod præhabeat eam formaliter si agit vniuoce, vel virtualiter si agit æquiuoce, sed Angelus nullo illorum modorum pręhabet formam materialem, ergo probatio minoris, non enim præhabet eam formaliter, cum sit quoddam spirituale, nec virtualiter, quia tunc haberet dominium supra materiam, & posset eam producere.

Tertio sic, hæc est ratio, quare homo potest magis perfectum ens producere, quã cœlum, quia plus conuenit cum entibus perfectis, sed cœlum, quia plus distat nõ potest producere, nisi formam imperfectam, cum ergo Angelus adhuc plus distat, quam cœlum non potest producere formam perfectam, nec imperfectam.

3. De trin. c. 8. vel 8.

Secunda conclusio declaratur per Augustinum, qui dicit, quod materia est plena rationibus seminalibus sicut mulieres grauidæ sunt plenæ fœtibus. Angeli autem cognoscendo debitas proportiones rerum naturalium approximant actiua passiuis, quibus approximatis sequitur inductio formæ.

Opinio aliorum.

Quantum ad secundum articulum est alia opinio, quę distinguit de formis perfectis, & imperfectis. Et primo dicit, quod Angeli non possunt inducere formas perfectas, secundo dicit, quod possunt inducere formas imperfectas. Et secunda conclusio probatur primo sic. Sicut se habet corporale ad spirituale, ita è contra spirituale ad corporale. Sed aliquod corporale potest producere

ſpirituale, ſicut patet de ſpecie, quæ gignitur in fantaſmate,& in intellectu,ergo.

Secundo ſic, in eſſentialiter ordinatis quicquid perfectionis eſt in inferiori, videtur eſſe, & in ſuperiori, ſed agens naturale poteſt producere veram formam in materia,ergo multo magis Angelus,qui eſt ſuperior.

Confirmatur illa ratio per Auic. vbi dicit nos autem, &c. quære ibi.

Quantum ad tertium articulum, qui vult tenere ſecũdam opinionem poteſt reſpondere ad argumenta primæ opinionis. *6. Lib.naturalium parte 4.c.4.*

Ad primum nego Commentatorem, quia eſt contra fidem, ſequitur enim, quòd Deus non poſſet producere formam materialem cum ipſe ſit ſine materia.

Ad ſecundum nego minorem, quia Angelus præhabet iſtam formam materialem virtualiter. Et quando arguitur, ergo dominatur ſuper materiam, dico, quod aliquid dominari ſuper materiam poteſt intelligi dupliciter, vel quantum ad impreſſionem formæ, vel quantũ ad productionem, ſecundo modo nego, primo modo concedo. *Auerroes eſt contra fidem in hoc.*

Ad tertium dico, quod conuenientia, & aſsimilatio nõ eſt cauſa quare homo poteſt producere formam aliquam, & non cœlum. Tunc enim cum Angelus aſsimiletur Angelo, poſſet eum producere, quod eſt falſum. Cauſa igitur eſt proportionalitas virtutis quã habet angelus reſpectu formarum naturalium. Qui vero vult tenere primam opinionem poteſt reſpondere ad argumẽta ſecundæ opinionis. *Aliquid dominari ſupra materiam poteſt intelligi duobus modis.*

Ad primum concedo, quòd Angelus poteſt aliquod corporale facere, puta motum localem, ſed non formam realem,& permanſiuam, de qua loquimur.

Ad ſecundum nego maiorem, nam in homine eſt forma ſenſitiua,& tamen non eſt in Angelo.

Ad argumenta principalia.

Ad primum nego auctorem de cauſis, qui ſecutus eſt Auicennam, qui poſuit intelligentiam dotatricem formarum, quę opinio eſt communiter reprobata,& excõmunicata. Ad ſecundum dico, quod Boetius loquitur de ideis, quæ ſunt in mente diuina, non in Angelis. *Scotellus negat Authorẽ de cauſis.*

Ad tertium dico, quod non est simile, quia per imaginationem nihil potest introduci in corpore, nisi facta consimili alteratione in eo, in quo est imaginatiua, Angelus autem, non habet materiam coniunctam, quæ possit consimili alteratione alterari, ad formam materialem.

DISTINCTIO VIII.

An Angeli sint corporei? vel an Angelus possit assumere corpus, in quo exerceat opera vitæ?

D. Bona. 2. sent. dist. 8. q. 1. Ar. 3.
Scotus 2. sent. distinct. 8. q. 1.
D. Thomas prima parte quæst. 51. Artic. 3.
Richardus 2. sent. dist. 8. q. 5. & 6.
Durandus 2. sen. dist. 8 q. 2.

QVAESTIO I.

SOLET etiam in quæstione versari. Circa istam distinctionem octauam quæritur. An Angeli sint corporei? sed quia hoc patuit distinct. 3. quæstione de compositione Angelorum, igitur quære ibi.

Secundo quæritur. An Angelus possit assumere corpus, in quo exerceat opera vitæ? Videtur quod nõ, quia tunc haberet maiorem vnitatem ad corpus assumptum, quam ad non assumptum, sed hoc non potest esse, nec est possibile, quia non potest esse istius corporis forma, nec potest assumi ab eo in vnitate suppositi sicut verbum diuinum assumpsit humanam naturam, ergo est ibi tantum vnitas, sicut motoris ad mobile, sed talis vnitas potest esse Angeli ad corpus non assumptum, vt ad cœlum, quod mouet.

Præterea aut assumeret corpus elementare, & hoc nõ, quia illud non assumeret corporis accidentia, quæ apparent, aut assumeret corpus mixtum, & hoc non, quia non videtur habere virtutem actiuam ad miscẽdum elementa secundum commixtionem talis corporis, aut as-

ſumeret corpus cæleſte, & hoc non, quia illud non recipit peregrinas impreſsiones.

Præterea, tertio ſi poteſt in corpore aſſumpto exercere opera vitæ, ergo eſt ibi aliquid viuum, conſequens eſt falſum, ergo & antecedens, falſitas conſequentis patet, quia corpus non eſt viuum niſi per formam vitalem informantem. Angelus autem non poteſt eſſe forma corporis. Conſequentia probatur, quia forma ſeparata à materia non poteſt tranſmutare materiam per Commẽtatorem 7. Meth. *7. Met. 28. & 31.*

In contrarium patet per multa loca ſcripturæ, puta de Angelis apparentibus Abrahæ, & de Angelo Thobiæ.

Reſponſio, hic ſunt tria videnda. Primo quid importetur per Angelum aſſumere corpus, ſecundo quale corpus aſſumit, tertio ſi in illo corpore poteſt exercere opera vitæ.

Quantum ad primum, dico quatuor concluſiones.

Prima, quod non importat præſentiam qua præſens eſt corpori, quia tunc aſſumeret cœlum empireum cui eſt præſens. *Opinio Authoris.*

Secunda concluſio, quod non importat vnionem materiæ ad formam, quia vt aliqui dicunt, Deus nõ poteſt facere Angelum informare materiam corporalem. Et ad hoc eſt ratio Petri talis nulla virtute poteſt fieri, vt quod eſt hoc aliquid, & res completa, & terminata fiat modificatio, ſed Angelus eſt res terminata completa, & hoc aliquid, & nobiliſsima ſpecies vniuerſi, ergo non poteſt fieri forma materiæ.

Tertia concluſio, quod non importat vnionem naturæ ad ſuppoſitum creatum, quia ſuppoſitum creatum non poteſt ſuppoſitare duas naturas eſſentialiter diſtinctas.

Quarta concluſio vnio eſt motus vnitatis, quæ motor intrinſecus vnitur corpori, & ſic aſſumit angelus corpus, ideſt ad ſe ſumit inquantum vtitur eo tanquam inſtrumento ad aliquas operationes exercendas.

Quantum ad ſecundum articulum dico aliquas concluſiones. Prima quòd non aſſumitur corpus celeſte, quæ probatur, quia tale corpus non recipit in ſe peregrinas impreſsiones.

Secunda conclusio, quod non assumit corpus elementale, quia illud non est susceptiuum illorum accidentiũ, quæ apparent in illis corporibus.

Tertia conclusio, quod potest assumere corpus iam a natura generatum: puta cadauer mortui, ista patet per se.

Quarta conclusio, quòd potest assumere corpus semiplena mixtione mixtum, tum quia tale corpus non potest ita subito ad tam perfectam mixtionem deduci qualis requiritur in corpore humano, tum quia quando disparet tale corpus nõ remanet locus talis corporis, quod non esset si fuisset perfectè mixtum. Et si dicas qualiter potest hoc fieri, vt tale corpus formetur, dico quòd angelus optimè nouit naturas rerum, & sic optime approximare actiua passiuis, & in conuenienti proportione quibus proportionatis, & debita influentia respectu cæli posita habetur corpus imperfectè mixtum.

Angelus optime nouit naturas rerum.

Quantum ad tertium articulum prætermisso actu intellectiuæ potentiæ oportet primo videre de actu potentiæ motiuæ, secundo de actu potentiæ sensitiuæ, tertiò de actu potentiæ vegetatiuæ.

Quantum ad actum potentiæ motiuæ patet per omnes, quòd angelus potest mouere corpus motu locali siue progressiuo, & hoc siue corpus sit assumptũ, siue nõ assumptum, sed difficultas est in modo ponendi, an scilicet, mouet per intellectum & voluntatem, an per potentiam executiuam.

Et dicunt Thomistæ, quòd non mouet per potentiam executiuam, quia in angelo non ponitur executiua, quod probatur primo sic. Quæ multiplicantur in inferioribus vniũtur in superioribus, sicut patet de sensitiua, & intellectiua, quæ distinguuntur in homine, & in angelo ponitur tantum intellectus, cum ergo virtus volitiua, & motiua distinguuntur in homine, vt duæ vires in angelo erunt tanquam vna vis, quæ est virtus volitiua, & imperans, & exequens.

Thomistæ dicunt, quod Angelus non mouet per potentiam executiuam.

Secundo sic, ista potentia executiua si ponitur, frustra ponitur, ergo non debet poni in angelo, probatio antecedentis, quia ista potentia executiua, aut habet operationem intra manentem, & tunc nihil facit ad motum localem, aut transeuntem, & tunc non subiacet imperio

voluntatis, & sic angelus semper mouebit, quod est falsum.

Tertio sic, si angelus habet talem potentiam executiuam illa potentia est spiritualis, & per consequens super se reflexiua, vt patebit. Et tunc quæro, aut reflectitur ad determinandum, aut ad mouendum, non primo modo, quia illud est solius voluntatis, non etiam secundo modo, quia tunc simul esset in potentia, & in actu respectu eiusdē, quod est impossibile. Quid ergo est principium mouendi in angelo secundum locum. *Lib. de caus.*

Dicunt isti, qui sunt præcedentis opinionis diuersimodè. Quia aliqui volunt, quòd sit intellectus practicus, quia per intellectum practicū angelus assimilatur actioni. Alij dicunt, quòd est voluntas imperans, quia si esset intellectus practicus semper moueret, cum illud principium sit actiuum naturale. *Quid est principiū mouendi in Angelo.*

Sed contra hoc arguitur primo sic. Operationes differentes secundum primas actionum differentias non reducuntur in eandem potentiam, sed intelligere velle, & mouere secundum locum differunt secundum primas differentias actionum, ergo.

Probatio minoris, nam intelligere, & velle sunt actiones intra manentes, mouere autem secundum locum est transiens actio, istę autem duæ differentiæ, scilicet, intus manere, & transire extra, sunt differentiæ actionum. *Intelligere, et velle sunt actiones immanentes, mouere secundum locū est actio transiens.*

Secundo sic, actio communis pluribus oportet quod sit a principio communi, sed mouere secundum locum est actio communis pluribus, scilicet angelis hominibus bestiis &c. ergo, oportet quod sit a principio communi, sed illud non est intellectus, & voluntas cum non sit in bestiis. Relinquitur ergo in angelis potentia executiua, ergo. Dico ergo quòd angelus mouet corpus assumptum siue non assumptum per potentiam executiuā tali ordine, nam primo est intellectus speculatiuus, secundo voluntas complacens, tertio intellectus practicus dirigens ad praxim, quarto voluntas imperans, quintò potentia exequens. Tunc ad argumenta aliorum.

Ad primum dico, quod illa, quæ multiplicantur in inferioribus non vniuntur in superioribus quando sunt desperata. Exemplum de intellectu, & voluntate, poten- *Exemplum.*

tia autem executiua est ab ipsis desperata. Ad secundum dico, quod ponitur potentia executiua propter operationem transeuntem. Et cum dicis, ergo non subiacet imperio voluntatis, nego, nam manus mea mouet scamnum per potentiam executiuam, & tamen subiacet imperio voluntatis quantumcunque sit operatio transiens.

An idē possit esse in actu, & in potētia.

Ad tertium dictum est pluries, quòd non est inconueniens idem esse in actu, & potentia illo modo, quòd sit in actu virtualiter tale, & in potentia formaliter tale. Secundo in illo articulo est videndum. Si angelus in corpore assumpto possit exercere actus potentiæ sensitiuæ. Et dico quòd non. Cuius ratio est quia isti actus siue operationes non sunt natæ recipi nisi in composito organico, & perfectè mixto ex corpore, & anima inquantum habet potentiam perfectam quorũ neutrum est ibi.

Tertio est videndũ si angelus est in corpore assumpto exercere possit actus potentiæ vegetatiuæ.

Potentiæ vegetatiuæ attribuuntur tres operationes.

Et dico tres conclusiones, secundum quòd huic potentiæ attribuuntur tres operationes, scilicet, augmentatio, nutritio, & generatio.

Augmentatio propriè est cōpositi corporis animati.

Prima conclusio, quòd angelus non potest propriè exercere in tali corpore operationes augmentationis, quia augmentatio propriè est corporis cōpositi animati, & perfectè mixti quorum neutrum est ibi.

Secunda conclusio de actu nutritionis dico, quòd si loquimur de vera nutritione nihil ibi nutritur, si autem loquamur de masticatione, quæ præcedit nutritionem, illa non est aliud nisi diuisio cibi per motum localem mandibularum, & traiectio in ventrem, & tunc potest fieri exaltatio, & resolutio in humores.

Tertia conclusio si potest in actum generationis, dico quòd potest inquantum potest esse incubus, & succubus, hoc autem intelligendum est de malis angelis, non de bonis, quia non est verisimile, quod boni angeli immisceant se talibus vilitatibus. Malus autem angelus in assumpto corpore potest alicui esse succubus, & recepto ab illo semine deciso potest illud seruare in qualitate, & calore naturali quousque sit alicubi mulieri in-

cubus,& transfundat illud in matricem sicut aliqui senserunt de generatione Merlini,& forte,quòd illo modo concipietur antichristus. *Quomodo fertur Merlinus fuisse propagatus.*

Ad primum principale dico quod cælum non assumitur in illo modo,sed alio sicut patet ex quarta conclusione primi articuli.

Ad secundum patet quale corpus assumit ex secundo articulo.

Ad tertium patet ex tertio articulo quales actus potest ibi exercere,non enim exercet ibi tales actus, vel opera, vt propter hoc ponatur angelus illius corporis forma, ergo &c.tantum de quæstione.

An dæmones possint ludificare sensus nostros?

Scotus 2.sententiarum distinc.8.

QVAESTIO II.



SECVNDO quæritur An Dæmones possint ludificare sensus nostros? Videtur quod nõ, quia philosoph.ait,quòd sensus respectu proprij obiecti semper est verus,ergo nõ potest decipi à Dæmone. *2. De anima contex.152.*

In contrarium est Augustinus, & patet ex contraria experientia. Responsio, hic sunt tria videnda. Primo quomodo se habeat visus ad potentias sensitiuas apprǽhensiuas,& illę apprǽhensiuæ,quomodo se habeant adinuicem inter se,secundo quomodo spiritus vitales se habeant ad potentias sensitiuas apprǽhensiuas, tertio ex his ad propositum. *17, De ciuit. Dei.*

Quantum ád primum est notandum sicut patet per doctrinam const. In cerebro debemus imaginari duas partes, primam quæ est maior, & postremam quæ est minor. In parte prima sunt duæ concauitates, seu ventriculi. Vnus ventriculus est in anteriori parte anterioris partis cerebri, a quo fluunt septem paria neruorum qui deseruiunt potentiis sensitiuis exterioribus,& maxime vnum pari deseruit visui, qui nerui protenduntur *In libro de differẽtia spiritus, & animæ.*

quousque coniungantur oculis. Et vnus neruus erit à dextra,& vadit ad sinistram, alius oritur à parte sinistra, & vadit ad dexteram, & cancellantur in medio ad modum crucis,& in illo medio stat iudicium visus,alias vnum,& idem videretur duo,vt probat Auicenna. Alius ventriculus est in secunda parte posterioris partis cerebri,& ibi debemus imaginari vnum corpus ad modum vermis quod aliquando clauditur aliquando aperitur, cuius opus est memorari, & habet vnum ventriculum supra se, & alium sub se,deinde in vltima parte cerebri est ponendus vnus ventriculus, & sic in vniuerso sunt quinque ventriculi,vel concauitates. Et secundum illa habemus ponere quinque potentias inter appræhendentes secundum viam Auicen.prima est sensus communis, secunda imaginatiua,vel formatiua, tertia cogitatiua, quarta æstimatiua,quinta memoratiua.

6 Naturaliū par. 1.

6. Naturaliū par. 1. cap. vltimo.

Nam sensus communis habet pro organo primum ventriculum qui est in prima parte anterioris partis cerebri cuius actus est recipere formas a sensibilibus particularibus,& habet duplicem faciem,vnā ad sensus particulares,quæ clauditur in somnis,aliam ad imaginatiuā quæ retinet species,vt statim dicetur, & ista aperitur in somnis:& est causa somniorum.

Secunda potentia,quæ dicitur formatiua, vel imaginatiua habet pro organo secundum ventriculum qui est in vltima parte anterioris partis cerebri, & eius actus est retinere species,quia sensus communis non habet vim retentiuam,sed est sicut aqua cui imprimitur sigillum,vt deducit Auicenna vbi supra.

Tertia potentia dicitur cogitatiua, & habet pro organo ventriculum qui est in inferiori media concauitatis cerebri,& eius actus est componere, & diuidere species, quæ sunt in potentia formatiua.

Quarta potentia scilicet æstimatiua pro organo habet ventriculum qui est in summo mediæ concauitatis cerebri, cuius actus est apprehendere intentiones non sensatas,sicut patet de agno qui fugit lupum.

Quinta potentia scilicet memoratiua habet pro organo ventriculum qui est in vltima parte cerebri,& eius actus est retinere species acceptas ab æstimatiua, hæc omnia

omnia si profundius vis videre quære Auicennam.

6. Naturaliū par. 1. cap. vltimo circa medium.

Quantum ad secundum articulum oportet tria videre. Primo quomodo spiritus vitales se habeant ad organa dictarum potentiarum, secundo quomodo se habeant ad potentias siue virtutes, tertio quomodo se habeant spiritus ad similitudines sensibilium.

Quantum ad primum dico quod spiritus existens in organo prædictarum virtutum non sunt corpora continua cum illis organis, sed contigua, sicut patet per sententiam Aristotelis. Primo generatio spirituum est in corde, deinde transmittuntur in corde ad cerebrum trāseundo per duram matrem, quod non esset verum si essent corpora continua cum organis, secundo dico, quod sunt in illis organis sicut in locis in quibus conseruantur, & hoc patet satis per const. clarè.

In libro de differētia spiritus, & animæ.

Quantum ad secundum principale in isto articulo dico, quod virtutes secundū id quod sunt non sunt formæ spirituum sed organorum: quia non est intelligibile, quod vnum, & idem sit per se forma duorum discontinuorum, sed organa, & spiritus sunt discontinua. Cum ergo virtutes sint formæ organorum non possunt esse formæ spirituum.

Quantum ad tertium principale in isto secundo articulo dico, quod istę similitudines sensibiliū alio modo se habent ad organa, & alio modo ad ipsos spiritus. In organis enim se habent sicut color ad ipsum corpus coloratum: quia sicut corpus coloratum informatur colore, ita organa informantur illis similitudinibus. Ad spiritus autem se habent istę similitudines sicut species coloris ad aerem: quia sicut cessante corpore colorato cessat spiritus, qui erat in aere, ita cessante specie, quæ est in organo cessat similitudo, quæ est in spiritu

Quomodo Dæmones possint ludificare sensus nostros.

Tunc ad tertium articulum principale dico, quod dæmones possunt ludificare sensus nostros multipliciter. Primo vt illud quod est absens videatur præsens, secundo, vt quod præsens est lateat, tertio vt illud quod est vnius coloris videatur esse alterius coloris, quarto vt illud quod est vnum videatur plura, quinto vt illud quod est vnius quantitatis videatur esse alterius: sexto vt illud quod est in vno situ videatur esse in alio, septimo vt

illud quod est vnius figuræ videatur esse alterius, octauo vt illud quod est in motu videatur esse in quiete, nono vt quod est sub quiete videatur esse in motu.

Omnes illos modos ludificationis potest dæmon facere in nobis dupliciter, scilicet operando aliquid extra nos, aut aliquid intra nos. Breuitatis autem gratia tãtum de primo pono exemplum. Ludificat.n. sensus nostros primo operando aliquid extra nos faciendo in aere naturam specularem congregando diuersas partes aeris, ita vt habeat naturam specularem, ita vt sicut opposito speculo illud quod est retro videtur ante, sicut patet cuilibet inspicienti; secundo potest hoc idem operando aliquid intra nos: nam sicut dictum est in primo articulo, sensus communis non retinet species: sed virtus formatiua: species autem quæ est in organo istius potentiæ multiplicat se per species quæ sunt corpora diafona in via, quæ est ab organo sensus communis vsque ad organum potentiæ memoratiuæ, formatiuæ, & imaginatiuę, & tunc malus angelus ita forti motu mouet speciẽ, quæ est in organo sensus communis, vt videatur sibi obiectũ præsens quod repræsentat ab alia specie, & hoc quære melius in Auicenna. Idem intelligo de aliis modis ludificationum prædictis.

Pulchrum exemplum.

6. Naturaliũ par. 4. cap. 2.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd sensus respectu proprij obiecti est verus, nisi fiat permutatio in organo, vel in medio, patet autẽ in tertio articulo, quòd dæmon potest immutare organum & medium.

DISTINCTIO IX.

An vnus Angelus possit alteri loqui?

D. Bona. 2. senten. distinct. 10. q. 1. Artic. 3.
Scotus in 2. sent. dist. 9. q. 2.
D. Thom. 1. par. q. 107. Art. 1.
Richardus 2. sentent. distinc. 9. q. 1.
Franciscus de Mayronis 2. sent. distinct. 9. 10. & 11. q. 1.

QVAESTIO I.

POST prædicta superest. Circa istam distinctionem nonam quæritur. An angelus possit alteri loqui? Videtur quòd non, quia locutio fit de eo quòd est ignotum: sed quicquid est ignotum vni angelo est notum alteri, ergo, probatio minoris, essentia angeli est intimior angelo quam sua cogitatio: sed ista intimitate non obstante essentia angeli est nota alteri angelo, ergo & cogitatio.

Lingua Angelorum nihil aliud est nisi aliqua virtus supernaturalis expressiua propriorum cõceptuũ, hãc linguam habent etiã Angeli inferiores, & superiores, qua possunt omnes loqui.

Secundo sic, si angelus possit loqui vni angelo, ita potest loqui distanti sicut præsenti, consequens est falsum: quia non posset loqui vni angelo quin loqueretur omnibus intermediis, ergo.

Tertio sic: quicquid angelus cognoscit per species innatas, sed omnis species, quæ vni angelo innata est, alteri angelo innata est, ergo quicquid cognoscit vnus, & alius cognoscit. Ergo frustra fit locutio. Maior probatur per rationes.

In contrarium est Damascen. & patet per illud quod habetur in Isa. duo seraphim clamabant alter ad alterũ, sed clamor est quædam locutio.

D. Thomas 1. parte summæ. q.55. artic. 2. quæ sunt posita sup. dist. 2. q. penultima.

Responsio, hic sunt duo articuli. In primo ponitur vna opinio, quę reprobatur, secundo dicetur ad quęstionem secundum veritatem.

Vide Dam. lib. 2. c. 32. & Isa. ca. 6.

Quantum ad primum articulum est opinio Henrici, quæ tria dicit:

Primo quomodo loquens cognoscit illud de quo loquitur, scilicet singulare.

Secundo quomodo possit illud cognoscere vnus, & alium latere.

Tertio quomodo fiat ei patens per aliquam rationem quando loquendo exprimit illud. Quantum ad primum dicitur, quòd angelus cognoscit singulare per vniuersale concreatum suo intellectui. Quod probatur primo, quia vnumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad cognitionem, sed singulare quantum ad esse nihil addit supra vniuersale, ergo.

Henric. quolib. 5. q. 15. & quol. 2. q. 8. 2. met. cõtex. 4.

Secundo ſic, nihil mouet aliquam potentiam, niſi in virtute primi obiecti, ſed primum obiectum intellectus angelici eſt vniuerſale, ergo.

Tertio ſic, ſequitur quòd intellectus angeli eſſet magis determinatus, & limitatus, quam humanus.

Rationes multum apparentes Henrici.

Quarto ſic, quia ſi non ſequitur, quòd ſicut per apprǽhenſionem vniuerſalium generatur in nobis habitus ſcientialis, ſic in intellectu angeli ſi primo cognoſceret ſingularia poſſet eſſe habitus ſcientiæ, ſine ſcientia, vel præter ſcientiam vniuerſalium, quod eſt contra philoſoph. 7. metaphyſicæ.

7. Met. contex. 53.

Quantum ad ſecundum dicit ille doctor, quòd licet intellectio huius vniuerſalis, quæ eſt ratio intelligendi huic pateat, illi vero non, tamen patent ei conceptus huiuſmodi, vt eſt de ipſo ſingulari, quia per hoc quòd ipſe vtitur forma vniuerſali ad concipiendum ſingulare nihil innouatur in intellectu illius, & ideo eſt neceſſaria locutio propter ſingulare cognitum iſti, & alium latet.

Quantum ad tertium dicit, quod ſicut ſingularia ſignata cognita à nobis non poſſumus per locutionem alteri exprimere niſi exprimēdo ſingularia vaga cum proprietatibus, & accidētibus ſub quibus aliquid reuelatur, ita neque vnus angelus ſub eadem ſignificatione ſub qua ei reuelatum eſt poteſt alteri angelo loquendo manifeſtare: ſed format alteri conceptum nouum realiter alium de ſingulari vago quem conceptum alius intellectus angelicus videt, quaſi legeret in libro, & hoc vocatur loqui, ſiue locutio.

Contra iſtam opinionem arguitur primo ſic, vnumquodque ſicut ſe habet ad eſſe ita ad cognoſci, ſed ſingulare addit ſupra vniuerſale ex quæſtione de indiuiduatione, ergo.

Præterea rationes quibus probatur, quod ſingulare non poteſt intelligi ab angelo procedunt ex hoc, quod eſt imperfectionis in intellectu cognoſcere ſingulare: ſed hoc eſt falsū: quia intellectus Dei cognoſcit ſingulare

Præterea illa opinio, vel cōcluſio eſt improbata multipliciter de vniuerſali concreato, ſiue habitu ſcientiali, diſtinctione 3. q. illa. Vtrum angelus cognoſcendo

distinctas quidditates habeat distinctas rationes cognoſcendi, quære ibi.

Contra ſecundam concluſionem illius arguitur ſic. Ipſe improbat ſpeciem in beatitudine per hoc quòd vnus beatus videret eam in intellectu alterius naturaliter, & ſic videret naturaliter obiectum repræſentatiuum naturaliter per ſpeciem, ſic arguo in propoſito. Si habitus eſt ratio naturaliter cognoſcendo ſingularia cum vnus angelus videat habitus naturaliter in alio non poterit eũ latere obiectum repræſentatiuum.

Præterea quando duo intelligibilia comparantur ad eundem intellectum non alligatum virtuti fantaſticæ, magis actuale eſt magis intelligibile, ſi non excedit facultatem potentiæ, ſed ſignatum intelligibile eſt magis actuale indiuiduo vago, ergo magis intelligibile ab intellectu qui non alligatur virtuti fantaſticę, qualis eſt intellectus angelicus.

Contra tertiam concluſionem illius doctoris ſequitur, quod in intellectu angeli ſunt duo conceptus de eodem, vnus vagus ſignans, & alius determinatus ſignatus, & ſic erit ponere pluralitatem ſine neceſſitate.

De ſecundo articulo principali dico tres cõcluſiones. Prima, quòd angelus loquens alteri cauſat immediate conceptum illius obiecti de quo loquitur angelo cui loquitur. Et probatur ſic. Omnis loquens intellectualiter cauſaret immediate in eo, cui loquitur cõceptum de quo loquitur ſi poſſet: Sed angelus, qui loquitur, poteſt, ergo. Probatio minoris. Illud, quod ſufficienter eſt in actu primo, reſpectu alicuius effectus, poteſt illum immediatè cauſare in receptiuo proportionato, & approximato, ſed angelus habens notitiam alicuius obiecti eſt ſufficienter in actu primo ad cauſandam intellectionem actualem illius obiecti, & angelus audiens eſt receptiuum proportionatum.

Angelus loquẽs quod gignat in intellectu audientis.

Secunda concluſio eſt declarare quid angelus loquẽs gignat in intellectu audientis. Et dico primo quòd poteſt cauſare actum, & non ſpeciem. Iterum poteſt cauſare actum, & ſpeciem. Iterum poteſt cauſare ſpeciem & non actum. Probatio primi, dato quòd duo angeli poſſunt loqui de aliquo habitualiter noto, ſed tunc gignit

apparet in nobis, quòd locutio antequam ponitur in effectum subest imperio voluntatis, sed postquam posita est in effectu est obiectum naturale auditus. Ideo est alius modus Thomæ qui dicit, quòd conceptus in nobis duplici clauduntur obstaculo, scilicet voluntate, & corporeitate. In angelo autem cum non sit corporeus conceptus eius clauditur tantum vno obstaculo scilicet voluntatis. Et ideo statim cum vult conceptum suum ab alio videri statim ille videt.

4. Opinio. D. Thoma 1. parte summæ q. 107. art. 2.

Contra illam opinionem est eadem ratio, quæ contra præcedentem.

5. Opin. Scoti.

Quinta est opinio Scoti, quæ redit in idem cum istis qui dicunt, quòd sicut in potestate angeli est vti illa, vel illa specie, ita in eius potestate est gignere actualem notitiam in illa, vel in illa intelligentia, quia non magis determinatur pasiuum naturale ad patiēdum, quam actiuum naturale ad agendum.

Sed contra istam opinionem est eadem ratio, quæ contra præcedentem. Et ideo non video bono modo rationem determinantem nisi voluntatem diuinam. Si tamen aliqua prædictarum opinionum est vera, concordo tamen cum vltimis tribus opinionibus, quæ in idem tendunt.

Ad argumentum primum in oppositum nego minorem. Ad probationem dico, quòd non valet, quia essentia angeli est obiectum naturale, cogitatio vero est obiectum voluntarium.

Essentia angeli est obie. naturalis, & cogitatio obiectum voluntarium.

Ad secundum patet per idem sicut declaratum est in tertia quæstione articuli.

Ad tertium nego maiorem, ad probationem illius patet in tertia distinctione quæstione illa. Vtrum angelus cognoscat alia à se per species innatas, vel acquisitas, quære ibidem.

An Angelus vnus posit alium illuminare?

Scotus 2. sent. distin. 9. q. 1.
D. Thomas 1. parte q. 106. Art. 4.
Ricardus 2. sen. dist. 9. q. 2. Franc de May. 2. sen. dist. 12. q. 2
Durandus 2. sent. dist. 11. q. 3.

QVAESTIO II.

SEcvndo quæritur. An Angelus vnus possit alium illuminare? Videtur quod non, quia illuminare est lumen creare, vel lumē intendere, sed Angelus non potest lumen creare quia creare competit soli Deo, nec potest creatum intendere, quia ab eodem habitus intenditur a quo producitur.

2. Eth. c. 6.

Secundo sic, non est minoris nobilitatis intellectus angelicus, quam humanus, sed intellictus humanus illuminatur à solo Deo. Erat lux vera, quæ illuminat, &c.

Ioan. 1.

Præterea omnis mutatio est inter opposita, & sic si Angelus illuminatur prius fuit tenebrosus, quod est inconueniens.

Præterea, aut Angelus inferior illuminat superiorem, aut econuerso, non primo modo, quia illuminans est perfectior illuminato, sed Angelus inferior non est perfectior superiore, ergo, nec etiam secundo modo, quia maius lumen obfuscat minus, sicut patet in meridie, quod lumen solis obfuscat lumen stellarum.

8. cap. cæle. Hyerar.

In contrarium est Diony. qui dicit, quod angeli superiores purgant, illuminant, & perficiunt inferiores.

Confirmatur, quia ecclesia triumphans assimilatur ecclesiæ militanti, sed in ecclesia militanti, vnus homo illuminat alium hominem, ergo.

Respondeo, hic sunt quatuor articuli, secundum quatuor modos dicendi.

D. Thom. 1. par summæ q. 106. ar. 1.

Est enim prima opinio, Thom. qui dicit, quod Angelum illuminare alium angelum intelligitur dupliciter, scilicet causatiue, quia causat lumen, secundo modo confortatiue. Primo modo Angelus non illuminat alium Angelum, sed secundo modo.

Obiectio Varronis.

Contra istam opinionem obiicit Varronis, quia confortatio illa aut est per impressionem, vel informationem factam ab alio, aut repulsionem contrarij, sicut dicimus, quod vnus carbo confortatur ex coniunctione alterius carbonis, quia duo carbones possunt magis re-

pellere frigiditatem aeris circunstantis, sed nullum istorum potest dari in proposito, quia vnus Angelus nihil recipit per impressionem ab alio, nec etiam est ibi expulsio contrarij, puta tenebræ, ergo.

Ideo est secundus modus Henrici, qui dicit, quod quadrupliciter potest intelligi, Angelum superiorem illuminare inferiorem. Vno modo lumen infundendo, sicut sol illuminat medium. Alio modo luminosum offerendo, sicut deferens candelam illuminat domum, tertio modo obstaculum amouendo sicut aperiens fenestram de die, quarto aliquid faciendo, quo facto causatur lumen in receptiuo, sicut cum medicus sanat oculum infirmi. *Henr. quo li. 5. q. 15.*

Ad propositum applicando. Primo modo solus Deus illuminat. Secundo modo vnus Angelus illuminat alium ei loquendo de aliquo noto sibi, & non alteri.

Tertio, & quarto modo Angelus illuminat hominem, sicut probatur per Augustinum super illud Psal. Da mihi intellectum &c. Et secundum membrum deducitur sic. Angelus inferior per naturalem influentiam angeli superioris est reducibilis in statum naturalem, & vltimatum perfectionis naturalis, sed vltimata perfectio Angeli est intelligere opus diuinum, ergo. *Psalm. 118.*

Contra istam rationem arguit Sco. & bene, quia tunc angelus superior faceret videre Angelum inferiorem aliquid reuelatum in verbo, quia hoc est vltima eius perfectio. *Contra Henricum arguit Scotus.*

Ideo est tertia opinio, quæ dicit, quod sicut homo docet alium hominem, ita Angelus potest alium Angelum illuminare, sed vnus homo docet alium quadrupliciter.

Primo modo imprimendo speciem directe sicut in Mathematicis: Magister imprimit discipulo formam quadranguli.

Secundo modo imprimendo lumen in directe excitando lumen intellectus agentis. Tertio modo proponendo propositiones modo debito, & determinato proponendo principium ad conclusionem eliciendam ex principio, & connexionem ipsorum adinuicem sicut recitat Aug. de iuuene illo interrogato de conclusioni-

bus geometricis per ordinem.

Quarto modo homo docet alium iuuando,& confortando intellectum circa obiectum. Applicando illa ad propositum dicitur,quod angelus non illuminat primo modo quantum ad speciem, nec secundo modo quantum ad lumen, quia angelus nihil recipit ab alio, nec tertio modo scilicet proponendo propositiones debito modo, quia angelus intelligendo non discurrit, & sic illuminat, quarto modo iuuando intellectum circa obiectum, & ipsum confortando. Contra illam opinionem est eadem ratio, quæ fuit contra Thomam de illuminatione confortatiua.

Item arguit sic Varro, quia si vnus angelus non facit aliquid in alio non videtur ipsum illuminare: sicut si sol semper luceret in se, & nihil faceret extra se nunquam illuminaret medium. Propter quod est quartus modus dicendi scilicet. Scoti qui dicit, quod illuminatio in angelo est quedam locutio de noto perfectissimo in esse secundo, & vnus angelus potest alteri loqui, vt patet ex quæstione præcedenti, ideo vnus potest alium illuminare. Sed hic sunt duo dubia, vnum si superior illuminans potest facere inferiorem videre in verbo, Secundo si inferior possit illuminare superiorem. Ad primum dico, quod non, quia sicut cognitio verbi est mere supernaturalis, ita cognitio cuiuscunque obiecti contenti in eo est mere supernaturalis, sed quod est mere supernaturale non subiacet causalitati causæ secundæ, ergo.

Opinio Scoti quid sit illuminatio.

Duo dubia.

Ad 1.

Ad 2.

Ad secundum dubium dico, quod Deus de potentia sua absoluta potest aliquid reuelare angelo inferiori, quod non esset reuelatum angelo superiori. Et tunc ille inferior posset aliquo modo loqui superiori, quæ locutio esset aliquo modo illuminatio. De communi tamen cursu quicquid Deus reuelat inferioribus, reuelat & superioribus. Ad primum principale dico, quod illuminare non est lumen creare, quia creatio excludit omnem causalitatem subiectiuam sicut patebit in quæstione de ratione seminali, hic autem præsupponitur subiectum receptiuum.

Ad secundum dico,quod intellectus humanus non

tantum illuminatur à luce diuina, quin etiam ibi concurrat causa secunda illuminans.

Ad tertium dico, quod non oportet ibi concedere tenebras per positionem, quia cherubin sunt perspicatiores in scientia quam angeli, & tamen propter hoc angeli non dicuntur tenebrosi.

Ad quartũ dico, quod angelus inferior potest illuminare superiorẽ si aliquid reuelatur sibi quod nõ reueletur superiori. Nec est inconueniẽs, quod angelus inferior excedat superiorem in aliqua perfectione accidentali. Eodẽ modo dico quòd angelus superior potest illuminare inferiorẽ. Et cum dicis, quòd maius lumen obfuscat minus per argumentum de sole, & stellis dico, quòd supponit falsum quia ita apparet propter materialitatem & defectum sensus cum impedimento medij non dispositi, quia si quis esset in puteo profundo in meridie videret clare stellas non obstante luce solari.

DISTINCTIO X.

Vtrum omnes Angeli mittantur?

D. Bona.2.sent. distin.10.q.2. Art.1.
Scotus 2. sent. distin.10. q.1.
D. Thomas prima parte q. 112 Arti.2.
Richardus.2. sent. distin.10.q.2.
Durandus 2. senten. distin.10.q.1.

QVAESTIO I,

HIc etiam inuestigandum. Circa istam distinctionem 10. tractat Magister de missione angelorum, ideo quæro sicut Magister quærit. Vtrum omnes angeli mittantur? Videtur quòd non, per Dionisium qui dicit, quòd superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt. *8. cap. cale.*

Præterea Daniel. 7. dicitur. Milia milium ministrabant ei, & decies centena milia asistebant ei, sed qui asistunt non mittuntur, ergo. *Hier. cap. 7.*

In contrarium est apostolus. Omnes sunt administratorij spiritus, &c. Respondeo, & dico, quòd omnes mittuntur. Sed missio est duplex. s. ad intra, & ad extra. Illi autem de supremis ordinibus secundum communem cursum non mittuntur, nisi ad intra faciendo reuelationes inferioribus. Illi autem de infimis ordinibus mittuntur ad extra. Veruntamen quamuis de communi cursu spiritus superiores non mittantur ad extra, puto tamē quòd ex aliqua causa speciali, etiam species superiores mittuntur ad extra, quia sicut vult beatus Bern. ille qui annunciauit incarnationem Christi fuit de summo ordine. Ad argumentum Dionysij, & Danielis dicendum, quòd loquuntur de communi cursu missionis.

Heb. 1.

Missio duplex est.

Causa speciali Angeli superiores mittuntur ad extra.

DISTINCTIO XI.

An Angelus custodiens possit aliquid effectiuè causare, in intellectu hominis custoditi?

Scotus 2. sententiarum distinc. 11. q. 1.

QVAESTIO I.

ILLVD quoque sciendum. Circa istam 11. distinctionem quęro. An Angelus custodiēs possit aliquid effectiuè causare in intellectu hominis custoditi? Videtur quòd sic, quia alias frustra custodiret ipsum nisi posset eū dirigere in actibus humanis.

Præterea actiuum quod potest aliquid causare in passiuo excellentiori, potest etiam aliquid causare in passiuo minus excellenti. Sed intellectus angelicus est nobilior intellectu humano, & angelus potest aliquid efficere in intellectu angelico, vt patet ex quæstionibus de locutione angelorum, & illuminatione, ergo.

Præterea plus conuenit intelligentia cum intellectu humano, quam sensibile, sed sensibile potest aliquid efficere in intellectu nostro, ergo.

In contrarium patet per August. super [illegible]d, psal. An-

gelis suis mandauit de te &c. Responsio, hic sunt tres articuli. Primus si quilibet homo habet angelum custodem sui. Secundus si angelus potest aliquid efficere in intellectu nostro secundum opinionem Auicennæ. Tertius si secundum opinionem Theologorum. *Psal. 90.*

Quantum ad primum dico cum Magistro, quòd sic, hoc patet Matth. Angeli eorum semper vident faciem patris mei &c. vbi dicit Hieronymus. Magna dignitas animarum, vt vnaquæque anima habeat ab ortu natiuitatis suæ in custodiam suam deputatum angelum. Item in actibus apostolorum dicitur de Petro. Forsitan angelus ipsius est. Item in psal. Angelis suis mandauit de te. *Matth. 10.*

Sed hic est dubium de Antichristo si habebit angelũ custodem sui. Et dicit Aureolus, & bene, quòd Antichristus, vel erit obstinatus in malo, & sic non habebit, vel non erit obstinatus, & sic non erit inconueniens ipsum habere angelum: Item est & aliud dubium, quia duo homines custoditi possunt adinuicem contradicere ex bono motiuo de aliquo bono opere, & sic videtur, quòd inter angelos sit controuersia, & pugna. Ad quod dico secundum viam sanctorum, quòd nullum inconueniens est inter angelos esse opinionum diuersitatem, quantũ ad ea, quę sunt ad finem dummodo maneat idẽtitas finis. *Actuum c. 2.* *Psal. 90.*

Item dubium est si contristantur de custodito perdito, dico quòd non habent tristitiam prout tristitia habet passionem, & afflictionem, sed prout dicit volitionem.

Quantum ad secundum articulum est opinio Auicẽnæ, qui dicit, quòd anima dum actu intelligit habet species ab intelligentia, & hæc species nõ habent esse mãsiuum in anima post actualem considerationem, probatur per hoc quod in organo sensus conseruatur species post recessum sensibilis ex eo, quòd organũ non est natum cognoscere obiectum, sed intellectus non est potẽtia organica ergo. Modus suus ponendi fuit talis, ipse posuit ordinem in intelligentiis ita quòd vltima intelligentia influebat species dum erat actualis intellectio super nostrum intellectum. Et sicut Plato posuit, quod per conuersionem intellectus nostri ad ideam alicuius rei haberemus scientiã illius rei. Ita Auicenna posuit, quòd *6. naturaliũ par. 5. cap. 6.* *Modus ponẽdi Auicennæ.*

per conuersionē intellectus nostri ad illam. s. intelligentiam haberemus notitiam rei. Ait enim in principio capituli allegati, quòd causa dandi formam intelligibilem animæ nostræ non est nisi intelligentia in effectu penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum.

Auic. vbi supra.

Contra illam opinionem arguitur dupliciter, secundū quòd duo ponit. Primo quòd species fluunt in animam nostram ab intelligentia, secundo quòd illę species non manent nisi actu intelligendi manente.

Contra primū arguit Thomas sic, quòd si ita esset tunc frustra anima vniretur corpori, quia non propter aliquā perfectionem animæ in essendo, quia forma nō est propter materiam, sed econuerso, ex secundo phisicorum, nec propter perfectionem animæ in operando, quia non vnita posset habere species ab intelligentia sicut vnita. Ista ratio non valet, quia eodem modo concludit, quòd anima beata frustra vnitur corpori, quia non propter aliquam perfectionem in essendo, quia forma non est propter materiam, sed econuerso, vt dicis, nec propter perfectionem eius in operando, quia illam perfectam operationem habet anima beata nō vnita corpori, sicut vnita. Arguo ergo aliter sic. Omnis nostra cognitio oritur à sensu, & deficiente sensu deficit scientia, quæ est secundū illum sensum. Sed hæc est falsa si illę species imprimerentur ab intelligentia, ergo. Contra secundum articulum arguitur l. 1. dis. 3. quære ibi. Et adducitur ad præsens auctoritas Aui. in vlt. c. 1. partis 6. naturaliū vbi dicit, quòd anima non considerat species nisi veluti sunt repositæ in intellectu.

D. Thom. 1. parte summæ q. 89. artic. 2. phys. 23.

1. & 2. post. contex. 33. & cont. 27. & 1. met. in prohemio, & 2. phys. contex. 6.

Quantum ad tertium articulum dico, quod cū quæritur, Vtrum angelus possit aliquid effectiue causare in intellectu nostro potest intelligi, vel de angelo absolute sumpto, vel de angelo cum corpore assumpto. Si secundo modo patet, quod sic per totum librum Tobiæ de Raphaele. Si autem primo modo dico duas conclusiones: Prima est, quod nihil potest causare immediate effectiuè: puta intellectionem, vel speciem. secunda cōclusio est, quod aliquid potest dispositiuè.

Prima conclusio probatur sic. Actus actiuorum sunt

in patiente dispofito, sed intellectus noster dum est coniunctus corpori corruptibili non est dispositus ad suscipiendum immediate speciem, vel intellectionem ab angelo, ergo quia pro statu isto intellectus impeditur ne possit recipere immediate immutationē ab aliquo actu intelligibili sine fantasmate, quia fantasma se habet ad intellectum nostrum pro isto statu sicut sensibile ad sensum: sed sensus non immutatur primo nisi ab aliquo sensibili, ergo nec intellectus noster immutatur pro statu isto primo nisi à fantasiabili. Ex hoc infert Sco. correlatiuum, quod angelus non potest aliquem rapere ad intellectionem visibilem, quia omnis raptus virtute diaboli est præcise ad aliquid intense imaginandum cuius intensa imaginatio facit animū distractum ab omni alia cogitatione.

2. de anima contex. 24.

Scotus infert correlatiuum.

Quantum ad secundam conclusionem dico, quod potest aliquid causare dispositiue, non tamen vt nouum fantasma producat, quia nouum fantasma non produceretur nisi causa naturali mediante qua ponitur obiectum. Quomodo ergo potest disponere, & nouum fantasma non producere, dico quod hoc potest fieri dupliciter.

Vide Egidiū quol. 6. q. 16.

Primo quietando motum humorum, & spirituum qui motus impediunt cognitionem. Et exemplum est, videmus enim quod in aqua mota imagines non apparēt, in aqua vero quieta apparent, & tūc visus distinctè videt. Ita etiam motus spirituū, & humorum impediūt distinctam cognitionem, & sedatio eorū iuuat. Cum ergo angelus posset illos motus sedare, poterit & ad distinctionem cognitionum iuuare. Et hoc est quod habetur 7. phisicorum, quod anima sedendo, & quiescendo fit prudens. Alius modus est Rich qui dicit, quod angelus potest dispositiue aliquid facere fantasmata transmutando absque tamen corruptione illius organi in quo sūt, quibus trāsmutatis, & debito modo adinuicē ordinatis, plus quam prius magis habet disponere ad intelligendū. Et est exēplum, sicut ex paucis literis diuersimodè ordinatis fiūt diuersæ repręsentationes, ita ex eisdem fantasmatibus alio, & alio modo ordinatis fiūt diuersæ repręsentationes propter quod dicitur. 1. de generatione, quod ex

Pulchrum exemplum.

7. phys. contex. 19.

Vide Richardum in 2. distinc. 10. q. 2.

Exemplum.

1. de gener. cont. 5.

eisdem literis fiunt comœdia, & tragœdia.i.versus resultantes in laudem, vel vituperium.

Ad primum principale dico, quod non frustra custodit hominem, tum quia potest aliquid efficere dispositiue, tum quia custodiunt nos a multis impugnationibus dæmonum, vt vult Hieronymus super Matthæum.

Ad secundum dico, quòd maior est vera dummodo non sit impedimentum in passo, minus excellenti. Sed in proposito dico, quod est impedimentum in nostro intellectu pro statu isto, puta fantasma.

Ad tertium eodem modo, quòd sensibilia possunt immutare intellectum pro statu isto, quia nullum est impedimentum, sed intelligentia nō potest, quia habet impedimentum, vt dictum est.

DISTINCTIO XII.

An materia dicat entitatem positiuam distinctam realiter à forma?

Scotus 2. sententiarum distinctio 12.q.1.
Richardus quolib. 4.q.5. Art. 1.

QVAESTIO I.

HAEc de naturæ angelicæ. Circa istā distinctionem 12. quæritur primo. An materia dicat entitatem positiuam distinctam realiter à forma? Videtur, quòd non, quia 7. Meth. dicitur, quòd materia nec est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquod prædicamentorum, ergo. *7. Met. context. 3.*

Præterea 5. Phy. probatur, quod generatio nō sit motus sic. Quod generatur, non est, quod mouetur est, ergo quod mouetur non generatur, ergo generatio non est motus. Si ratio est bona, oportet, quòd vniformiter negetur à subiecto generationis esse quod affirmatur de subiecto motus. Sed de subiecto motus affirmatur esse in potentia, quia motus est actus entis imperfecti, vel in potentia, ergo hoc negetur à materia, & sic erit nihil cum nec sit in actu nec in potentia. Præterea tunc materia *5. Phys. context. 8.*

teria de se esset cognoscibilis, quod est contra Philosophum. In contrarium arguitur per illud quod habetur 1. Phy. vbi dicitur, quòd materia est illud ex quo fit aliquid cum insit, ergo. Responsio. Hic sunt tres articuli. Primo impugnatur vna opinio falsa, secundo dicetur ad quæstionem secundum veritatem, tertio remouentur quædam dubia.

1. Phy. com. 69.
2. Physic. com. 28.

Quantum ad primum est vna opinio, quæ dicit, quod materia non dicit entitatem positiuam distinctam à forma, sed in substantia generabili, & corruptibili, est tantummodo vna entitas positiua, quæ a quibusdã dicitur materia, à quibusdam vero dicitur forma, maximè cum perficit in gradu suæ entitatis diuersimode. Contra illud dictum arguit Sco. primo per dictũ Philosophi. 1. Phy. vbi dicitur, vnum contrarium non fit aliud, sed oportet aliquid commune manere sub vtroque termino. Ex hoc arguitur sic, omne naturale agens requirit potentiam in quam agit, & istam potentiã transmutat de opposito in oppositum. Sed vnum oppositũ non fit aliud oppositum, ergo materia, quæ subiicitur non est alterum oppositorum, puta forma, vel priuatio.

1. Physic. cõt. 60. & 63.

Secundo sic, aliqua substantia est corruptibilis, à principiis intrinsecis, sed si substantia generabilis, & corruptibilis non habet nisi vnam entitatem positiuã eius substantia erit simplex, & non habebit in se principia corruptionis, ergo. Tertio sic. Si materia non sit entitas positiua aliam à forma, nõ erit generatio nec corruptio, sed hoc est falsum, ergo. Probatio maioris, generatio est à non subiecto in subiectũ, corruptio autem econuerso, ex 5. Phy. Sed si substãtia generabilis sit solum idẽ, quod forma non remanebit subiectũ aliud. Quarto sic, principium receptiuũ est distinctum realiter à principio recepto, quia idem non recipit se. Sed principium receptiuũ est materia, & principium receptum est forma, ergo. Addo ad idem duas rationes. Primo sic. Quando vnum manet altero non manente illa non sunt idem, sed manente materia forma potest corrumpi, & non manere, ergo. Secundo sic, quod præsupponitur generationi non est idẽ cum eo quod acquiritur per generationem. Sed materia præsupponitur generationi, forma vero acquiritur,

5. Met. cõt. 7.

ergo. Præterea Aui. ait, materia non est in effectu nisi per formam, forma vero est quoddam aliud à materia,& vnum non est aliud.

5. Met. c. 5. quasi circa principium.

Quantum ad secundum articulum est videndum qualis entitas est entitas materiæ. Et dico, quòd est entitas in potentia, sed hoc dupliciter potest intelligi secundũ quòd duplex est potẽtia. s. obiectiua,& subiectiua. Materia autẽ ex quo producta est nõ est in potẽtia obiectiua, sed subiectiua,& vt sic est etiam in actu. Sed est distinguendum de actu, quia actus est duplex. s. actus formalis qui informat & actus entitatiuus. Materia vero nõ dicit actum primo modo sumptum sed secundo modo,& tũc est probandum, quòd materia dicit entitatem distinctam à forma, quod probatur per sex rationes factas in primo articulo contra primam opinionem, & confirmatur ex v. fundamentis philos. in diuersis locis. s. tum quia materia est per se principiũ, ex 1. phisicorum, tum quia materia est per se causa, ex 2. phisicorum, tum quia materia est per se pars compositi, ex 7. methaphisicæ, tum quia materia est per se subiectum generationis, ex 5. phisic. tũ quia materia est ingenita, & incorruptibilis, ex 1. phisicorum.

Duplex est potentia.

Actus est duplex.

Quantum ad tertium articulũ restat remouere quędam dubia contra hoc quod dictum est in secundo articulo. s. quòd materia dicit entitatem positiuã actualem.

1. de gen. contex. 1. & 23.

Primo quia non potest saluari generatio, vt distinguitur contra alterationem per dictum philos. qui arguit contra antiquos philos. quòd si subiectum generationis est ens in actu non potest saluari generatio.

Secundo quia quod aduenit enti substantiali in actu est actus, ergo si materia est ens in actu substantiali forma ei aduenięns est accidens.

7. Met. contex. 49.

Tertio sic, quia ex duobus entibus in actu non fit vnũ per philos. 7. metha.& sic materia non faceret per se vnũ cum forma.

Quarto sic, sicut se habet primus actus ad primam potentiam, ita prima potentia ad actum. Sed primus actus qui est Deus nihil includit potentialitatis, ergo nec prima potentia sicut est materia includit aliquid actualitatis.

Quinto ſic, actus proportionatur potentiæ. Sed potentia materiæ eſt infinita, ergo ſi materia dicit actum, habebit actum infinitum. Ad primum dico, quod vt patet ex ſecũdo articulo, quòd actus eſt duplex .ſ. actus entitatiuus qui opponitur potentiæ obiectiuæ, & actus formalis, qui perficit potentiam ſubiectiuam. Antiqui enim philoſ. poſuerũt, quòd materia eſt ens in actu corporeo, & formali ſecundo modo dicto. Ego autem non ſic pono.

Ad ſecundum dicit Varro, quòd maior eſt falſa, quia patitur inſtantiam de alimento quod aduenit rei exiſtẽti in actu, & tamen non eſt ei accidens. Vnde quod aduenit rei actuatę actualitate formali, & vltimata bene eſt ei accidens, ſicut infra patebit quæſtione de pluralitate formarum. Et eodem modo dico ad tertium quòd vnus actus poteſt eſſe potentialis, & formalis perfectibilis reſpectu alterius, vt patet in homine ſuppoſita pluralitate formarum. Ad quartum dico, quòd accipiendo vniformiter maior habet veritatẽ ſub tali ſenſu, quia ſicut actus primus qui eſt Deus nullam habet potentiam paſſiuam ad actum formalem, ſic materia prima ex ſe nullum habet actum formalem. *Opinio Varronis.*

Ad quintum dico, quòd potentia eſt duplex, vna, quæ reſpicit formam in fieri, alia quæ reſpicit formam in eſſe ſubiecti. Primo modo concedo, quòd tantus eſt actus quanta eſt potentia, ſecundo modo non oportet quòd actus proportionetur potentiæ abſolute ſumptæ. *Duplex potẽtia.*

Ad argumenta principalia. Ad primum auctoritas ſoluit ſeipſam, quia dicitur ibi quòd materia non eſt aliquid eorum quibus determinatur ens, ſicut ſunt ſpecies, & differentiæ, ſed materia eſt aliquid indeterminatum. Ad ſecundum dico, quòd eſſe affirmatum de ſubiecto motus eſt eſſe in actu ſicut patuit ſupra in quæſtione de motu angelorum, & hoc eſſe remouetur à ſubiecto generationis ſumendo ſemper pro eſſe in actu formali.

Ad vltimum dico quòd materia eſt per ſe cognoſcibilis, ſed ſi non cognoſcitur, hoc eſt propter defectum intellectus noſtri.

An materia per potentiam diuinam possit esse sine forma?

D. Bona. 2. senten. distinc. 12. q. 1. Artic. 1.
Scotus secundo sententiarum distinct. 12. q. 2
D. Thomas prima parte q. 66. Artic. 1.
Ricardus 2. sent. distinctio 12. q. 4.
Franciscus de Mayronis 2. sent. distinc. 12. q. 2.
Durandus 2. sententiarum distinctio 12. q. 2.
Ioannes Bacconitanus 2. sent. dist. 12. q. vnica.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. An materia per potentiam diuinam possit esse sine forma? Videtur quòd non, quia priuationes formarum oppositarum sunt oppositæ, sed opposita non possunt simul esse in eodem subiecto. Si autem materia esset sine omni forma tunc opposita essent in ea. Præterea plus habet de actualitate forma materialis quam materia. Sed Deus non potest facere formā materialē sine subiecto: puta motum sine mobili, ergo. Præterea Hugo. dicit quòd materia non potest esse sine forma.

De sacramentis parte 1. 2. met. ca. 3. 1. de gene. cap. de augmento.

Præterea idem probat Auicenna, & Aristoteles. In contrarium, quicquid Deus per se potest intelligere, potest per se facere, sed Deus potest intelligere materiam sine forma, ergo. Responsio. Hic sunt tres articuli. In primo ponuntur duæ opiniones falsæ, secundo dicetur ad quæstionem secundum veritatem, tertio dicetur ad motiua eorum qui sunt pro opposita parte.

Opinio Alberti Egi.

Quantum ad primum est vna opinio, quæ conformiter dicendo ad dicta in primo articulo præcedentis quæstionis dicit, quòd quia materia, & forma dicant cādem rem, ideo materia non potest esse sine forma. Sed hæc opinio quantum ad fundamentum est improbata in præcedenti quæstione, ideo relinquitur.

D. Thom. 1. parte summæ. q. 66. artic. 1.

Est ergo opinio Tho. quæ dicit quòd Deus hoc non potest, & habetur talis ratio ab eo, quòd Deus nō potest

quod implicat contradictionem, sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, ergo. Probatio minoris, quod per se existit est in actu, sed materia secundum se non est in actu, & sic simul esset in actu, & non esset in actu, quae contradicunt. Aliqui enim sequentes istam opinionem arguunt multipliciter.

Primo sic, sicut se habet figura ad corpus, ita forma ad materiam. Sed Deus non potest facere corpus sine figura, quia faceret infinitum in actu. ergo.

Item quanto aliqua verius faciunt vnum tanto minus sunt separabilia, sed materia verius facit vnum cum forma, quam subiectũ cum propria passione, ergo sunt minus separabilia, sed Deus homò potest facere subiectum sine propria passione, ergo. Item materia prima habet minimũ de entitate, quia est proprie nihil secundum Augustinum. Sed si posset esse sine forma non haberet minimum de entitate, ergo. Probatio minoris, quod potest per se esse, habet plus de entitate, quam id quod non potest per se esse. Sed relatio per se non potest esse sine fundamento, materia autem per se potest esse sine forma, ergo materia habet plus de entitate quã relatio. *12. confessionum cap. 32.*

Item omne quod habet per se esse, vel est actus, vel habens actum, sed materia nullum horũ est cum sit ens in potentia. Item quod habet per se esse, habet ideam in Deo, sed materia non habet ideam in Deo, ergo. Item secundum Boetium omne esse est à forma, sed materia non habet formam. Vltimo sic, quando aliqua analogãtur in vno analogato, illud non habet esse nisi in primo realiter, & essentialiter, & in alio non habet esse nisi per rationem illius. Exemplum de sanitate in vrina, & in animali. Sed materia, & forma analogantur in esse, & hoc primo competit formae, ergo. *1. de tri. c. 3.* *Vide Auerro 2. phys. com. 12.* *Exemplum.*

Quantum ad secũdum articulum dico, quod illa opinio est falsa, quod primo probo sic. Quia plus dependet accidens à subiecto, quam materia à forma, sed Deus potest facere accidens sine subiecto, vt patet in sacramento altaris. Respondetur, quòd non est simile, quia materia nullum dat actum, accidens autem dat actum, ergo accidens potest esse sine subiecto, materia autem non

potest esse sine forma. Contra Aristoteles primo de generatione mouet consimilem quęstionem, & dicit, quòd materia non potest separari à forma nisi passiones sint separabiles, sed per te passiones possunt separari a subiectis, ergo. Item septimo methaphisicæ. Accidentia non sunt entia nisi quia entis, ergo. Secundo principaliter arguit Scotus sic. Deus potest facere, quod non implicat contradictionem, sed materiam esse sine forma nō implicat contradictionem, ergo.

1. de gen. contex.

7. met. contex. 2.

Probatio minoris, absolutum prius alio absoluto, & distinctum realiter ab eo potest esse absque cōtradictione sine illo. Sed materia est ens absolutum distinctum realiter à forma, vt patet in quæstione præcedēti, & prius forma, quia receptiuum est prius recepto, ergo. Præterea quicquid Deus causat in creaturis respectu absoluti, & non est de essentia rei potest fieri sine illo. Sed forma absoluta non est de essentia materiæ, ergo. Dico ergo, quòd hic, aut quæritur de forma absoluta, aut respectiua. Si primo modo patet quòd sic. Si secundo modo nō faciendo nūc mentionem de forma respectiua, quæ est creaturæ ad creaturam, sed de forma respectiua quæ est creaturæ ad Deum, patet ex quæstione quarta istius secundi, quòd illa relatio est idem realiter quod creatura, & sic non potest esse sine alia, quia nihil potest esse sine eo quod est idem realiter sibi.

Vide etiam Henricum quol. 3. q. 10.

Quantum autem ad tertium articulum oportet respōdere ad argumenta alterius opinionis. Ad primum dico quòd non implicat contradictionē, & cum probas, quòd esset in actu, & non in actu. Dico, quòd sicut est duplex potentia. s. obiectiua, & subiectiua, ita est duplex actus. Vnus qui opponitur potentię subiectiuæ, & dicitur actus formale. Et alius qui opponitur potentiæ obiectiuæ, & dicitur actus entitatiuus. Materia autem est in actu, & nō in actu, sed non contradictorie: quia est in actu entitatiuo, & non in actu formali. Ad secundum dico, primo quòd ista similitudo est vera quantum ad terminabilitatem, quia sicut figura terminat corpus extrinsece, ita forma terminat materiā intrinsece: sed non est vera quātū ad inseparabilitatē. Aliter potest dici, quòd Deus potest facere corpus sine figura. Et cū dicit, quod tūc fieret

Duplex potentia.

infinitum in actu, nego quia quamuis corpus non terminetur termino extrinseco, terminaret tamen termino intrinseco. Ad tertium est instantia de anima intellectiua, quæ non potest separari à corpore, quia cũ sit per se forma corporis verius facit vnũ cum corpore quã subiectum cum propria passione. Sed potest aliter responderi, quòd esse magis vnum potest intelligi dupliciter, vel quantum ad partes vnitas, vel quantum ad modum vnionis, puta quantum ad separabilitatem, vel inseparabilitatem. Primo modo materia, & forma faciunt magis vnũ: sed non secundo modo. Ad quartum dico, quòd materia est minimũ inter entia infra conceptum generis substantiæ, & sic intelligit August. Sed materia non habet minimum esse comparando ipsam ad omnia, quæ sunt infra conceptum entis, & hoc patet septimo metaph. vbi dicit, quòd substantia quæcunque, siue materia, siue forma, siue compositum est prior quocunque accidẽte perfectione. Ad quintum iam patet ex dictis, quòd materia habet actum entitatiuũ. Ad sextum dico, quòd minor est falsa: quia materia habet ideam propriã in Deo, quia est per se terminus creationis, per August. Ad septimũ dico, quòd Boetius ibi intelligit de esse specifico, & perfecto, quòd esse non habet materia.

Esse magis vnum potest intelligi duobus modis.

7. Super Ge. cap. 18.

Ad vltimum dico, quòd maior est falsa, quia accidẽs, & substantia analogantur in ente, ex quarto methaphisicæ, cum accidens potest esse, siue substantia, vt patet in eucharistia. Ad primum principale dicitur, quòd sicut materia per virtutem diuinam potest esse sine forma: ita per virtutem diuinam priuationes formarum oppositarũ possunt simul esse in materia. Aliter potest dici, quòd inter illas priuationes non est oppositio propinqua, sed remota. Et confirmatur per philoso. quinto phisicorum, qui dicit, quòd non est transmutatio de non subiecto ad non subiectum: quia non est ibi oppositio, & omnis transmutatio est de opposito ad oppositum. Ad secundum dicit Ægidius, quòd non est simile, quia motus non habet esse permansiuum, quia est in continuo fluxu. Materia autem habet esse permanens. Aliter dicitur, quòd motus addit super mobile solum respectum: sed forma dicit quid absolutum. Aliter dicit Varro, quòd argu-

1. De tri. c. 3.

4. Met. contex. 2.

5. Phys. contex. 7.

mentum non valet, quia forma naturalis præsupponit materiam, materia autem nō præsupponit formam, quia prius potest esse sine posteriori, ideo materia potest esse sine forma, & non econuerso. Aliter potest dici secundum Scotū, quòd non est inconueniens quòd Deus facit motum sine mobili. Sed de hoc alibi in materia de eucharistia.

Ad auctoritates Hugonis, Auicennæ, & Aristot. dico quod loquuntur de materia, vt comparatur potentiæ naturali non diuinæ.

An lux fuerit prima die creata?

Scotus 2. senten. distinct. 13.
D Thomas prima parte quæstio 67. Articulo 4.

QVÆSTIO I.

PRIMA autem distinctionis. In ista distinctione decimatertia tractat Magister de operatione primæ diei, & de creatione lucis. Ideo quæro. An lux fuerit prima die creata? Videtur, quòd non, quia proprium accidēs nō producitur sine proprio subiecto. Sed proprium subiectum lucis est sol, & sol fuit quarta die creatus, igitur. In contrarium est Magister in litera. Et confirmatur. quia illud fuit primo creatum per quod distinguebatur dies a nocte. Sed illud erat lux, ergo.

Responsio. Hic sunt quinque articuli. Primo videndum est, quid sit lux, secundo quid lumen, tertio qualiter lumen gignitur à luce, quarto qualiter multiplicatur in medio, quinto quomodo lux fuit creata.

Quomodo lux non sit substātia, sed accidens.

Quantum ad primum articulum dico, quod lux non est substantia, sed accidens. Quod probo tripliciter. Primo, forma substantialis non est per se sensu perceptibilis. Sed lux est per se sensu perceptibilis, ergo. Minor patet, Maior probatur, omne illud cuius præsentia est in aliquo sensu perceptibilis, & eius absentia est perceptibilis, ergo si substantia est sensu perceptibilis absentia panis in Eucharistia est naturaliter perceptibilis,

quòd est falsum.

Secundo sic, quod vni est accidens nulli est substantia. Sed lux est alicui accidens, quia potest inesse, & abesse præter subiecti corruptionem. *1. Phy. contex. 27. & 30.*

Tertio sic per Aureolum. Illud est accidẽs alicui quod sibi additum in prædicatione nõ facit nugationem sicut patet per Commen. sed sine nugatione dicitur Sol lucidus, ergo. *Opinio Aureoli.* *7. Met. commen. 4.*

Quantum ad secundum articulum dico, quòd lumen non est substantia. Quod probatur tribus rationibus positis in præcedenti articulo, quia concludunt hic sicut ibi. Et additur quarta ratio, quia vel esset substantia corporalis, vel spiritualis. Non primo modo per argumentum Philosophi, 2. de anima, quia tunc duo corporea essent simul, quòd improbat Philosophus, nec secundo modo, quia est extensibile. *2. De anima com. 69.*

Quantum ad tertium articulum dico, quòd lux gignit lumen tanquam propriam speciem similem sibi. Ad cuius intelligentiam est sciendum, quod secundum Alacem in sua perspectiua triplex est radius, rectus, fractus, & reflexus. Radius rectus est qui diffunditur a corpore luminoso in medio eiusdem Dyafoneitatis, & durat tantum quãtum virtus luminosi. Radius autem fractus est, qui concurrente medio alterius Dyafoneitatis, non tamen omnino opaco multiplicatur in isto medio non secundum lineam rectam. Radius autem reflexus est, qui concurrente medio opaco antequam terminetur virtus actiua luminosi diffunditur in partẽ oppositam. Istis modis lux potest gignere lumen. Sed tunc est dubium quomodo lumen est in medio. Et ibi sunt duæ opiniones extremæ. Scotus dicit, quod habeat esse intentionale, non quod intentio dicatur, quia intendit sensum, sed quia est ratio tenendi in actum cuius est propria similitudo, & probat, quod habet esse intentionale, quia si non esset ibi intentionaliter tunc positum super sensum prohiberet sensum. *Triplex est radius.* *Dubium quomodo lumẽ sit in medio.* *Opinio Scoti 2. sent. dist. 13.*

Alia est opinio Aureoli, & Thomæ, quòd habet esse reale in medio, tum quia habet effectum realem, tum quia denominat medium, tum quia expellit oppositum, scilicet tenebras. Sed istę opiniones forte non sunt con- *Opinio Aureoli, & D. Thomæ 1. parte summæ, q. 67. ar. 2*

Intentio accipitur duobus modis. trariæ. Nam intẽtio accipitur dupliciter. Vno modo pro intentione logica. Alio modo pro ente diminuto, qũia non est ita perfectum sicut suum fundamentum. Et illo modo lumen habet esse intentionale in medio, quia eius esse non est ita perfectum in medio sicut esset in suo fonte. Et tunc argumenta Thomę non concludunt, quia illud esse intentionale potest habere effectum realem, & denominare medium, & expellere contrarium. Sed de hoc dicam diffusius alibi si contingat me scribere, in secundo de anima.

Morte præuẽtus nõ scripsit.

2. De anima comm. 70. Quantum ad quartum articulum fuit opinio Empedoclis, sicut sibi imponit Aristoteles, secundo de anima, quòd lumen non multiplicatur, in medio in instanti, sed in tempore non perceptibili. Eandem opinionem tenet auctor libri de sphera. Sed teneo propositum. Tum propter auctoritates Philosophorum, quæ dicũt oppositũ, tũ propter rationes. Et est prima ratio talis ipsius Philosophi in secundo de anima. *2. De anima comm. 70.* Quando aliquid diffunditur in tempore imperceptibili super aliquod spatium, multiplicato illo spatio diffunditur in tempore perceptibili, quia duo imperceptibilia possunt facere vnum perceptibile, ergo si lateret nos multiplicatio luminis in paruo medio propter imperceptibilitatem temporis non lateret nos in magno spatio ab oriente in occidens.

Pulchra opinio Aureoli. Secunda est ratio Aureoli, & bona talis. Si radius non generatur a Sole in aere in instanti, ergo nunquam generabitur, consequens est falsum, ergo & antecedens. Consequentia probatur, quia Sol non est nisi in instanti in vno situ. Tunc in illo instanti, aut generat radium, aut non. Si sic habetur propositum, si non, ergo nunquam generabitur, quia sicut variatur situs Solis, ita variatur linea recta secundum quam radius rectus deriuatur.

D. Tho. 1. par. summæ. q. 67. ar. 4. Quantum ad quintum articulum dico, quod prima die fuit creata lux; Hoc probat Thomas sic. Qualitas primi corporis debuit prima die creari, sed lux est huiusmodi, ergo ratio non valet, quia agens perfectum, & ordinatum prius producit subiectum, quam qualitatẽ. *Opinio Basilij.* Ideo est alia ratio Basilii talis. Illud fuit primo creatum,

per quod producenda distincte cognoscebantur. Sed hoc erat lux, ergo. Ista ratio confirmatur per Magistrum, qui dicit. Congrue mundi ornatus a luce cœpit vnde cætera, quæ creanda erant videntur. Alia ratio potest ad idem adduci talis. Sicut est in cognitione, ita est in operatione. Sed in cognitione incipitur ab vniuersalibus, ergo, & in operatione. Sed communius, & vniuersalius est lux, quia in eo conueniunt corporalia, & spiritualia, ergo. Sed hic sunt duo dubia. Primum quid sit illa lux. Secundum quid factum sit de ea. *Cap. 1. huius dist.*

Dicunt aliqui ad primum, quod per illam lucem intelligitur natura angelica illuminata per gratiam. Sed ille est intellectus allegoricus, non literalis. Dicas ergo mihi quid fuerit illa lux literaliter. Et dicit Aureolus, quod illa lux nihil aliud fuerit literaliter, quàm ipsamet dies. Sed hoc non credo esse verum, quia non est imperfectior prima dies, quam sequentes. Sed in diebus sequētibus distinguebantur dies, & opera, ergo. Ideo dico cum Magistro, quod fuit corpus lucidum velut lucida nubes. *Quid fuerit illa lux.*

Ad secundum dubium dicit Magister, quod aut de eo fuit corpus solis formatum, aut in ea parte cœli est in qua sol est, & sic ei est vnita vt discerni non valeat.

Cōtra illud quod dicit Magister, quòd de illa luce sit sol formatus, obiicit Aureolus, quia tunc sol esset generabilis, & corruptibilis. Sed argumentum non cogit, nam ponunt aliqui cœlum formatum de materia primo creata & tamen non ponunt ipsum generabile, & corruptibile.

Ad argumentum patet per Magistrum quod lux illa non erat sine subiecto, quia erat in partibus illis quas nunc illustrat solis diurna lux.

DISTINCTIO XIIII.

An cœlum sit compositum?

D. Bona. 2 senten. distinc. 12. q. 1. Artic. 2.
Scotus 2. sententiarum distinc. 14. q. 1.
D. Thom. 1. par. q. 66. Art. 2.

Ricardus 2. sent dist. 12. q. 8.
Franc. de May. 2. sent. dist. 12. q. 3.
Durandus 2 sent. distin. 12. q. 1.
Ioan. Bacconitanus 2. sent. distin. 14. q. 1.

QVAESTIO I.


IXIT quoque Deus, &c. Circa istam distinctionem decimam quartam oportet duo videre. Primo de natura cæli quantum ad eius simplicitatem, vel compositionem, secundo de motu ipsius. Primo ergo quæritur. An cælum sit compositum? Videtur, quod sic, quia medium sapit naturam extremorum. Sed cælum id est, firmamentum est medium inter aquas superiores, & inferiores, ergo.

Præterea in re mota oportet imaginari materiam, sed cælum mouetur, ergo.

Præterea cælum est animatum; ergo est compositũ. Antecedens probatur per Aristotelem, & Auicennam vbi dicit, quod cælum est animal obediens Deo. *2 cæli contex. 13.*

In contrarium arguitur sic. Quod est compositum est corruptibile, sed cælum non est corruptibile, ergo.

Responsio. Prima tria argumenta quærunt tres difficultates. Primum quærit si cælum sit de natura quatuor elementorum, secundum quærit si in cælo sit materia, tertium quærit si cælum sit animatum. Et secundum illa tria, sunt tres articuli.

Primus si cælum sit de natura quatuor elementorũ. Et dicitur cum Philosopho, quod non. Hoc probatur ibi multis rationibus, de quibus adduco tantum duas. Prima est talis, proprius motus sequitur propriam naturam. Sed cælum, & elementa habent diuersos motus, quia cælum mouetur circulariter, elementa vero mouentur motu recto, ergo. *1. Cæli cõtex. 5. & in de.*

Secunda ratio. Cælum est incorruptibile secundum totum, & secundum partes, elementa autem ad minus sunt corruptibilia secundum partes. Sed corruptibile, & incorruptibile, non habent eandem naturam, quia differunt plus quam genere. *10. Met. contex. vlt.*

Secundus articulus est. Si in cælo est materia. Et dicit Aureolus, quòd non, & probatur primo sic. Si in cælo esset materia, vel esset eiusdem rationis cum materia inferiorum, vel alterius. Sed neutrum illorum potest esse, ergo. Probatio minoris. Non enim est eiusdem rationis quia tunc esset corruptibile, & transmutabile. Nec est alterius rationis, quia materia non dicit actum. *Opinio Aureoli.*

Præterea Commen. dicit in tractatu in de substantia orbis quod cælum non habet materiam, & addit, quod in hoc melius habuit intentionem Aristotelis quam alibi. *Com. in tractatu de substantia orbis c. 2.*

Præterea, quod habet materiam est in potentia contradictionis, & potest esse, & non esse, sed cælum non est in potentia contradictionis, ergo.

Confirmatur ex 7. Meth. vbi dicitur, quod materia est per quam res potest esse, & non esse. Si autem dicatur, quod non oportet cælum non esse, quia forma cæli terminat, vel satiat appetitum materiæ. Contra impossibile est aliquam formam excludere aliquam priuationem formæ nisi det susceptiuo formaliter aliquem actũ oppositum. Sed forma cæli non dat formaliter actum multarum formarum, quia non continet eas virtualiter, ad minus enim non cõtinet animam intellectiuam, ergo. Istam opinionem non teneo, quia arguam contra eam sic: Extensio quantitatiua necessario præsupponit materiam, sed cælum est extensum extensione quãtitatiua, ergo. Minor patet ad sensum. Maior probatur, quia forma, secundum se non extenditur. *7. Met. com. tex. 12.*

Secundo arguitur à quibusdam sic. Omne quod est in actu, aut est actus, aut habens actum. Sed cælum non est actus, quia tunc esset intelligibile actiue, ergo est habens actum Sed omne tale constat ex materia & forma, ex actu, & potentia, ergo. Hic datur aliqua instantia, sed de hac alibi dicetur. *Vide Authorem sex principiorum.*

Sunt autem circa istam conclusionem duo dubia. Primum. Si materia cæli est eiusdem rationis cum materia inferiorum. Secundum. Si materia cæli habet aliquam extensionem ab extensione quantitatis. *Duo dubia.*

Ad primum dicitur à quibusdam, quod est eiusdem rationis, quod probatur, primo quia materia nullum dicit actum, sed distinctio fit per actum, ergo.

7. Met. cont. 49. Secundo sic. Si esset materia eiusdem rationis cum alia, aut esset eiusdem actualitatis, aut alterius. Si eiusdem, habeo propositum. Si alterius, ergo sunt duæ materiæ primæ.

Tertio sic, non est alia ratio assignata ab aduersariis propter quod in cælo, & in inferioribus non sit eadem materia, nisi quia vnum esset transmutabile in aliud. Sed hoc non valet, quia in cælo est vna materia, & tamen vnum non est transmutabile in aliud. Sed hoc non *1. de substantia orbis c. 3.* credo esse verum, primo quia Commētator dicit, quod quicquid dicitur de superioribus, & inferioribus dicitur æquiuoce. Secundo si materia esset eiusdem rationis hic, & ibi, sequitur, quod cælum esset corruptibile, vel ad minus materia vnius rei corruptibilis esset in potentia ad formam cæli, & posset transmutari, alias illa potentia esset frustra.

8. Met. commen. 4. & 12 Præterea arguit Varro sic, transmutatio facit nos scire materiam secundum Comment. ergo per diuersas transmutationes arguemus diuersas formas. Sed diuersæ sunt transmutationes superiorum, & inferiorũ, igitur.

5. Met. cont. 22. Secundo. Finis imponit necessitatem his, quæ sunt ad finem. Sed forma est finis materiæ, ergo vbi vna forma perficit incorruptibiliter, forma autem inferiorum corruptibiliter, ergo.

Ad rationes alterius opinionis dicitur.

Ad primum, quod supponit falsum, quia materia habet actum distinctum contra potentiam obiectiuam, vt patet.

Vide in hoc 1. dist. 12. q. 1. Ad secundum dico, quod materia est prope nihil in sua coordinatione, scilicet corruptibilium, & incorruptibilium. Sed quia materia dicit proprium actum distinctum contra potentiam obiectiuam non est incon- *Vide in 2. dist. prim. q. 1.* ueniens, quod vna excedat aliam in entitate, sicut dicimus, quod materia est principalius ens quam relatio, vt patet, nec est inconueniens esse duas materias primas, vt patet in dist. 3. q. de compositione angelorum.

Ad tertium dico, quod omnes cęli sunt eiusdem spe-

ciei. Sed Scotus arguit contra per hoc, quod cæli habēt diuersos effectus differentes specie. Credo tamen, quod ista obiectio non valeat in causis æquiuocis, quia sol per eandem virtutem habet dissoluere glaciem, & exiccare lutum. Si autem valeat ista obiectio, potest dici aliter, quod materia sub forma vnius stellæ, non potest transmutari in aliam, quia non est in potentia naturali ad eam, sed tantum in potentia obiectuali.

Aliter potest dici, quod materia non est in potentia ad formas nisi propter rationes seminales, quæ non sunt in proposito. Sed de hoc dicetur infra.

Ad secundum dubium dicit Aegidius quod materia habet propriam extensionem aliam ab extensione quātitatis, quod probatur sic. Impossibile est accidens aliquod permanens, & diuisibile esse subiectiue, nisi in subiecto diuisibili, alias accidens esset naturaliter sine subiecto. Sed quantitas est accidens permanens, & diuisibile, ergo habet subiectum diuisibile vel extensum. Sed hoc est materia, ergo. Hoc non placet aliis, nec mihi, quia omne extensum est quodammodo corporeum, & sic plures quantitates corporeæ essent simul in eodē, & perirent argumenta Philosophi. *Dist. 18.* *Opinio Aegidij.* *Authoris Aegidij opinio nō placet.*

Ad argumentum autem dico, quod deficit per falsam imaginationem, quia imaginatur quod quantitas prius existat in actu, quàm adueniat materiæ, quod non teneo, sed dico, quod agere naturale educit de potentia materiæ quantitatem actualem ad quam prius erat in potentia. Per ea, quæ dicta sunt patet ad argumenta opinionis, quæ negat in cęlo materiam. *Hæc opinio non tenetur.*

Tertius articulus est videre si cęlum est animatum, & patet per auctoritates allegatas in tertio articulo principali, quod sic. Et confirmatur tali ratione. Viuum non potest esse à non viuo, sed multa sunt viua producta virtute cæli, sicut illa, quę generantur per putrefactionem, ergo. Maior patet, quia omne viuum est nobilius non viuo. Ista opinio est falsa, & excommunicata per dominum Stephanum episcopum Parisiensem, & Theolog. Magistrum, & est contra Damascenum & contra Basilium, & Gregorium. Thomas autem improbat illam opinionem, per rationem talem. Quia si *Lib. 2. D. Th. 1 par. summa q. 70. ar. 3.*

cælum esset animatum, anima frustra vniretur corpori cælesti, quia non propter perfectionem, in essendo pro eo, quod materia est propter formam, & non econuerso, nec propter perfectiones in operando, quia æque perfecte posset operari non vnita sicut vnita. Ista ratio non concludit, quia eadem ratio posset fieri de anima beata, quæ vnitur corpori, sicut deductum est. 11. distinct. quæst. 1. articulo 2. Ideo est alia ratio Richardi, quæ arguit sic. Cęlum non habet animam vegetatiuam, quia non augetur, nec minuitur, nec etiam habet animam sensitiuam, quia non habet instrumenta sentiendi, nec habet animam intellectiuam, quia intellectiua præsupponit istas, ergo.

In 2. sen. dist.

Sed ista ratio non valet, quia illa anima intellectiua secundum Platonicos, qui fuerunt contrariæ opinionis non vnitur ei vt forma, sed vt motor. Teneo ergo, quod cælum non est animatum, tum propter dictum Damasc. tum propter dictum Basilij, Gregorij Nazanzeni, tum propter articulum excommunicatum per dominum Stephanum, qui dicit. Error est cælos ponere animatos.

Ratio his non valet.

Li. 2. c. 5.

Ad rationem contrariæ opinionis cum dicitur, quod viuum non potest esse, à non viuo, quia tunc non viuum, &c. dicitur vno modo, quod non est inconueniens, aliquid esse nobilius in vno ordine, & ignobilius in alio ordine, licet enim cælum sit ignobilius in genere entitatis, is est tamen nobilius in genere causalitatis.

Contra, aut causat inquantum ens, aut inquantum non ens. Non secundo modo, quia quod nihil est, nullius est causa, ergo primo modo, scilicet inquantum est ens, & tunc sic. Quicquid est nobilius in causalitate est nobilius in entitate, sed per te cęlum est nobilius in causalitate, ergo & in entitate, quod est contra Aug. qui dicit, quod omne viuum est nobilius non viuo.

Ad argumentum illud melius patebit in quæstione de rationibus seminalibus, vbi dicetur, quod forma viua est immediate à Deo per creationem.

Ad primum principale dico, quod medium est duplex scilicet collectiuũ, & distinctiuum, vt patet in coloribus, de medio primo modo sumpto est vera maior, sed

Medium est duplex.

ſed non de medio ſecundo modo ſumpto, firmamentum enim eſt medium diſtinctiuum non collectiuum.

Ad ſecundum dico, quod non eſt contra me, quia concedo, quod in cælo ſit materia.

Ad tertium patet ex tertio articulo, quod cælum nõ eſt animatum. Et dico quod Philoſophi ſentientes oppoſitum dixerunt falſum.

An cælum mouetur ab intelligentia creata? ſecundo an ſit animatum?

Scotus 2.ſent. diſt.14.q.1.
D.Thomas 1.parte q.70. Artic.3.
Ricardus 2.ſent diſt.14.q.4.
Franc.de May.2.ſent.diſt. 14.q.1.
Ioan. Bacconitanus 2.ſent.diſtin.16.q.1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. An cælum moueatur ab intelligentia creata? Videtur, quod non, per Philoſophum qui dicit, quod primum cauſatum mouetur a cauſa prima. Sed primum cauſatum eſt cælum, ergo mouetur à prima cauſa, quę eſt Deus. *2.Cæli.cont.*

Pręterea cælum non recipit peregrinas impreſſiones, ſed ſi moueretur ab intelligentia reciperet peregrinas impreſſiones, ergo.

Præterea, octauo Phyſicorum. Cęlum mouet ſeipſum, ergo non mouetur ab intelligentia, ergo. *8.Phyſ.cont.*

Contra Philoſophus 12.Meth.inueſtigat numerum intelligentiarum per numerum orbium, quia ſunt motores orbium.

Reſpondeo, & dico quod hic ponuntur tres articuli, In primo ponuntur tres opiniones falſę, & in ſecundo dicetur ſecundum veritatem, quod intelligentia creata mouet cælum, tertio declarabitur ſi iſta actio ſit totaliter ab intelligentia, vel à Deo.

Quantum ad primum eſt vna opinio, quod cęlũ eſſe-

ctiue mouetur à prima causa non mediante aliqua causa secunda, quia potest immediate per seipsam mouere.

Contra, quamuis Deus posset mouere orbem non mediante causa secunda, tamen propter communicationem suæ bonitatis, & propter maiorem creaturarum connexionem voluit ipsum mouere mediantibus causis secundis.

9. Met. c. 2. Secunda opinio est Auicennæ: quod cælum mouetur effectiue ab anima cæli ex eo, quòd illa anima mouetur ab intelligentia sub ratione amati, & desiderati.

Contra istam opinionem patet, quod supponit falsum, quod cælum sit animatum, quod improbatum est, in tertio articulo præcedentis quæstionis.

3. Opinio. Tertia opinio est, quod cælum mouetur naturaliter à sua forma sicut formæ grauium, & læuium determinatę sunt ad motum sursum, & deorsum.

Contra corpora determinata ad aliquem motum naturalem determinantur ad illum, ideo quia consequuntur per ipsum aliquam perfectionem. Sed cælum non consequitur per suum motum aliquam perfectionem, ergo &c. Forte dicis, quod immo, quia consequitur perfectionem quæ est motus. Hoc non valet, quia post resurrectionem meliorabitur cælum, & tamen nō habebit hanc perfectionem, quæ est motus.

Præterea. Si hoc esset perfectionis naturalis in cælo maxime esset in cælo nobilissimo, id est, in cælo empireo. Sed hoc est falsum, quia non mouetur, ergo.

9. Met. c. 2. Præterea contra hanc opinionem est Auic. vbi dicit, quod motus cæli non est naturalis, nec violentus.

Quantum ad secundum articulum dico, quòd cælum mouetur ab intelligentia creata. Cuius ratio est, quia aut mouetur immediate à Deo, aut ab anima propria, aut à forma propria, aut ab intelligentia creata. Sed primo modo non, vt patet contra primam opinionem, nec secundo modo vt patet contra secundam opinionē, nec tertio modo, vt patet contra tertiam opinionem, ergo relinquitur, quod quarto modo, scilicet quod cælum mouetur ab intelligentia. Sed hic est dubium per quid intelligentia mouet cælum, scilicet an per intellectum, vel per voluntatem, an per potentiam executiuā.

Dist. 8. q. 2. in prin. tertij articuli.

Sed de hoc dictum est supra, quære ibi.

Quantum ad tertium articulum sunt tres opiniones. Vna est, quæ dicit quod actio illa partim est a Deo & partim ab angelo, quia productum potest considerari, quantum ad ens, vel quantum ad hoc ens, primo modo est à Deo, secundo modo ab intelligentia. Et ratio huius est, quia inter agens creatum, & increatum est triplex differentia. Vna, quod agens increatum est primarium agens, creatum est secundarium, secunda quod agens increatum est actus purus, creatum non, tertia, quod agens increatum non est contractum, agens creatum sic. Ex hoc arguitur tali medio. Effectus non contractus est à causa non contracta. Sed entitas vt sic non est contracta, entitas autem vt hæc est contracta, ergo. *Prima opinio*

Secunda opinio dicit, quod res, & omnes actiones secundum communem rationem producuntur à Deo, & ab agente creato. Hoc probatur sic, potentia proportionatur essentiæ. Sed essentia diuina est infinita, ergo, & potentia, sed propter infinitatem essentiæ diuinæ, non potest poni aliquod creatum quin statim illabitur ei essentia diuina, ergo, & potentia diuina habet illabi cuilibet potentiæ creatæ, & concurrit ad illum effectum, ergo. *2. Opinio.*

Tertia est opinio Varronis, quod non est ponere, quod in omni effectu producto agens increatum habeat actionem elicitam, sed sicut generans graue dando sibi formam siue actum primum dat actum secundum, nō quod ipsum eliciat. Ita & in proposito agens primum, dat intelligentiæ esse, & potentiam mouendi cælum, qua habita intelligentia mouet cælum per se præsupposita manutenentia ipsius à Deo. De istis tribus opinionibus, accipiatur, quę magis videtur probabilior. *3. Opinio Varronis.*

Ad primum principale dico, quòd prima causa mouet causatum, primum intelligendo primitatem non simpliciter, sed in ordine ad sequentia, vnde intelligentia mouens cęlum dicitur prima, non simpliciter, sed in ordine ad intelligentias sequentes.

Ad secundum dico quod cęlum non recipit peregrinas impressiones ex qualitatibus sensibilibus.

Ad tertium Philoſophus poſuit, quod cælum moueret ſeipſum, quia erat animatum, ſed hoc eſt falſum, vt patet in quæſtione præcedenti.

DISTINCTIO XV.

An in mixto maneant elementa ſecundum ſuas formas ſubſtantiales in actu?

Scotus 2. ſent. diſtin. 15. q. 1.
D. Thomas 1. part. q. 76. Arti. 4.
Franc. de May. 2. ſenten. diſtin. 15. q. 1.
Ioan. Baconitanus 2. ſent. diſtin. 16. q. 1.

QVAESTIO I.

DIXIT etiam Deus, Producant aquæ reptile, &c. Circa iſtam diſtinctionem decimam quintam ſunt duo quærenda. Primum. An in mixto maneant elementa ſecundum ſuas formas ſubſtantiales in actu? Videtur quod ſic, quia mixtio eſt miſcibilium alteratorum vnio Ex quo arguitur dupliciter. Primo quia ſi ſunt alterata, ergo non ſunt corrupta. Secundo, quia ſi ſunt vnita, ergo non ſunt corrupta, & ſic manent in actu.

1. de gen. con. 90. c. de mixtione.

Præterea qualitas elementi non eſt ſine elemento, 2. de anima, ſed in mixto ſunt qualitates elementorum, ergo.

2. de anima cont. 113.

Contra. Si elementa manerent in actu cum habeant contrarios motus, & quietes, tunc vnum quodque mixtum violenter, moueretur, & quieſceret.

Præterea, omne compoſitum ex contrariis in actu eſt corruptibile, ſed multa ſunt mixta, quæ non corrumpuntur, ſicut patet de lapide, & auro, ergo.

Reſponſio, hic ſunt tres articuli. In primo ponuntur tres opiniones falſæ. In ſecundo dicetur ſecundum veritatem. Tertio ſi omnia elementa veniant ad compoſitionem mixti.

Quantum ad primum eſt vna opinio quam recitat Philoſophus, primo de generatione, quod impoſſibile eſt mixtionem eſſe. Et ratio huius eſt, quia miſcibilia, aut manerent ſaluata, aut corrupta, aut vnum corruptum, & aliud ſaluatum. Non primo modo, quia non eſt ratio quare ſint plus mixta nunc quam prius cum mane aut eodem modo nunc, & prius nec ſecundo modo, quia nullatenus entia non ſunt miſcibilia, ſed corrupta ſunt nullatenus entia, nec tertio modo, quia miſcibilia debent ſe vniformiter habere. Iſta opinio eſt falſa, vt patet per Philoſophum, 1. de gene. vbi quærit quomodo generatio diſtinguitur à mixtione. Ideo eſt opinio Auic. ſicut imponit ſibi Commen. 3. cæli, & mundi, quod elementa maneant immixto non remiſſo ſecundum ſubſtantiam quamuis remittantur ſecundum qualitates proprias.

1. de gen. c. 7

1. de gen. con. 83.

1. de gen. con. 8.

3. cæli com. 67.

Contra hoc arguit Comment. ſic. Idem eſt iudicium de toto, & de parte, ergo ſi qualitas poteſt remitti ſecũdum partem manente ſubſtantia omnino non remiſſa, eadem ratione poſſunt elementa manere ſecundum ſub ſtantiam remiſſa tota qualitate. Et ita poſſet eſſe ignis non calidus, quod eſt inconueniens. Et hic dicit Scotus, quod ratio non concludit, quia licet ſit eadem ratio de toto, & de parte inter ſe comparata, non tamen reſpectu tertij. Et licet elementum determinet ſibi aliquam qualitatem, habet tamen eam ſub quadam latitudine, & non eſt proceſſus vltra ad aliquem gradum, ita quod non poteſt ab omni gradu ſpoliari. Et ſic licet corpus poſſit eſſe ſine hoc, vel illo loco, non tamen ſine omni loco. Quicquid tamen ſit de ratione ipſemet Scotus dicit, quod opinio Auic. ſit falſa.

3. cæli vbi ſupra.

Opinio Scoti.

Tertia eſt opinio Comment. vbi ſupra, qui ponit, quòd elementa manent in mixto ſecundum ſuas formas ſubſtantiales remiſſas ſiue refractas, quod probatur, primo per Philoſophum 5. Meth. qui dicit, quod elementum eſt ex quo componitur res, & manet in re. Secundo. Si elementa non manent in mixto, ſequitur quod materia prima immediate reciperet omnem formam ſine ordine, quod eſt falſum. Arguit enim Comment. contra ſe tripliciter.

Opinio Com. vbi ſupra.

5. Met. cont.

Primo, quia tunc forma mixti adueniret enti in actu formali, & sic esset forma accidentalis.

Secundo, quia nulli formæ conuenit intendi, & remitti nisi formæ accidentali, ergo forma elementalis esset accidentalis.

3. de anima com. 14. Tertio receptiuum debet denudari à natura recepti, ergo oportet materiam elementi denudari à forma substantiali propria si debet esse sub forma mixti.

Ad primum, & secundum dicit quod formæ elemētales sunt mediæ inter formas substantiales, & accidentales, ideo possunt intendi, & remitti, & formam substantialem recipere.

Ad tertium dicit, quod maior est vera de formis eiusdem ordinis, non autem de formis alterius ordinis, formæ autē miscibiliũ, & mixti sunt alterius ordinis, ergo.

Contra istam opinionem patebit per rationes, quæ fient in sequenti articulo.

Quantum ad secundum articulum dico duas conclusiones. Prima, quod elementa non manent in mixto in actu. Secunda, quod continentur in virtute tanquam in eminentiori, in forma mixti. Probatur prima conclusio primo sic, quia nulla pluralitas ponenda est sine necessitate, sed hic nulla est necessitas ad ponendum elementa miscibilia in actu, ergo. Probatio minoris, non enim est alia necessitas ad ponendum elementa in actu nisi propter operationem, sed propter hoc non oportet, quia cum forma mixti contineat eminenter formam miscibilis poterit in eius operationem.

1. Phy. cont. 41. & 50.

Secundo sic, forma elementalis nata est constituere suppositum per se subsistens in genere substantiæ, ergo si sunt plures formæ elementales in mixto actu, erunt in mixto plura supposita in genere substantiæ.

4. Phys. & 8. Met. Tertio sic, quantitas consequitur substantiam corpoream sicut passio subiectum, ergo si sunt ibi plures substantiæ corporeæ in actu, erunt plures quantitates in eodem, quod est contra Philosophum. Sequitur etiam, quod quælibet pars mixti non est mixta, quod est contra Philosophum.

1. de gen. con. 86.

Quarto sic, mixtum generatur ex miscibilibus, & sic se habet miscibile ad mixtum sicut terminus à quo

ad terminum, ad quem, ſed iſti ſunt termini incompoſſibiles, ergo.

Secundam concluſionem declaro per exemplum in coloribus, vbi color medius includit extremos, non ſecundum realitatem quia æque ſimplex eſt color medius ſicut extremus. Sed quia ſaluatur virtus eorum in medio tali, ita eſt in propoſito. Et declaratur per Philoſophum. 1. de gene. vbi dicit. Quoniam vero ſunt quædam entia, potentia quædam actu, contingit mixta æqualiter eſſe, & non eſſe, in actu quidem ente aliquo generato ex ipſis ſupple quantum ad corpus mixtum Et ſequitur de miſcibilibus, potentia autem vtrumque, quæ erant in actu antequam miſcerentur. Et ſequitur ſtatim infra. Saluatur enim virtus eorum.

Exemplum in coloribus.

1. de gene. cont. 84.

Quantum ad tertium articulum ſunt duæ opiniones extremæ. Vna dicit, quòd non oportet omnia elementa concurrere ad generationem mixti, quia piſces fuerunt primo producti de aqua tantum.

Alia eſt opinio Philoſophi 2. de gene. qui dicit oppoſitum. Et ratio ſua eſt talis. Ex eiſdem ſumus ex quibus nutrimur. Sed ex quatuor elementis nutrimur. ergo. Item ex eiſdem aliquid conſtruitur in quo vltimate reſoluitur, ſed mixtum vltimate reſoluitur in quatuor elementa, ergo, &c.

2. de gene. cont. 50.

Ad primum argumentum Comment. dico, quòd diffinitio elementi. 5. Meth. conuenit tantum materiæ.

5. Met. contex. 4.

Ad ſecundum dico, quod materia reſpicit formam dupliciter.

Primo quantum ad perfici. Sic dico, quòd poteſt quęlibet forma ſubſtantiali perfici.

Secundo modo reſpicit eam quantum ad tranſmutari, & iſto modo oportet, quòd ſit ordo, quia primo oportet, quòd materia in homine primo ſit ſub forma elemēti, ſecundo ſub forma ſeminis, tertio ſub forma carnis, vna illárum adueniente altera non manet, ita eſt in propoſito.

Ad primum principale dico, quod mixtio eſt eorum, quæ primo fuerunt alterata, nunc autem ſunt corrupta.

Eodem modo dico ad ſecundum, quòd vnio non ſumitur ſibi ſtricte, ſed large.

Ad aliud dico, qualitas non est sine elemento, & sine eo quod includit formam elemẽti, sicut est forma mixti.

An anima sensitiua in bruto sit extensa?

Ricardus 2. sent. dist. 15. q. 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. An anima sensitiua in bruto sit extensa? Videtur quòd non, quia forma extensa est maior in maiori subiecto, & sic potẽtia sensitiua esset maior in pede quam in corde.

Prẹterea, quod educitur de potentia materiæ indiuisibili nõ est extensum, sed anima sensitiua est huiusmodi, ergo. Probatio minoris, quia forma substantialis, in materia præcedit omne accidens, & ita præcedit quantitatem per quam est diuisibilis.

2. de ani. cõt. 19. In contrarium est Philosophus. 2. de anima, de diuisione corporis annulosi. Responsio, hic sunt opiniones. Vna est fundata in dictis Thomæ quòd quando forma respicit totum & partes secundum eandem rationem sicut patet de forma ignis, talis forma est extensa. Quando verò forma non respicit totum, & partes secundum eandem rationem, talis forma non est extensa. Et quia anima sensitiua est talis forma, ideo non est extensa. hoc confirmatur per Aug. li. de quantitate animæ, vbi ponit, quòd cum vermiculus pungitur in vna parte statim retrahit se, quòd non esset verum, si anima sensitiua esset extensa.

An anima sensitiua sit extensa.

Præterea ibidem Aug. dicit, quòd species rei visibilis in oculo non est extensa, ergo multo magis potentia nõ est extensa, quoniam non magis extenditur accidens quam subiectum. Opinio hæc non placet Varroni, & Richar.

2. sen. dist. 15. q. 2. Arguunt enim primo sic. Quod producitur de potentia extensa est extensum. Sed anima sensitiua est huiusmodi, ergo.

Secundo sic, quia cum anguillæ diuiduntur per partes

remanent viuentes, quod non esset verum nisi eius anima per diuisionem corporis diuideretur, sed nihil potest diuidi nisi extensum, ergo. Qui vult istam opinionem secundã tenere potest dicere ad argumẽtum alterius opinionis de vermiculo, quod illa attractio non est per animam sensitiuã præcise, sed per colligationem filiorum.

Aliter potest dici ad primum, & secundũ, quod quicquid dicit August. lib. de quantitate animæ, non dicit asserendo, sed inquirendo.

Ad primum principale dico, quod maioritas est duplex, s. intensiua, & extensiua. Exemplum de albedine in equo, & Margarita, nam in equo est maior extensiue, sed in Margarita intensiue. Ita in proposito, anima sensitiua in pede habet maiorem extensionem, sed in corde habet maiorem intensionem. *Maioritas duplex est.*

Ad secundum dico, quod subiectum est extensibile aptitudine, quamuis non sit extensum actu, vt patet supra distin. 3. q. de indiuiduatione, & dist. 14. de simplicitate cœli.

DISTINCTIO XVI.

An intellectus, & voluntas quæ sunt partes imaginis sint idem realiter, quod anima?

D. Bona. 2. sent. dist. 16. q. 1.
Scotus in 2. sent. dist. 16. q. 1.
D. Thom. par. q. 77. Art. 1.
Ricardus 2. senten. distinc. 16. q. 1.

QVAESTIO I.

HIs excussis quod supra. Circa istam distinctionẽ 16. in qua tractat Magister de imagine creata. Quæritur, an intellectus, & voluntas quæ sunt partes imaginis sint idem realiter, quod anima? Videtur, quod non, quia imago est per imitationem illius cuius est imago. Sed anima est ad imaginem Trinitatis, & in Trinitate distinguuntur personæ realiter, ergo.

Præterea potentiæ distinguuntur per actus, ex secundo de anima. Sed actus intellectus, & voluntatis distinguuntur realiter, ergo.

2. de anima cont. 33.

Præterea, quæ non distinguuntur realiter possunt de se inuicem prædicari in abstracto. Sed intellectus, & voluntas non sic prædicatur, ergo.

Contra, sicut transmutatio facit scire materiam, ita actio facit scire formam, per Commentatorem. Sed materia seipsa est receptiua formæ, ergo forma seipsa, siue anima seipsa est actiua, sed est actiua per potentias, ergo.

8. Met. contex. 12.

Confirmatur per Philosophum 2. Phy. qui dicit, quod natura est principium motus, & quietis.

2. Phys. contex. 3.

Respondeo, hic sunt quinque articuli secundũ quinque opiniones.

Prima est opinio Tho. qui dicit quod potentiæ animæ sunt distinctę realiter inter se, & ab essentia animæ fluentes ab essentia animæ sicut accidens a subiecto, sunt tamen accidentia inseparabilia. Et quod sint accidentia probat vbi supra primo sic. Actus, & potentia sunt in eodem genere, sed actus illarum potẽtiarum sunt in genere accidentium, ergo.

D. Thom. 1. par. q. 77. art. 1.

9. Met. contex. 13.

Secundo sic, anima per seipsum est actus siue forma, ergo si potentiæ sunt idem quod sua essentia, sicut ipsa est principium viuendi, ita & intelligendi, sed anima sẽper est principium viuendi, ergo eodem modo semper intelligendi, quod est falsum. Et confirmatur sic. Agens per essentiam semper agit, sed anima non semper agit, ergo non est agens per essentiam, ergo potentia per quã agit non est sua essentia.

Tertio arguitur ab aliis sic. Vnum, & idem simplex non potest esse principium diuersarum operationum, sicut nec eadem materia potest esse principium diuersarũ formarum, nisi per aliam, & aliam dispositionem. Sed operationes intellectus & voluntatis sunt diuersæ, ergo.

Quarto sic. Accidens variabile præsupponit accidens inuariabile, sed intelligere, & velle sunt accidentia variabilia, ergo præsupponit accidentia inuariabilia, sed hoc est potentia, ergo potentia est accidens.

Aegidius quolib. 3. q. 10.

Quinto sic. Sicut se habet essentia ad esse, ita potentia ad operari, ergo permutatim sicut se habet esse ad opera-

ri, ita potentia ad essentiam, sed nullius creaturæ esse est suum operari, ergo nec essentia est sua potentia.

Sexto sic. Quod non recipit magis & minus non est idem ei quod recipit magis & minus, sed essentia non recipit magis, & minus, potentia autẽ recipit magis & minus, quia vnus est ingeniosior altero ergo

Septimo sic. Aristoteles in prædicamentis dicit, quòd naturalis potentia est in secunda specie qualitatis, sed omne tale est accidens, ergo. *Cap. de qualitate.*

Octauo sic. Commentator dicit quòd anima diuiditur in has potẽtias sicut pomum in colorem & saporem, sed hæc est diuisio in accidentia, ergo. *1. de anima com. 92.*

Nono sic. Effectus assimilatur suæ causæ, sed effectus harum potentiarum est accidens, ergo.

Decimo sic. Ista se habent per ordinẽ ens per se stans, accidens manens, & accidens fluens, tunc sic. Impotentiale est transire ab ente per se stante ad accidens fluens nisi per accidens manẽs quod est medium inter illa duo, ergo cum actus animæ sit accidens fluens, & substantia animæ sit ens per se stans, ita potentia animæ erit accidens manens.

Vndecimo sic. Si potentia animæ sit idem quod sua essentia, ergo & actus quod est falsum. Probatio consequentię, quia cum anima non intelligat se per suam essentiam, tunc actus est medium, & sic non est minus idẽ alteri extremo, quam extrema sint idem inter se.

Contra illam opinionem arguitur sic. Non est ponẽda pluralitas sine necessitate, vel distinctio sine necessitate. Sed hic nulla est necessitas ad ponendum has potẽtias distinctas ab essentia animæ, ergo. Minor probatur, quia nulla ratio opinionis primę concludit, quod patet sic. *1. phy. context. 41. & 50.*

Ad primum dico, quod ęquiuocat de potentia, quia potentia accipitur vno modo, vt est differentia entis. Et sic potentia, & actus non solum sunt in eodem genere, sed etiam idem numero, vt patet per Commentatorem.

Secundo modo sumitur potentia pro principio actiuo, vel passiuo, & sic maior est falsa. *9. Met. commen. 13.*

Ad secundum dico, quod non valet, quia anima est

principium formale vitæ, sed vt est principium intellectionis volitionis reducitur ad genus causæ efficientis.

Ad confirmationem dico, quod agere per essentiam potest dupliciter intelligi. Vno modo vt distinguitur contra agens dependens,& sic competit soli Deo agere per essentiam. Alio modo vt distinguitur contra agens per accidens,& isto modo maior est falsa.

Vide Henricum.

Ad tertium nego maiorem, quod patet per eundem doctorem libro secundo qui dicit, quod anima seipsa est immediatum principium receptiuum talium potentiarum quas ponit diuersas formas.

Ad quartum eodem modo per negationem maioris, quia potentiæ animæ aut sunt accidentia variabilia, & habetur propositum,aut inuariabilia,& tunc cum anima ex sui perfectione possit fundare diuersa accidentia inuariabilia multomagis poterit,& variabilia.

Ad quintum nego proportionem, quia esse est idem realiter quod essentia,vt patet ex quæstione de compositione angelorum. Sed operatio non est idem quod potentia.

An vnus homo sit ingeniosior altero.

Ad sextum suppositum,quod forma non recipit magis aut minus quod tantum est dubium. Dico, quod potentia secundum se non recipit magis,& minus. Et cum dicis,quod vnus est ingeniosior altero, dico, quod hoc est propter organa bene disposita.

Ad septimum dico, quod Aristoteles accipit ibi potētiam pro quadam facilitate,& idoneitate.

Ad octauum patebit ex secunda conclusione quintæ opinionis.

Ad nonum concedo, quod vniuocus effectus debet assimilari suæ causæ,sed in causis æquiuocis non oportet sicut est in proposito.

Ad decimum dico eodem modo sicut dictum est ad quartum.

Ad vltimum patet per illud quod dictum est distinctione 2. quæstione illa. An angelus cognoscat se per suam essentiam?

Secunda opinio dicit,quòd potentia animæ est quædam proprietas consubstantialis emanans ab ipsa anima

quæ eo ipſo, quod emanat ab illa non eſt ipſa eſſentia animæ, quia tantum emanat immediate ab illa non declinat in aliud genus, & ita non eſt ſubſtantia, nec accidens quamuis reducatur ad genus ſubſtãtiæ. Videas hoc diffuſius in Bonauentura ſi vis intelligere verius. *D. Bona. in 2. diſt. 24. ar. 2. q. 1.*

Contra iſtam opinionem arguitur per Auguſtinum quinto de trinita. quod in rebus creatis, quòd non ſecundum ſubſtantiam dicitur, reſtat vt ſecundum accidens dicatur. *5. de trinit. cap. de qualitate.*

Item Boetius, & Simplicius ſuper prædicamenta dicitur. Omne quod eſt aut eſt ſubſtantia, aut accidens, & tota philoſophia clamat, quod inter ſubſtantiam, & accidens non eſt dare medium. Sed forte ſic non eſt, nec philoſophus ſic clamat, quia Commentator dicit, quod inter ſubſtantiam, & accidens eſt dare medium. Et Auicenna expreſſius dicit ſic. Poſſibile eſt, quod aliquid ſit in aliquo non vt accidens, nec vt ſubſtãtia, vide ibi circa medium capituli. *8. Met. con 8. 1. Parte 6. naturalium c. 1.*

Ideo eſt tertia opinio, quæ dicit, quod potentiæ animæ ſint idem cum eſſentia animæ, ſed diſtinguuntur realiter inter ſe, quia ſunt partes animæ. Quod probatur ſic, per philoſophum 3. de anima vbi dicit, de parte animæ qua cognoſcit, &c. Item Boetius libro diuiſionum dicit, quod diuiſio animæ in potentias eſt, ſicut diuiſio totius in partes virtuales. *D. Bona in 2. diſt. 24. q. 1. 3. De anima cont. 1.*

Contra. Auguſtinus dicit, quod quælibet iſtarum potentiarum complectitur totam eſſentiam animę, ſed pars non complectitur totum, ergo. *9. de tri. c. 5.*

Præterea, partes præcedunt totum origine. Sed intellectus, & voluntas non præcedunt eſſentiam animæ, ergo.

Ad rationes opinionis patebit ex ſecunda concluſione quintæ opinionis.

Quarta eſt opinio, quod potentia animæ ſunt idem cum eſſentia animæ re abſoluta, & ab ea diſtinguuntur tantum relatiue; ita quod potentia animæ non eſt niſi eſſentia animæ ſub reſpectu ſumpta ad diuerſa intelligibilia, & volibilia. Iſta quære diffuſius ſi vis in Gandauo. *Henri. quo. lib. 3. q. 14.*

Contra, non quærimus quid ſignificet potentia, ſed quærimus, quid ſit immediatum principium operatio- *2. de anima q. 9.*

nis. Et dico, quod non poteſt eſſentia animæ cum reſpectu aſſumpto, quia vnius operationis eſt vnum per ſe principium, ſed eſſentia cum reſpectu non facit per ſe vnum, quia aggregat res diuerſorum generum.

Vide vt ſupra. Præterea iſte ponit, quod voluntas realiter eſt nobilior intellectu, ponit etiam, quod relatio realiter eſt eadem cum ſuo fundamento. Tunc arguo ſic. Quæ ſunt idem realiter eidem fundamento vnum non eſt nobilius altero realiter, ſed per te voluntas eſt realiter nobilior intellectu, ergo.

Opinio vera Authoris, & Scoti. Nunc reſtat ponere quintam opinionē quam teneo, & dico duas concluſiones.

Prima, quod illæ potentiæ ſunt idem in eſſentia animæ realiter.

Secunda, quod diſtinguuntur formaliter.

Prima concluſio probatur ſic, non eſt ponenda pluralitas ſine neceſſitate. Sed hic nulla eſt neceſſitas ad ponendum diſtinctionem realem in iſtis potentiis, vt patet per improbationem dictarum opinionum, ergo.

Secundo ſic. Ignobilitas non eſt ponenda in natura perfecta ſicut eſt anima, niſi occurrat improbabilitas, ſed talis diſtinctio ignobilitat animam, & non apparet probabilitas, ergo probatio minoris, quia Deus eſt immediatum principium diuerſarum opinionum abſque eius diſtinctione reali, ergo.

Præterea ordinatum immediate ad aliquem finem debet immediate attingere illum finem, ſed anima immediate ordinatur ad beatitudinem, ergo immediate debet illam attingere. Sed hoc non eſſet ſi attingeret per intellectum tanquam per accidens ſeparatum, ergo.

Quarto ſic, perfectior eſt forma ſubſtantialis, quam accidentalis Sed forma accidentalis ſeipſa exit in actum, ergo.

Secunda concluſio probatur ſic, tum quia ſi vna potentia diffinitur in eius diffinitione non ponitur alia, tum quia aliquid competit per ſe voluntati, quod non competit intellectui. Per hoc patet ad rationes ſuperius tactas. Dico enim, quod non ſunt partes animæ, ſed quædam perfectiones formaliter ſumptæ, non tamen realiter diſtinctæ.

Ad rationes ſuperius tactas.

Ad primum principale patet, imago enim Trinitatis non est præcise in istis potentiis vt sunt actus primi, quia licet sit ibi consubstantialitas non tamen est ibi distinctio realis. Nec in actibus secundis, quia quamuis sit ibi distinctio, non tamen est ibi substantialitas. Ideo dico, quod imago est in potentiis vt subsunt actibus secundis. *In 1. sent. distin. 3. q. vlt.*

Ad secundum dico, quod non oportet, quod sit tanta distinctio in potentiis, quanta est in actibus. Sol enim per eandem potentiam habet exiccare, & humectare.

Ad vltimum dico, quod distinctio formalis impedit prędicationem idempticam inter illas potentias. Et si obiicias, quare non impedit in Deo cum ponas distinctionem formalem. Soluit Scot. & bene, quod hoc est propter infinitatem harum potentiarum, & perfectionum quæ infinitas non reperitur in creaturis. *8. dist. 1. q. 4.*

DISTINCTIO XVII.

An anima sit composita ex materia, & forma?
An anima Adæ fuerit creata extra corpus?
Vltimo. An paradisus sit locus conueniens habitationi hominum?

Scotus in 2. sent. dist. 17. q. 2.
D. Thom. 1. par. q. 102. Art 2.
Richardus 2. sement. distinc. 17. q. 5.

QVÆSTIO I.



HIc de origine animæ. Circa istam distinctionem decimamseptimam, posset quæri. An anima sit cõposita ex materia, & forma? Sed solutio patet per id quod dictum est de compositione angelorum, art. 4. quære ibi.

Secundo posset quæri, an anima Adæ fuerit creata extra corpus? Sed ad hoc patet per Magistrum.

Tertio quæritur, an paradisus sit locus conueniens habitationi hominum? Et videtur, quod non, quia est iuxta globum lunarem, sed talis locus nõ est habitabilis *Cap. 2. quære ibi.*

propter spheram ignis.

Cap.1. Contra Gene. Tulit Deus hominem, & posuit eum in Paradisum, & cæt.

Responsio, quod sic, & pro statu naturæ lapsæ, & pro statu naturæ restauratæ, de primo patet, quia est ibi Enoch, & Helias, vt dicitur Gene. & quarto Reg. de secundo patet, quia fuit ibi Adam, & Eua. Sed est dubium de loco Paradisi, vbi sit quantum ad locum. Dico, quod est in oriente, quia vbi nostra translatio habet quem formauerat à principio, alia trãslatio habet ad orientem. Et si quæratur de eius latitudine dicitur à quibusdam, quod est sub æquinoctiali, nec est ibi calor intemperatus propter velocem motum Solis. Doctor vero subtilis dicit, quod est citra, vel circa Zodiacum. Si autem quæras de eius altitudine, dicitur à Magistro, quod est iuxta globum lunarem. Scotus dicit, quod est dictum Mathematicum, & ponit eum circa medium interstitium aeris nostri. Et per hoc patet ad argumentum principale qualiter est soluendum.

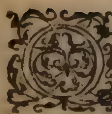
Cap.5. Cap.2.

Dubiũ de loco paradisi vbi sit, vide Scotũ

An in homine sit alia forma substantialis præter animam intellectiuam?

D. Thomas prima parte quæstio 76. Articulo 4.

QVAESTIO II.



QVARTO quæritur. An in hoc homine sit alia forma substãtialis præter animam intellectiuã? Videtur, quod non, quia philosophus 4. Metheororum dicit, quòd caro quæ non potest facere opus carnis, est caro æquiuoce, talis est caro mortua, ergo est caro æquiuoce. Sed si per aliam formam esset caro, quam per animam viuam potest dici caro vniuoce.

4. Met. contex. 54.

Præterea 8. Meth. formæ se habent sicut numeri. Sed vno numero addito variatur species numeri præcedentis, ergo eodem modo in formis substantialibus, & sic homo non esset vnum specie.

8. Met. contex. 20.

Contra, Comment. 1. phisicorum, quæ sunt inter primam

1. Phy. contex. 1.

mam materiam, & vltimam formam, ſunt materiæ compoſitæ, & formæ compoſitæ.

Reſponſio, hic ſunt quatuor articuli. Primus. Si anima intellectiua ſit forma ſubſtantialis, & ſpecifica, hominis. Secundus ſi cum illa ſit compoſſibilis in homine alia forma ſubſtantialis, & ponitur ibi opinio falſa. Tertio dicetur ad quæſtionem ſecūdum veritatem. Quarto dicetur ad motiua aliorum.

Quantum ad primum dico, quod ſic, quod probatur per philoſophum. Anima inquit, eſt actus corporis phiſici organici vitam habentis in potentia. Et ſubdit ibidem, quod non eſt actus ſecundus, ſed ſubſtantialis, & primus. *2. de anima cont. 6.*

Secundo, quia omnes philoſophi communiter poſuerunt in diffinitione hominis, rationale tanquam differentiam, intelligentes per rationale animam intellectiuam.

Tertio per rationem philoſophi, 2. de ani. ſic. Id eſt forma ſubſtantialis hominis, quo amoto non remanet tale niſi æquiuoce. Exemplum eius eſt de dolabro, quia eius forma amota non remanet dolabrum niſi æquiuoce. Sed amota intellectiua ab homine nō remanet homo niſi æquiuoce.

Quarto ſic, per rationem modernorum quę etiam eſt aliqualiter philoſophi in 2. de ani. propria operatio eſt a propria anima. Sed intelligere eſt propria operatio hominis, ergo eſt a propria forma ipſius. Sed tale eſt ab anima intellectiua. *2. de anima cont. 8.*

Confirmatur ex 1. Ethi. vbi dicitur, quod fœlicitas, quæ conſiſtit in ſpeculatione, & in intellectione eſt propria operatio hominis.

Contra iſtam concluſionem ſunt duo dubia, Primum, diuidentia aliquid ex oppoſito non faciunt per ſe vnum, ſed corporeum, & incorporeum ſunt huiuſmodi, ergo non faciunt per ſe vnum cum corpore. Sed anima eſt incorporea, ergo non facit vnum cum corpore, cum corporeum & incorporeum ſint ex oppoſito diſtincta. Sed forma facit per ſe vnum cum eo cuius eſt forma, ergo anima non eſt forma corporis.

Secūndum dubium.

Secundum dubium, cauſalitas cauſæ formalis eſt

dare alteri esse quale sibi competit. Sed esse animæ intellectiuæ est immortale, ergo dabit corpori esse immortale si est eius forma, quod est falsum. Ad ista dubia dicetur alibi.

D. Thom. 1. part. q. 76. ar. 4. Quantum ad secundum articulum est opinio Thomæ, quod in homine est tantum vna forma substantialis, scilicet anima intellectiua. Quod probatur primo sic, vnius rei tantum vnicum est esse, sed vnum esse est ab vna forma, ergo vnius entis puta hominis est vna forma. Confirmatur ex 7. Metha. Genus nihil est præter generis species. 7. Met. contex 43.

Secundo sic, forma substantialis distinguitur à forma accidentali, quia forma substantialis aduenit enti in potentia, accidentalis autem enti in actu, & sic forma substantialis esset accidentalis forma.

Tertio sic, si in homine essent plures formæ substantiales dicendo homo est animal, non esset prędicatio per se primo modo, consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiæ, prędicatio sumpta à diuersis formis est prædicatio per accidens, sicut cum dicitur homo est albus. Sed si in homine essent plures formę cũ diceretur homo est animal, illa prædicatio sumeretur a diuersis formis, ergo.

Lib. 4. dist. 11. q. 3. Quarto probat illud Scotus sic. Pluralitas non est ponenda sine necessitate, sed non est necessitas ponere plures formas, quia perfectior continet virtualiter imperfectiores, sicut trigonus continetur à tetragono ex 2. de anima. 2. de anima cont. 13.

Quinto confirmatur illa opinio sic. Istæ plures formæ aut sunt eiusdem speciei specialissimæ aut alterius. Non primo modo, quia vna illarum sicut est intellectiua est incorruptibilis per naturam, altera vero est corruptibilis. Sed corruptibile, & incorruptibile differunt plus quam genere, ex 10. Meth. Nec secundo modo, quia tũc homo non esset vnus speciei, & hominis per se non esset vna diffinitio. 10. Met. contex. 26.

Quantum ad tertium articulum dico, quod illa opinio est falsa, quia in homine ad minus, sunt ponendæ duæ formæ substantiales, scilicet intellectiua, & corporea. Et hoc probat Henricus sic. Diuersa agentia, quæ

agunt distinctis operationibus non possunt habere eundem terminum formalem. Sed anima intellectiua est terminus creationis, ergo oportet quod agens naturale habeat alium terminum formalem.

Secundo probat idem Rich. sic. Eadem accidentia numero præsupponunt aliquam formam substantialem eãdem numero. Sed in homine mortuo manẽt eadẽ accidẽtia numero, sicut patet de cicatricibus, ergo oportet quod sit aliqua forma substantialis eadem numero. Sed non est anima intellectiua, ergo est alia, quod est propositum. Maior probatur, quia vnitas posterioris dependet ab vnitate prioris. *2. Sent. dist. 1. 7. q. 5.*

Præterea, si non filius carnalis non haberet esse genitum a patre, quia materia est ingenita, anima autem intellectiua est a Deo per creationem, similiter eius vnio cum corpore est à Deo creante, ergo oportet ponere aliquam formam substantialem ratione cuius filius est genitus a patre.

Hugo Artista probat illam conclusionem sic. Omnis forma immediate in materia recepta est forma generabilis, & corruptibilis. Sed anima intellectiua, nec est generabilis, nec corruptibilis, ergo non est forma immediate recepta in materia, ergo præsupponit aliam, sed non accidentalem ex 1. Phisicorum, ergo substantialem. Ratio autem ista non valet, quia idem argueretur de forma cœli, cum non sit generabilis, aut corruptibilis, ex 1. cæli. *Opinio Vgonis phi.*

Ideo aliter arguitur a Lãdulfo sic. Causalitas causæ formalis est dare alteri tale esse, quale sibi cõpetit. Sed anima intellectiua non est corporea formaliter, ergo non dat esse corporeum, ergo. *Opinio Landulphi.*

Præterea probo idem sic. Anima est actus corporis phisici, ex 2. de anima, sed corpus phisicum habet formam substantialem, ergo. *2. De ani. cõt. 4. 6. & 7.*

Præterea arguo per duo argumenta fidei sic. Si beatus Petrus consecrasset in triduo confecisset verum corpus Christi, tunc quæro, quis erat terminus consecrationis, aut materia pura, & hoc non, vt patet per se, aut anima intellectiua, & hoc non, quia anima intellectiua secundum omnes est ibi tantum secundum conco-

nitantiam. Aut corpus informatum aliqua forma substantiali. Et tunc quæro, quæ sit illa, quia aut anima intellectiua, & hoc non, quia erat in limbo, aut alia, & tunc, vel esset de nouo introducta, & non esset, tunc Christus idem indiuiduum numero, vel altera, quæ præfuit, & habetur propositum.

Secundo, quia ista positio destruit reliquias Sancti Dominici, & omnium Sanctorum. Probatio. Christiani exhibent reuerentiam corporibus sanctorum. Tunc quæro, aut in illis corporibus manet eadem forma substantialis, quæ fuit cum anima intellectiua, & habetur propositum, aut alia, & tunc nõ sunt reliquiæ sanctorum venerandæ.

Rationes D. Thomæ an concludantur.

Quantum ad quartum articulum dico, quòd rationes opinionis primæ non concludunt.

Ad primum quando dicitur, quod vnum esse requirit vnam formam, nego. Aliter potest dici, quod requirit vnam formam vltimate specificantem. Et ista est anima intellectiua, quæ vltimate actuat quamuis aliam præsupponat. Confirmatio non valet, quia philosophus dicit ibidem, aut si est, vt materia est.

Eodem modo ad secundum, quod aduenit alicui enti in actu vltimato, & specifico est bene accidens. Sed per illam formam præcedentem homo non erat in actu specifico vltimate.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem dico, quod prædicatio sumpta a diuersis formis alterius generis est accidentalis. Sed quãdo sunt formæ eiusdem generis, puta substantiæ, & vna est potentialis respectu alterius, non oportet.

Ad quartum nego minorem, & cum non probatur, quod forma superior continet inferiorem concedo de formis eiusdem ordinis, sed forma corporea nõ est eiusdem ordinis cum anima intellectiua quamuis sint in eodem genere saltem remoto.

Ad quintum dico, quod suppositio diuisiua non habet necessitatem, quia quãdo quæritur de aliquibus duobus, an sint eiusdem speciei, specialissime oportet, quod vtrunque sit per se species, neutra autem harum formarum est per se species, sed pars speciei. Aliter potest dici

quod dato, quod sint alterius speciei, adhuc faciunt per se vnum, quia vna est potentia respectu alterius.

Ad primum principale dico, quod caro mortua est caro vniuoce, sed est caro viua æquiuoce, quia vt sic nō potest facere opera carnis viuæ.

Ad secundum dicendum, quod illud est intelligendum de substantia directe exitente in genere cui competit plenius ratio substantię. Aliter potest dici, quod illa similitudo non tenet quantum ad omnia, sed tenet, quātum ad hoc quod sicut numeri cōsistunt in indiuisibili, ita & formæ.

DISTINCTIO XVIII.

An in materia sit ratio seminalis?

D. Bona. 2. senten. distinc. 18. q. 1. Artic. 1.
Scotus 2. sententiarum distinc. 18. q. 1.
D. Thom. 1. par. q. 115. Art. 2.
Richardus 2 sentent. distinc. 18. q. 3.
Durandus 2. sententiarum distinctio. 18. q. 2.
Ioannes Bacconitanus 2. sentent. distinc. 18. q. 1.

QVAESTIO I.

IN eodem quoque paradiso. Circa istam distinctionem decimam octauam quæro An in materia sit ratio seminalis ad formam naturaliter educendam de ipsa? Videtur, quod sic, quia alias forma crearetur, si nihil eius præexisteret.

Secundo, quia alias generatio naturalis esset violenta, quia violentum est cuius principium est ab extra. *3. Ethic. c. 1.*

Tertio sic. Generatio formæ substantialis est naturalis, ergo est a principio intrinseco materiæ. Consequentia probatur sic, natura est principium motus, & quietis eius in quo est. *2. Phys. con- tex. 3.*

Quarto sic, philosophus dicit, phisica non est practica, quia principium factibilium est in faciente, principium vero naturalium est in ipsis rebus. Cum ergo vni- *6. Met con- tex. 1.*

formiter accipit principium, quia aliter argumentum suum non valeret, oportet quod intelligat de principio actiuo.

7. Met. contex. 29. & inde.

Quinto sic, illa quæ sunt casu possunt generari sicut ea in quorum materia præexistit aliqua pars formæ inducendæ.

7. Met. cõtex. 23. 26. & 27.

Contra, forma non generatur, nisi quia compositum generatur, sed in materia non præexistit aliquod seminarium compositi, ergo.

1. De gene. tont. 70.

Præterea. Si aliquid formæ esset in materia tunc forma corrupta posset redire eadem numero per naturam cuius contrarium patet in fine secundi de generat. Probatio consequentiæ. Ex quo aliquid generatur in idem potest resolui, & sic si forma posset redire in pristinam potentiam, posset etiam esse idem agens, sed istis duobus existentibus sequitur idem effectus.

Præterea relatio realis non potest esse sine termino reali, sicut nec sine fundamẽto. Sed si poneretur talis ratio seminalis esset relatio ad formam, & esset sine termino cum forma non existat.

Respondeo. Hic sunt tria videnda. Primo quid est ratio seminalis. Secundo in quibus ponitur. Tertio ad quid ponitur.

Quantum ad primum dico, quod in materia tria considerantur, scilicet essentia materiæ, potentia receptiua, & actus. Ratio autem seminalis non potest poni in essentia materiæ, quia Christus fuit in Abraham secũdum corpulentam substãtiam, & materiam, vt patet per Aug. sed non fuit Christus in Abraham secundum rationem seminalem ergo.

10. Cap. super gen. ad literam.

Secundo, non potest poni in potentia receptiua materiæ, quia Deus facit aliquid in materia non secundum rationem seminalem, vt patet per Aug. ad literam. Sed Deus nihil facit in materia, cuius non sit materia receptiua.

9. Cap. super gen. ad literã.

Tertio ponitur secundum aliquos, quod ratio seminalis est aliquid in materia, & est gradus aliquis imperfectus respectu formæ educendæ, & est eiusdem rationis cum gradu sequenti. Vide hoc in Bonauentura.

Ista opinio confirmatur per quinque rationes factas in principio quæstionis. *2. sent. dist. 18. q. 3.*

Contra, quæro an illa pars formæ, quæ acquiritur per generationem, aut præfuit in materia, aut non. Si sic, ergo non acquiritur per generationem. Si non, ergo non euadis creationem quam intendis vitare.

Præterea, in cuius virtute actiua est ens perfectius, in cius virtute actiua est ens imperfectius eiusdem rationis. Sed gradus præcedens est imperfectior gradu sequenti, & eiusdem rationis, quia alias forma esset composita ex partibus diuersarum rationum. Si ergo generans potest ponere formam in esse secundum gradum sequentem qui est perfectior, multo magis secundum gradum præcedentem, qui est imperfectior.

Præterea, quæro de illa parte formæ, quæ vltimo inducitur de cuius potentia educatur. Si immediate producitur de potentia materię, tunc frustra ponitur ratio seminalis. Si autem producatur de gradu imperfecto hoc est inconueniens, quod aliquid producatur de potentia alicuius quod est eiusdem rationis cum eo, quod producitur.

Pręterea illa ratio intrinseca seminalis aut semper agit, & sic materia nunquam esset in esse quieto sub forma, aut non semper agit, sed tãtum quando excitatur ab agente exteriori, & cum tale agens sit extra erit generatio violenta.

Est alia opinio, quę dicit, quod materia est tota forma secundum purum esse potentionale. *Vide Ricardum 2 sent. dist. 18. q. 2.*

Contra, aut actus aliquid addit ad illud purum potentionale, aut nihil. Si nihil, ergo generatio terminatur a nihil. Si aliquid, vel absolutum, vel respectiuum, non respectiuum, quia tunc relatio esset terminus motus, vel mutationis cuius contrarium patet. Si addit aliquid absolutum, ergo non pręfuit tota forma. *5. Phys. cont. 10.*

Dico ergo, quod ratio seminalis est quędam qualitas consequens formam substantialem seminis, & non est actus coęquus correspondens ipsi materię, sed via ad productum, quod est per se intentum à natura. *Quid sit ratio seminalis secũdum Scotũ.*

Quantum ad secundum articulum, est sciendum, quòd aliqua secundum aliquos semper producunt sibi dissimilia immediate, vt sol producit ranam. Aliqua producunt sibi similia, & hoc dupliciter, scilicet mediate, vt homo hominem, vel immediate, vt ignis ignem.

Quomodo aliqua producăt dissimilia, & similia, vide Scotum hic.

Ad propositum dico, quòd in primis non potest esse ratio seminalis, quia nec virtute cæli potest sensitiua forma in rana produci. Cuius ratio talis est. Omnis causa æquiuoca est nobilior effectu producto. Ista enim negata non potest probari, quòd Deus esset perfectior musca, Sed cælum non est nobilius ipsa forma sensitiua, quia omne viuum est nobilius non viuo, secundum Aug. ergo.

Dist. 14. q. 1. ar. 2. vide ibi.

Ad illam rationem datur vna responsio quæ data est supra. In his autem, quæ producunt similia mediate vt homo generat hominem oportet ponere semen, & rationem seminalem. In his autem, quæ producunt similia immediate, vt ignis ignem, non oportet ponere rationem seminalem, quod probatur primo. Element sunt imperfectissima entia in genere substantiæ, sicut patet per Commentatorem. Sed semen cuiuscunque est perfectius eo, quod dicitur ex semine generari, ergo.

3. Celi com. 22. & 67.

Præterea semen non ponitur nisi vt medium inter primum agens, & vltimum effectum. Sed hæc actio est immediata, ergo.

Contra illud vltimum dictum sunt quinque rationes positæ in principio quæstionis. Et sunt rationes opinionis, quæ ponit, quòd forma præexistit in materi secundum gradum imperfectum, ideo ad eas respondeo modo.

Ad primum dico, quòd non sequitur creatio, quia creatio excludit actum cuiuscunque causæ extrinsecæ necessario, hic autem præsupponitur materia quamis non gradus formæ. Quod si arguas contra de anima intellectiua, & gratia quæ præsupponunt aliquid, quia anima præsupponit corpus, & gratia animam, & tamen creantur. Dico quod non est verum, quia Deus non necessario præsupponit illa, posset enim animam intellecti-

Deus potest producere animam sine corpore.

uam producere ſine corpore, ſicut aliqui ponunt de anima Adę, & gratiam inquantum eſt quędam qualitas ſine anima. Agens autem creatum neceſſario pręſupponit ſubiectum.

Ad omnia alia dico, quod natura accipitur vno modo vt diſtinguitur contra propoſitum, & artem.

Alio modo vt diſtinguitur contra violentum. Et ſic ex parte paſſi accipitur naturalitas in propoſito, vt dicitur generatio naturalis ex naturali inclinatione principij paſſiui ad formam.

Quintum ad tertium articulum eſt triplex modus dicendi. Vno modo, quod ſemen ponitur, vt principium generationis ſubſtantiæ. Alio modo vt ſit principium alterationis, tertio modo, vt ſit via ad illud quod eſt per ſe intentum à natura. Et iſtum vltimum modum teneo. Primus enim non poteſt ſtare, quia quod non eſt, non poteſt eſſe principium productiuum ſubſtantiæ. Sed in inſtanti generationis ſubſtantię ſemen non eſt, ergo. Quod ſi diceres maior eſt vera in virtute propria, ſed ſemen poteſt in virtute generantis quam virtutem Auerrois vocat diuinam. *Triplex modus dicendi de ſemine.*

Contra, in virtute non agentis, nihil agit, ſed ſemine deciſo poteſt generans non eſſe, ergo non agit in virtute generantis. *7. Met. comment. 31.*

Pręterea nullum imperfectum poteſt eſſe cauſa per ſe ſufficiens perfectioris Sed ſemen cum omni qualitate, & ſpiritibus eſt imperfectius genito.

Similiter ſecundus modus non valet accipiendo ſemen vniformæ pro ſemine maris, quod poteſt agere in ſemen fœminæ, quia nihil per gradum ſuæ entitatis, ſiue per qualitatem ſuam corrumpit ſe, nec alterat ſuum proprium ſubiectum.

Præterea principium actiuum vniforme non eſt cauſa difformiorum, vel differentium, ergo ſi ſemen vt ſupponitur ſit vniforme, non poterit alterare vt ſint ibi diuerſa organa, quę apparent in genito.

Ad argumentum in contrarium, & ad quinque principia patet in fine ſecundi articuli.

Ad primum alterius opinionis dico, quod dictum philoſophi debet reſtringi ad factionem rei complerę,

vnde dicit ibi, quod forma generatur per accidens.

Ad secundum quibusdam non videtur inconueniēs, quòd corruptum redeat idem numero, de quo dicitur in quarto. Si autem habetur pro inconuenienti, potest dici, quod philosophus in 5. Physicorum dicit, quod ad identitatem numeralem aliquid plus requiritur, scilicet identitatis temporis, & motus, quæ in proposito deficiunt.

Dist.12.q.6.
5. Phys. cont.

Ad vltimum dicitur à quibusdam, quod relatio fundamentalis potest esse sine termino, quamuis relatio formalis non possit esse sine termino. Illa autem relatio seminalis dicit relationem fundamentalem, non formalem.

Opinio vera secundum Scotum.

Aliter potest dici, quod illa relatio habet aliquem terminum intrinsecum licet non extrinsecum.

An vnicus sit intellectus?

Petrus Scotellus 2. sent. dist. 18. q. 2.

QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. An sit vnus intellectus numero in omnibus? Videtur, quod sic. In separatis à materia idem est, quod quid est cum eo cuius est. Sed omne tale est vnum numero, ergo.

Præterea multiplicatio indiuiduorum, aut fit per quantitatem, aut per materiam. Sed intellectus non est quantus, aut materialis, ergo.

Prçterea multiplicatio indiuiduorum fit propter corruptionem, ex secundo de anima, sed intellectus est incorruptibilis, ergo.

Præterea cui non communicatur actus non communicatur forma. Sed intelligere non communicatur corpori, ergo nec intellectus, & per consequens intellectus non multiplicatur ad multiplicationem corporum

Contra, si esset vnus intellectus numero in Petro, & Iuda, periret omne meritum, & præmium. Etiam Auic. dicit, animam vnam numero esse in duobus corpori-

6. Naturaliū par. 5. cap. 2.

bus est falsum. Responsio, hic sunt quatuor articuli. Primo ponetur vna distinctio de intellectu. Secundo dicetur vna opinio Commentatoris. Tertio arguetur contra ipsum. Quarto respondebitur ad motiua Comment.

Quantum ad primum dico, quod intellectus capitur sex modis. Primo pro intellectu agente, qui est omnia facere. Secundo pro intellectu possibili, qui est omnia fieri. Tertio pro intellectu informato habitu scientiali, vel specie. Quarto pro imaginatione, & dicitur intellectus passiuus, & est corruptibilis. Quinto dicitur intellectus speculatiuus. Sexto dicitur intellectus adeptus, & dicitur ille intellectus speculatiuus, qui componitur ex intellectu materiali, & intellectu in actu. Intellectus autem adeptus componitur ex intellectu materiali, & ex lumine intellectus agentis. Vnde sicut aer simul recipiendo speciem recipit lumen, sic etiam intellectus possibilis recipiendo speciem simul recipit lumẽ intellectus agentis, & propter hanc receptionem dicitur intellectus adeptus.

Intellectus sex modis accipitur.

Vide Auer. 3. de anima com. 5.

Quantum ad secundum articulum est opinio Commentatoris, quod intellectus possibilis est vnus numero in omnibus. Quod probatur primo sic. Quod est immateriale, non multiplicatur ad multiplicationem corporum. Sed intellectus est immaterialis, ergo.

3. de anima com. 18.

Secundo, sic quod non est corpus, nec virtus in corpore, non multiplicatur ad multiplicationem corporũ. Sed intellectus non est corpus, nec virtus in corpore, ergo.

Tertio sic, si intellectus ad multiplicationem corporum multiplicaretur, tunc ea, quæ essent in intellectu non essent intellecta in actu, consequens est falsum, ergo & antecedens.

Probatio consequentiæ, quia si intellectus multiplicatur, tunc esset hic, & nunc & ea quæ sunt in intellectu essent hic, & nunc. Sed ea quæ sunt hic, & nunc, sunt intelligibilia in potentia, ergo.

Quarto sic. Si intellectus esset multiplicatus idem moueret seipsum, quia intellectus in potentia mouet intelligentem. Si ergo intellectus est in potentia idem intellectus mouet seipsum.

Quinto sic. Quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis. Sed in intellectu meo, & tuo species recepta est vna, ergo intellectus est vnus. Probatio minoris. Nam possibile est, quòd ego, & tu intelligamus lapidem, aut ergo hoc est per vnam speciem, & habetur propositum, aut per aliam, & aliam, si sic cum istę species differant numero, & conueniant in specie, aut cognoscetur inquantum species per vnam speciem, & habetur propositum, aut per aliam, & aliam, & sic in infinitum standum, ergo fuit in primis, videlicet quod per vnam speciem cognoscatur.

Vt autem magis appareat positio ista sunt hic duo consideranda. Primo quomodo differant formæ intentionales, & reales. Secundo quomodo differant natura corporalis, & spiritualis.

Propter primum nota, quòd formæ intentionales non numerantur ad numerationem subiectorum, quia alias non possent esse plures formæ in eadem parte medij.

Item non extenduntur ad extensionem subiecti, quia non educuntur de potentia materiæ, formæ autem reales educuntur de potentia materiæ, & numerantur, & extendũtur ad numerationem, & extensionem subiecti.

De secundo nota quantum ad præsens, quod in duobus differunt natura corporalis, & spiritualis.

Primo, quod natura spiritualis potest simul esse cum natura corporali, absque hoc, quod natura corporalis cedat ei. Natura vero corporalis simul cum corporali esse non potest.

Secundo, quod natura spiritualis potest esse simul, & semel in diuersis, dum tamen ipsa habeant ordinem ad aliquod vnum, sicut patet de anima, quæ est in diuersis partibus corporis. Natura vero corporalis hoc non potest nisi per miraculum. Sic ergo dico, quod quia species quæ est in intellectu habet esse intentionale, potest simul esse in imaginatione, vt patet ex primo dicto.

Quomodo intellectus possit pluribus vniri.

Amplius, quia intellectus est, quid spirituale potest pluribus vniri non per informationẽ, vt imaginatur Cõmentator: sed per quandam vnionem, qua intellectus copulatur imaginationi per speciem: Et isto modo po-

ſuit Commentator vnum intellectum numero in omnibus.

Quantum ad tertium articulum ſunt contra commentatorem octo difficultates quarum quatuor ipſemet contra ſe mouet. Aliæ ſunt à doctoribus modernis factę.

Primo ſic. Quando aliqua habent vnam & eandem perfectionem primam habent, & ſecundam perfectionē eandem: Sed per te omnes homines habent vnam perfectionem primam eandem .ſ. intellectum, ergo ſimiliter habebunt eandem perfectionem ſecundam .ſ. intelligere vnum. Sed hoc eſt falſum, quia quando tu dormis ego intelligo. Similiter quando tu affirmas vnum ego nego illud, ergo. *3. de anima com. 18.*

Secundo ſic. Intellectus agens, & poſſibilis ſunt æterni, & tamen generatum ex eis .ſ. intellectio, & intellecta non ſunt æterna. Sed ſi eſſet vnus intellectus ſicut ille eſt æternus, ita intellectio, & intellecta eſſent æterna, quod patet eſſe falſum.

Tertio ſic. Si intellectus poſſibilis eſſet vnus in omnibus, & de ſe nullam habet formam, & propter hoc eſt poſſibilis vocatus, ergo eſt ſicut materia prima. *Ratio Gotfredi.*

Quarto ſic, plurificato effectu formali plurificatur forma: Sed tu, & ego ſumus homines per intellectum, & tamen tu es alter homo à me, ergo & alius intellectus.

Ad primum obiectum reſpondet Cōmentator, quòd maior eſt vera ſi habet omnia eadem, quæ requiruntur ad actum ſecundum. Sed hic non ſunt omnia eadē quæ requiruntur ad actum ſecundum, quia eſt diuerſa fantaſia, vel imaginatio, quæ eſt generabilis, & corruptibilis. Eodem modo ad ſecundum. Eſt enim intelligere generabile, & corruptibile, quia dependet ab intētione imaginata, quæ eſt generabilis, & corruptibilis. *Reſponſio Auerrois.*

Ad tertium concedo, quòd intellectus eſt ſicut materia in ſuo ordine, quia ſicut materia ſe habet in genere entium, ſic intellectus in genere intelligibilium.

Ad quartum dicit, quòd intellectus non eſt forma, nec vnitur nobis, vt forma.

Quamuis iſtę rationes aliqualiter ſoluantur non tamen ſufficienter, ſed exiſtenter adhuc manent. Et præter has adducuntur rationes modernorum, quarū prima *Rationes recentiorum.*

est ista. Si esset intellectus vnus in omnibus, tunc homo non intelligeret. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiæ, nam secundum Commentatorem ibidem. Intellectus se habet ad fantasmata sicut oculus ad colores. Ex vnione autem quam habet oculus ad parietem per colorem non sequitur, quòd paries videat, ergo ex vnione quam habet intellectus ad nos per speciem non sequitur, quod nos intelligamus, sed quòd intelligamur.

Secunda ratio est ista. Si esset intellectus vnus in omnibus hominibus, intellectus iste esset æternus. Et sic haberet omnes species ab æterno, & sic non poterit recipere aliquam speciem, quod est contra philos. tertio de anima.

Tertia ratio talis est. Ab vna virtute creata non possunt progredi duo actus solum numero differentes. Sed intelligere meum, & tuum respectu eiusdem obiecti solo numero distinguuntur, ergo non possunt esse ab eadem virtute numero, ergo.

Quarta ratio est talis. Sicut transmutatio facit scire materiam, ita actio formam. Sed propria actio hominis est intelligere, ergo ex intelligere debemus inuestigare formam hominis propriam. Sed non est intelligibile, quòd multiplicetur effectus formalis, & non multiplicetur forma, ergo ad multiplicationem hominis sequitur multiplicatio formæ. Respondet, quòd verum est si intellectus esset forma hominis. Nunc autem secundum eum intellectus non est forma hominis. Ista responsio nulla est, quia procedit ex falsa suppositione. Est enim intellectus propria forma hominis, vt probatum est supra dis.17. de pluralitate formarum articulo primo.

Quantum ad quartum articulum dico, quòd argumẽta commentatoris non concludunt.

Ad primum, & secundum dico, quòd intellectus non multiplicatur effectiuè ex corporibus, sed ex propriis gradibus indiuiduantibus, vt patet supra.

Distinc. 3 q. de indiuiduatione.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem cum dicitur. Receptum in intellectu esset hic, & nunc est signatum. Dico, quòd illud receptum potest accipi obiectiue, & subiectiue. Subiectiue est particulare, ob-

iectiue vniuersale. Ad quartum patet, quòd maior est falsa in spiritualibus, quamuis vero in corporalibus sit dubium, quòd aliquid moueat seipsum sicut supra patuit.

Ad quintum soluitur à quibusdam antiquis, & etiam ab Aureolo per oppositum, quia sequitur, quòd omnes intelligentiæ essent vna intelligentia, & sic intellectus intelligentiæ, quæ mouet lunam esset idem cum intelligentia, quæ mouet solem, quia sicut arguitur de specie respectu intellectus tui & mei in illo argumento, ita arguitur in proposito. Dicit hic Egidius, quòd oppositũ non valet, quia species in intellectu hominis, & intelligentiæ sunt alterius rationis. Species autem quæ sunt in intellectu meo, & tuo, sunt eiusdem rationis. Ego autem teneo primam solutionem, & dico, quòd solutio Egidij non valet, peccat enim per fallaciam petitiònis principij, sicut patet intuenti ipsam.

Distin. 2. de motu angelorum.

Solutio Aureoli.

In tractatu de vnitate intellectus, Opinio Authoris.

Ad primum principale nego minorem sicut melius patuit distinctione 3. q. Vtrum plures angeli possunt esse sub eadem specie?

Ad secundum nego maiorem, quia indiuiduatio nec fit per quantitatem, nec per materiam, sicut patuit distin. 3. q. de indiuiduatione.

Ad tertium dico, quòd ibi non est causa totalis, sed concausa.

Ad vltimum nego minorem, quod patet per philos. vbi quærit. Vtrum anima habeat aliquam propriam operationem quam non cõmunicet corpori? Et dicit quòd non, & exemplificat ibidem de intelligere, &c.

1. de anima contex. 13.

DISTINCTIO XIX.

An homines in statu innocentiæ fuissent immortales si non peccassent?

Scotus secunda sententiarum distinction. 2. quæstio 1.
D. Thomas prima parte q. 100.
Ricardus secunda sententiarum distinctio 20. quæstio. 3.
Durandus secunda sententiarum distinct. 20. quæstio 5.

QVAESTIO I.

SOLET etiam quæri. Circa istam distinctionem decimamnonam quæritur. An homines in statu innocentiæ fuissent immortales si non peccassent? Videtur quòd non, quia vbi est eadem species, est eadem differentia specifica. Sed homo in statu illo fuit eiusdem speciei cum isto statu, & in statu isto mortale est propria eius differentia per Porphirium, ergo.

Præterea, illa immortalitas, aut esset ex parte animæ, aut ex parte corporis. Nō ex parte animæ patet per Apostolum qui dicit, quòd solus Deus habet immortalitatē. Non etiam ex parte corporis, quia omne generabile est corruptibile ex primo cæli, & mundi. Sed corpus hominis in statu innocentiæ erat generabile, ergo & corruptibile.

Confirmatur, quia cum in statu innocentiæ habeat corpus nutribile, indigebat alimento, & per consequens fiebat ibi aliqua deperditio. Sed eadem est ratio de toto, & de parte.

Cap. 3. In contrarium scribitur Gen. In quacunque die comederis ex eo morte morieris. Sed non dixit hoc de actu moriendi, quia non statim fuerunt mortui, ergo de potentia.

Respondeo, immortalitas potest referri ad corpus, vel ad animam. Et sic sunt duo videnda. Primo. Si corpus erat immortale. Secundo. Si anima sit immortalis pro statu illo, siue pro statu isto.

Quantum ad primum dico, quòd immortalitas dupliciter accipi potest, vel absolutè, vel ex suppositione. Si primo modo adhuc dupliciter, quia vel considerata natura, vel considerato dono pro statu innocentiæ sibi collato. Si primo modo sic homo erat mortalis, & hoc quia erat cōpositus ex contrariis, quę nata sunt agere in se inuicem si ponātur elementa secundū proprias essentias in mixto, vel si non ponuntur sicut verius credo, vt *Distinc. 15.* patuit supra, hoc est propter organicas partes in quibus sunt qualitates contrariæ.

Si

Si secundo modo consideratur donum quod Deus Adederat, & dicitur quasi naturale: quia pro tota natura erat sibi datum: sic fuisset immortalis stante homine in isto dono. Si vero consideratur ex suppositione, & conditione, sic erat etiam immortalis, & mortalis. Immortalis, quia poterat non mori si stetisset, & illa dona retinuisset. Mortalis quia poterat mori si illa dona amisisset, sicut & factum est. *Quomodo Adam erat mortalis, & immortalis.*

Quantum ad secundum articulum dico, quòd anima rationalis, & pro statu isto, & pro statu illo est immortalis quamuis forte hoc demonstratione, & ratione naturali ostendi non possit. Adducuntur nihilominus auctoritates physicorum, & rationes. *Vide Scotum in 4 sent. distin. 43. q. 2.*

Primo sic Aristoteles. Intellectus separatur ab aliis potentiis sicut perpetuum à corruptibili. Si dicatur, quòd separatur ab aliis quantum ad operationes. Contra, ex hoc sequitur propositum, quia si potest separari quãtum ad operationem, ergo quantum ad esse. *2. de anima contex. 21.*

Secundo sic, tertio de anima ponitur differentia inter sensum, & intellectum quia excellens sensibile corrumpit sensum, de intellectu autem non est sic: quia intellectus non debilitatur in operando, sed omne tale est incorruptibile, ergo. *1. de anima contex. 21. 3. de anima contex. 7.*

Tertio sic, philos. mouentes causæ velut prius exeuntes, quæ autem vt ratio. i. forma, & cętera, videtur dicere, quòd intellectus, est forma manens post compositum. *12. met. conte. 16. & 17.*

Quarto sic, decimosexto de animalibus. Solus intellectus est ab extra, & sic non recipit esse per generationem, ergo non subiicitur causalitati causæ secundæ, & sic non est corruptibilis. *16. de animalis ca. 4.*

Quinto sic, desiderium naturale non est frustra, sed in anima est naturale desiderium ad semper esse, ergo. *1. met. in prohæmio.*

Sexto sic. Illud per quod res potest esse & non esse est materia, ex septimo metaphisicæ: sed anima intellectiua non habet materiã, quia est forma simplex, ergo. Ratio ista forte non valet, quia accipit minorem dubiam. *7. Met. contex. 22.*

Septimo sic, philosophus vult quòd fortis debet se exponere morti secundum iudicium rationis pro republica, ergo anima est immortalis, probatio consequentiæ. *3. ethic. c. 2. & 9. ethic. cap. 9.*

Nullus propter quodcunque bonum virtutis, vel in se, vel in alio potest appetere suum non esse: tum quia non esse est nihil, tum quia non esse non includit rationem boni, tum quia talis non efficeretur melior, quæ sunt rationes Augustini, sed si anima non esset immortalis acciperet totaliter non esse, ergo.

3. de libero arbitrio.

Octauo per rationes Thomæ, primo sic. Simpliciter non potest separari à seipso, sed anima est simplex, ergo non potest separari à seipsa, nec per consequens corrumpi.

D. Tho. parte. 1. q. 75.

Secundo sic, quod corrumpitur, aut corrumpitur per contrarium, aut per defectum alicuius necessario requisiti ad eius esse, sed anima intellectiua non habet contrarium, nec esse corporis est simpliciter necessarium ad eius esse, quia habet proprium esse, ergo omnes istas rationes repetit Sco. & dicit eas non concludere sicut patet intuenti ipsum in prædicta quæstione.

artic. 6.
Lib. 4. dist. 45. q. 2.

Aureolus autem adducit hic duas rationes, prima est illa. Nulla operatio est abstractior, quam sit principium operationis, sed experimur in nobis operationem esse, quæ non subest alicui corruptioni, ergo nec substantia subest corruptioni, minor patet, quia experimur, quòd libere intelligimus, eligimus volumus, & iudicamus.

Opinio Aureoli.

Secunda ratio est talis: Substantia non quanta non potest corrumpi ab aliquo quanto, sed in nobis est aliqua substantia non quanta, ergo non potest corrumpi ab aliqua virtute corporea.

Aliter arguo sic. Si obiectum est incorruptibile, & potentia est corruptibilis. Sed obiectum intellectus est incorruptibile sicut sunt rationes æternæ, ergo.

Vltimo arguitur per rationem Theologicam: quia nullum malum impunitum, & nullum bonum irremuneratum. Sed si anima esset incorruptibilis, multa mala non impunirentur, ergo. Quicquid sit de efficacia istarum rationum, & vtrum demonstratiuè concludant dubium est. Teneo tamen, quòd anima est incorruptibilis.

Anima est incorruptibilis.

Ad primum principale patet ex primo articulo, quia corruptibilis erat ex natura pure considerata in se.

Ad secundum quantum ad primum membrum: puta de anima cum dicitur, quòd solus Deus immortalitatem

1. de tri. ca. 3. 6.

habet, patet per Augustinum, qui dicit, quòd immortalitas vocatur ibi immutabilitas: Sed ad aliam partem alterius membri de corpore dicatur, sicut ad primum.

DISTINCTIO XX.

An in paradiso terrestri fuisset propagatio filiorum per copulam carnalem?

Petrus Scotellus 2. senten. distinc. 20.

QVAESTIO I.

POST hæc videndum est. Circa istam distinctionem 20. quæritur. An in paradiso terrestri fuisset propagatio filiorum per copulam carnalem? Videtur quòd nõ, quia propagatio per copulam carnalem fit ex decisione seminis, vt semen est de superfluo alimenti: sed in statu innocentiæ nihil fuisset superfluum, ergo.

Præterea generatio per copulam carnalem non fit sine corruptione, & macula, sed in statu illo non fuisset aliqua corruptio, nec macula, ergo.

In contrarium, manente eadem natura in specie manet cõsimilis actus, sed natura humana est eiusdẽ speciei in statu isto, & illo, & in isto statu fit generatio filiorum per copulam carnalem, ergo.

Responsio, hic sunt duo articuli. Primus qualis sit generatio filiorum pro statu naturæ lapsæ, secundus qualis fuisset in statu naturæ institutæ.

Circa primum sunt videnda septem, qualis superfluitas sit semen cum semen, sit de superfluo alimenti, secundo quæ virtus sit in spermate maris, & fœminæ, tertio in quanto tempore formatur fœtus, quarto, quæ membra primo formantur, quinto vnde causatur tanta diuersitas sicut est inter carnes, & ossa, & huiusmodi: sexto de diuersitate partium ex eo, quòd aliquæ fiunt in maiori, & minori tempore. Vltimo de causa masculinitatis, & fœmineitatis.

Quantum ad primum dico cum Auerroe ſuo, quòd prætermiſſa digeſtione oris ſunt tres digeſtiones .1. digeſtio ſtomachi, epatis, & cordis. Eſt enim cor princeps in virtute nutritiua, & in hoc ipſe reprehendit Galenum, qui poſuit quòd princeps in virtute nutritiua erat epar. Sicut enim ſe habet digeſtio ſtomachi ad digeſtionem epatis, ita digeſtio epatis ad digeſtionem cordis. Superfluitas autem digeſtionis ſtomachi sũt fœces. Superfluitas autem digeſtionis epatis ſunt vrinæ. Superfluitas autem digeſtionis cordis poſt factam miſſionem neceſſariam ad omnia membra remanet ſuperfluum, quod dicitur ſemen.

Colliget.2. libri ca.10.
Tres ſunt digeſtiones.
Contra Galenum.
Quid ſit ſuperfluitas di. geſtionis.

Quantum ad ſecundum eſt opinio Galeni ſicut recitat Auicenna, quòd in ſpermate fęmineo eſt vis actiua ad formationem fœtus, quod probatur, primo ſic. Matrix habet vim receptiuam. Exemplum de illa, quæ ſteterat cum viro dedit magnum ſaltum, vt emitteret ſemen ne impregnaretur, & non potuit. Sed matrix non ſolum habet vim receptiuam retinendi ſemen maris, ſed etiã ſemen proprium. Et tunc quæro ad quid retinet, quia aut præciſe propter materia fœtus, & hoc non, quia talis materia ponitur menſtruum, aut propter vim actiuam, & habetur propoſitum.

9.de animalibus cap.1.

Secundo ſic, quod ex ſe inſpiſſatur habet vim actiuã, ſed ſemen mulieris ex ſe inſpiſſatur, ergo, minor probatur per iſtam mulierem, quæ cum non ſtaret cum viro patiebatur ſuffocationem matricis, hoc autem nõ erat, niſi quia eius ſperma erat inſpiſſatum in matrice. Iſta opinio à quibuſdam non tenetur, quia eſt contra philoſ. Item eſt contra Auicennam, qui reprehendit Galenum, & dicit, quòd ignorat in hoc radices ſeminis naturalis.

15. de animalibus.
9.de animalibus cap.1.

Item contra Auerroim. Et eſt ratio Auerrois talis. Si eſſet in ſpermate mulieris virtus actiua ad formationem fœtus, poſſet naturaliter generare ſine viro, quod eſt inconueniens, probatio conſequentiæ, quia agens approximatum paſſo debite poteſt iudicare ſuam formam in materia bene diſpoſita, ſed ſanguis meſtruoſus, & ſemẽ mulieris ſunt bene diſpoſita, ergo.

Colliget.2. libri.ca.10.

Ad primam rationem Galeni dicitur, quòd ſperma

receptum necessarium non est, propter vim actiuam, sed propter contemperamentum sicut ponit Auicenna, & exponitur statim.

Ad secundum dico, quòd illa inspissatio non est propter vim actiuam, sed propter caliditatem matricis. *In 3 sui canonis fen. 21. & exponitur statim.*

Diceres ergo ad quid ponitur sperma viri, & mulieris, dico quòd sperma mulieris ponitur propter contemperamentum spermatis viri. Et hoc est dictum Auicennæ vbi supra, qui dicit, quòd duorum spermatũ commistio est necessaria, quia cum viri sperma sit grossum, & calidæ complexionis, sperma fœminę contemperat grossitiem, & calorem spermatis maris propter molitiem, & frigiditatem propriam.

Vlterius dico cum Auicenna licet quibusdam non placeat, quòd sperma mulieris, & sperma maris cedunt, vel intrant materiam fœtus, aliter tamen, & aliter: quia sperma fœmineum intrat nõ habens vim actiuam, sperma autem viri intrat habens vim actiuam. Exemplum suum est, pasta quæ est modo panis, & in virtute caloris furni fit in pasta quædam crustula. Sic etiam est quando coadunantur ista spermata virtute caloris matricis generatur crustula siue pellis. *Opinio Auicen. vt supra* *Exemplum.*

Quibusdam autem hoc non placet, volentes quòd semen virile concurrat tantummodo, vt dans formam, quia aliter idem esset in potentia, & actu, & actiuum, & passiuum. Teneatur quod plus placet.

Quantum ad tertium sunt duæ opiniones de formatione fœtus Vna est Augustini quæstionum, qui dicit, quòd illa formatio fit in quadraginta diebus, tali ordine, sex diebus primis est sub forma lactis, nouem diebus sub forma sãguinis, duodecim diebus est sub forma carnis, decem, & octo residuis diebus distinguuntur, & formantur membra. *Li. 80 trium quæst.*

Alia est via quam tangit quædam glosa, quòd masculus in quadraginta quinque dieb9 formatur, fęmina vero in 84. Et huic opinioni fauet philosophus decimo de animalibus. c. j. dicens, quòd si fœtus masculi quarto decimo die ceciderit per aborsum super aquam frigidam inuenitur habens substantiam inuolutam in tela, *In Leuitico.*

qua scissa apparebunt membra distincta, puto tamen, quòd vtraque opinio est vera, quia perfecta formatio fit in quadraginta quinque diebus, & sic accipit Augustinus. Semiplena autem fit in quadraginta diebus, & sic accipit glosa in Leuitico.

6. de animalibus.

Quantum ad quartum dicit Democritus, vt recitat philosophus, quòd primo formantur membra exteriora, deinde interiora. Hoc reprobat philosophus & dicit, quòd primo formantur interiora membra, inter quæ primo formatur cor. Ratio est quia illud primo formatur in animali, quod est principium motus in animali, sed huiusmodi est cor, ergo. Deinde formantur illa in quibus viget virtus animalis puta epar, & cerebrum. Quod si dicas quare non formatur tunc pulmo? Respondet Auicenna, quòd hoc est ideo quia pulmo est propter respirationem, sed in prima formatione fœtus non indiget respiratione, ideo non formatur pulmo.

9. de animalibus.

Quantum ad quintum dico, quòd illud est propter diuersitatem materiæ, nam ad generationem fœtus concurrit sperma masculinum, & fœmininum, & menstruum, sperma autem masculinum fit materia spirituū quantum ad id quod est subtilis in eo, quantum autem ad id quod est grossius transit in membra. Sperma autē fœmineum fit materia neruorum, & venarum, & eorum, quæ non restaurantur. Menstruum autem fit materia carnis, & pinguedinis, & eorum, quæ possunt restaurari.

9. de animalibus.

Quantum ad sextum ponit philosophus nono de animalibus, quòd cum omnia animalia habent certum tēpus pariendi excepto homine, quia quædā parturiunt in septimo mēse, quædam in nono, quædam vero multotiens intrant vndecimum mensem sicut recitat Auicēna, philosophus vero dicit nono de animalibus, quòd plures decipiuntur mulieres credentes se esse impregnatas. Et causa huius est, quia matrix interdum attrahit proprium sperma, & claudit se super illud, & tunc mulier putat se impregnatā, tunc si postmodū vtatur viro euomat sperma clausū, & recipit sperma viri vnde impregnabitur

9. de animalibus.

Quare mulieres decipiūtur se esse grauidas.

&tunc mulier decipitur in computatione, quia incipit computare a tempore quo fuit clausum sperma proprium, & non à tempore quo recipit sperma virile.

Dubium.

Sed est dubium quare natus in septimo,& nono mense viuit,in octauo vero non.Et assignantur duę rationes.

Rationalis.

Prima est phisica talis, quia puer existens in vtero communiter in septimo mense petit exitum, & si inueniat facilem exitum non inueniet læsionem, & viuit. Si autem inueniat obstaculum recipiet læsionem,& reuertetur ad locũ proprium.Si autem exibit in octauo mẽse, quia non est facta curatio à læsione moritur. Si autem tardabit vsque ad nonum mensem, quia in octauo facta est curatio a lęsione,ideo exibit sanus,& viuet.

Ratio mathematica.

Alia est ratio mathematica quia in quolibet tempore impregnationis dominatur planeta super fœtus secũdum ordinem,ita quòd primo mense dominatur Saturnus,& sic per ordinem vsque ad Lunam,quæ dominatur in septimo mense,Luna autem est frigida, & humida, & quamuis ratione frigiditatis sit causa mortis, tamen ratione humiditatis est causa vitæ.Si autem vadat vsque ad octauum mensem, tunc reincipiet dominari Saturnus, qui est frigidus,sic est causa mortis, si autem trãsit vsque ad nonum mensem,tunc habet dominium Iuppiter,qui est calidus & humidus,ex quo est causa vitæ.

Quantum autem ad septimum,quare aliquando mulier parit masculum aliquãdo fœminam, Est prima ratio Galeni qui dicit, quòd hoc est quia cũ sperma fœmineũ intrat sperma masculinum generatur femina, cum autẽ econuerso generatur mas.

Opinio Galeni.

Hæc ratio non valet,quia ponit sperma mulieris habere vim actiuam respectu formationis fœtus,quod improbatum est in principio quæstionis huius.

Secunda ratio Democriti qui voluit, quòd sperma maris cadẽs in parte dextra matricis generat masculum, in parte vero sinistra generat fœminam. Ista vt dicit philosophus ratio non valet, vt declaratur in principio sextodecimo de animalibus.

Opinio Lucani.

Alia est ratio Lucani,qui dicit,quòd hoc est ex parte testium, nam testis dexter facit ad generationẽ maris, sinister facit ad generationẽ, fœminę, vnde si fuerit pars

dextra testium ligata generatur fœmina, & si sinistra generatur mas. Ista ratio secundum philosophum vbi supra, non valet, quia sunt multa animalia, quæ carent testibus, & tamen generant mares. Ideo est alia ratio ex parte qualitatis seminis virilis, nam illud semen, vel feruet in calore, & facit ad generationem maris. Si autem est in calore remisso, facit ad generationem fœminæ.

Alia ratio assignatur ibidem propter ætatem, nam iuuenes, & senes generant fœminas quia in iuuenibus non est calor naturalis completus, in senibus autem est diminutus, homines vero prouectæ ætatis generant mares.

Alia ratio est ibidem ratione ventorum, quia cum fuerit ventus Septemtrionalis generatur mas, cum vero fuerit Meridionalis generatur fæmina.

Quantum ad secundum articulum principalem dico, septem per ordinem. Primo quòd in statu innocentiæ fuisset filiorum procreatio per copulam carnalem. Et hoc probatur per Augustinum. *14. de ciuit. Dei cap. 13.*

Secundo dico, quòd per quamlibet copulam carnalem fuisset facta prolis generatio. Cuius ratio est, quia potentia actiua perfecta, & potentia passiua disposita si istæ sunt ordinatę nunquam exeunt ociosæ in actu, sed omnia ista erant in statu innocentiæ, ergo.

Tertio, quod soli isti fuissent generati, qui modo sunt saluati, vel saluabuntur, quia aliter diuina prædestinatio fuisset mutata cum in paradiso non possit esse peccatum.

Quarto, quòd in statu isto fuisset æqualis multiplicatio virorum, & mulierum, quia omnes vacassent generationi carnali. Si autem non fuisset ęqualis multiplicatio, tunc vel vnus habuisset plures vxores, vel econuerso, quod fuisset inconueniens pro illo statu.

Quinto quod ibi fuisset per carnalem copulam virginitatis amissio, nō autem intelligo per virginitatis amissionem deordinationem, sed apertionem claustrorum.

Sexto, quòd filij geniti non habuissent perfectū vsum membrorum, sed peruenissent per interualla temporum sicut modo.

Septimo, quod filij non fuissent geniti in perfectæ scientia quantum ad vsum, ad minus quicquid sit de habitu scientiæ. Istæ duæ vltimæ conditiones patent per Magistrum. *Dist. 20.*

Ad argumentum principale dico, quod semen non erat superfluum alimenti simpliciter, quia quamuis non esset necessario indiuiduo, erat tamen necessarium propter speciem.

Ad secundum patet per Magistrum, fuisset enim ista copulatio absque macula in statu illo, sicut nunc est apertio oris. *Distin. 20. cap. 2.*

DISTINCTIO XXI.

An peccatum primi hominis potuit fuisse veniale?

Scotus in 2. sent. dist. 21. q. 1.
D. Thom. 2. par. q 89. Art. 3.

QVÆSTIO II.

VIDENS igitur diabolus. Circa istam distinctionem 21. posset quęri, quod fuit motiuum diaboli ad tentandum hominem, sed ad hoc patet per Magistrum in principio huius distinctionis.

Secundo posset quæri de modo, & ordine tentationis, sed de hoc patet ibidem. *Cap. 2. & 3.*

Tertio quæro. An peccatum primi hominis potuit fuisse veniale? Videtur, quod non, quia omni peccato debetur aliqua pœna, ergo illi peccato cui debetur pœna mortis est mortale, sed primo homini propter peccatum infligebatur mors, ergo.

Contra, ab extremo in extremum non est transitus nisi per medium, sed inter iustitiam, & peccatum mortale est medium peccatum veniale, ergo nō peccauit mortaliter, nisi prius peccasset venialiter, ergo.

Præterea magis repugnat rectitudini innocētiæ mortale quam veniale, sed non obstante illa rectitudine potuit peccare mortaliter, ergo.

Respondeo. Primo ponam vnam opinionem. Secundo arguo contra illam. Tertio dicam ad motiuum primæ opinionis.

Quantum ad primum est vna opinio, quod primum peccatum non potuisset fuisse veniale. Quod probatur primo sic, peccatum est contra rectitudinem rationis, ergo vel peccatum fuisset cum innocentia, vel corrupisset eam.

Non primo modo, quia obliquitas peccati non stat cum rectitudine summa, ergo relinquitur secūdus modus, sed nihil corrupit innocentiam primam nisi mortale, ergo primum peccatum non potuisset fuisse veniale.

Secundo sic, nunquam est deordinatio in portione inferiori nisi primo sit in superiori, ergo primum peccatum fuisset deordinatio portionis superioris, sed omne tale est mortale, ergo.

Impugnatio Scoti. Contra illam opinionem arguit Scotus primo sic. Non perfectius coniungit vltimo fini iustitia originalis, quam habuit Adam quam gratia gratum faciens concessa viatori, sed nulla gratia data viatori coniungit tantum vltimo fini quin habens eam possit peccare venialiter, ergo, & Adam potuit peccare venialiter, probatio minoris, per illud Ioan. Si dixerimus, quod peccatū non habemus, &c. Item potuit dicere verbum ociosum, sed tale non est mortale, ergo. *Ioan. cap. 1.*

Confirmatur ratio, quia aut potuit exire in actum verbi ociosi, & iocosi, aut non. Si sic, habetur propositū, si non, ergo fuisset iam cōfirmatus. Dico ergo quòd potuit peccare venialiter. Vbi notandum, quod peccatum mortale distinguitur a veniali in hoc, peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi sine qua finis consequi non potest aliquo modo, & ista ordinatio cadit sub præcepto. Sed peccatum veniale est deordinatio opposita ordinationi, quæ non est necessaria simpliciter ad consequendum finem, est tamen vtilis, & talis cadens ab ordine peccat venialiter. Et isto modo Adam potuit peccare venialiter.

Et tunc ad primum argumentum alterius opinionis dico, quod quamuis mortale non possit stare cum inno-

centia,& summa rectitudine rationis,veniale tamen potest,quia non tantum repugnat. Et si obiicias quòd eadem ratione peccatum veniale potest stare cum beatitudine, ex quo potest stare cum summa rectitudine rationis,dico quòd non valet:quia beatus habet præceptũ de semper continuando actum fruitionis non diuertendo nõ solum ad oppositum,sed etiam nec ad actum desperatum,sed viatori nullum pręceptum tale datur ad minus quantum ad actum desperatum.

Ad secundum nego minorem, nam leuis motus per subreptionem circa articulum fidei est deordinatio in virtute superiori,& tamen non est mortale.

Ar argumentum principale dico, quòd si peccasset peccato veniali habuisset aliquam aliam pœnam quæcunque sit illa.

An peccatum primi hominis de facto sit grauissimum?

D. Bona. 2. senten. distinc. 21. q. 3. Artic. 3.
Scotus 2. sententiarum distinc. 21. q. 1.
Richardus 2. sentent. distinc. 21. q. 2.
Durandus 2. sententiarum distinctio 21. q. 3.
Franciscus de Mayronis 2. sentent. distinc. 31. q. vnica.

QVAESTIO II.

QVARTO quæritur. An peccatum primi hominis de facto sit grauissimum? Videtur, quòd sic,quia destruit maximum bonum id est iustitiam originalem.

Præterea illi peccato debetur maxima pœna:puta mors.

Præterea Augustinus dicit, quòd Adam, & Eua voluerunt rapere deitatem: sed hoc fuit maximum peccatum in angelo,ergo multo magis in homine. *Psal. 68.*

Contra Augustinus dicit,quòd Adam nõ carnali concupiscentia motus,sed quadam amicabili compulsus beniuolentia,ne sociam contristaret peccauit. 10 *super Genesim cap. vlt. ad literam.*

Responsio, hic sunt tria videnda. Primo quale

fuit peccatum Adæ, secundo quantum fuit graue, tertio quis grauius peccauit Adam vel Eua.

Dist. 6. q. 2. Quantum ad primum patuit supra scilicet quod duplex est actus voluntatis, scilicet velle, & nolle. *Dupl. est actus voluntates.* In nolle autem non consistit peccatum, sed in velle, velle autem est duplex, scilicet velle aliquid amore amicitiæ, qui est propter se velle amore commodi, qui est propter aliud. Et illud quod amatur amore amicitiæ magis amatur, quam illud quod amatur amore commodi. Quia propter quod vnumquodque tale, & ipsum magis. Sed primum peccatum Adæ non fuit ex immoderato amore sui sicut fuit peccatum angeli primi, *2. post. cont. 5.* quia angelus se per essentiam intelligit primo homo autem non. Ideo sicut ponit Augustinus, *11. cap. super Gene.* hoc peccatum quantum ad radicem fuit immoderatus amor vxoris suæ.

Quantum ad secundum dico, quòd peccatum potest accipi, vel secundum suam rationem formalem, vel quantum ad sequelam. Et sic pono duas conclusiones. Prima quòd non fuit maximum peccatum ex se, secunda quòd fuit maximum peccatum quantum ad sequelam.

Prima probatur, tum quia non opponitur Deo, & maximo bono, sicut est peccatum in spiritum sanctum, tum quia non est cum maxima deliberatione factum.

Secunda conclusio probatur, tum quia ratione personæ cuius culpa omnes inuoluebat, tum quia non habuit inclinationem ad cadendum necessario, & præceptum sibi datum erat leue ad seruandum.

Quantum ad tertium dico duas conclusiones.

Prima, quòd per se plus peccauit Eua, quia voluit rapere deitatem, Adam vero hoc non credidit, imo etiã de Dei misericordia cogitauit.

Secunda conclusio quod propter aliquas circunstantias accidentales Adam plus peccauit: tum quia propter personæ excellentiam, tum propter omniscientiam, tum propter virtutis constantiam, quæ plus vigebat in Adam quam in Eua.

Ad primum principale patet per secundam conclusionem secundi articuli, fuit enim maximum peccatum propter sequelam.

Ad secundum dico, quod pœna mortis gehennæ nó competebat peccato Adæ quia ipse saluatus est. Si autem accipias mortem pro morte naturali patet per illud, quod dictum est. *Dist. 19. q. 1.*

Ad vltimum dico, quod Adam non appetebat rapere æqualitatem directè, sed interpretatiuè, sicut omnis peccans vult voluntatem suam interpretatiuè præferre voluntati diuinæ.

DISTINCTIO XXII.

An peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia?

D. Bona 2. sent. dist. 22. q. 1. Artic. 2.
Scotus 2. sent. dist. 22. q. 1.
Ricardus 2. sent dist. 22. q. 1.
Ioan. Bacconitanus 2. sent. distin. 22. q. 1.

QVAESTIO I.

HIc videtur diligenter inuestigandum. Circa istam distinctionem 22. quæritur. An peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia? Videtur quòd sic, quia omne peccatũ aut est ex infirmitate, aut ex industria, aut ex ignorantia, sed peccatum primorum parentum non fuit ex infirmitate quia nondum erat peccatum in eis, nec ex industria quia tale peccatum est ex certa scientia, & omne tale est peccatum in spiritum sanctum.

Præterea Augustinus. Adam inexpertus diuinæ seueritatis falli potuit vt crederet veniale quod fuerat mortale. *7. de ciu. & etiam super Gen. cap. 4.*

Præterea 3. Ethic. Omnis malus ignorans sed Adam factus est malus per peccatum, ergo fuit ignorans. *3. Ethic. c. 3.*

In contrarium arguitur, quia ignorantia est pœna peccati, ergo non præcessit peccatum.

Responsio, primo ponam vnam necessariam propositionem, secundo dicetur ad quæstionem. Tertio vide-

bitur si aliqua ignorantia excusat à peccato.

Propositio necessaria est philosophi talis. Virtutes, & vitia sunt in potestate nostra, hoc probatur primo sic. Quæcunque sunt secundum electionem sunt voluntaria, & in potestate nostra, sed virtutes, & vitia sunt huiusmodi. ergo. Secundo sic, quæ à nobis possunt operari sunt voluntaria, sed vitia, & virtutes sunt huiusmodi, ergo.

3. Ethi. cont. Pithagoram.

Tertio sic omnes operationes reducuntur ad aliqua principia, sed omnes operationes nostræ non reducuntur ad principia extrinseca, igitur reducuntur ad principia, quæ sunt in nobis, vt ad voluntatem.

Quarto sic, si malitia non est in potestate nostra tūc sumus mali ex ignorantia, sed hoc non valet, nam ignorantia est duplex, vna directè aliquid operando, vt patet in ebrioso qui dupliciter est arguendus, primo quia inebriauit se, secundo quia in ebrietate peccauit. Est alia ignorantia iuris quando quis indirectè peccat, & praue operatur. Sed prima, & secunda ignorantia sunt in potestate nostra, ergo.

Vltimo sic, quæcunque laudantur, vel vituperantur sunt in potestate nostra, sed virtus, & malitia sunt huiusmodi, ergo. Maior patet, quia nullus vituperatur de turpitudine naturali, vt si quis nascitur cæcus.

2 sent. dist. 22. q. 1.

Quantum ad secundum articulum est duplex modus dicendi. Vnus Richar. quod ignorantia dupliciter accipitur. Vno modo pro simplici nesciētia quæ est respectu illorum, quæ non tenetur homo scire, & talis ignorantia non est pœna, sed defectus naturalis consequens naturam, secundo modo accipitur ignorantia pro nescia eorum, quæ quis tenetur scire pro illo tempore quo debet ea scire.

Dupl. ignorantia.

Ad propositum dicit, quod prima ignorantia fuit in primis parentibus ante peccatum, secunda non.

Opinio Scoti.

Secundus modus dicendi est Scoti, quod quædam est ignorantia præcedens peccatum, & disponit ad peccatum: secunda est ignorantia concomitans peccatum, tertia est ignorantia quæ sequitur ex peccato quasi pœna eius.

Vel aliter sic. Ignorantia potest accipi vel pro igno-

rantia simplici, vel pro ignorantia erronea, vel pro ignorantia facti in se, & quo ad aliquas circunstantias.

Ignorantia duobus modis potest accipi.

Ad propositum dicit, quòd primus homo non peccauit ignorantia erronea, quia approbare vera pro falsis est naturæ lapsæ non instinctè, peccauit autem ignorantia circunstantiarum, quia volens placere vxori, credidit veniale quod fuit mortale, vt patet per Aug. super Gen. ad literam.

Quantum ad 3. articulũ posset dici cũ philos. qui dicit, duplex est ignorantia, vna est in actu, & in habitu sicut in principio, alia in actu, sed non in habitu sicut in illo quod vincit à passione, prima excusat, secundum annot. Aliter potest dici per viam Rich. quod duplex est ignorantia. *5. Ethic.*

Prima, est ignorantia inuincibilis simpliciter, & hæc totaliter excusat a peccato pro eo, quòd talis ignorantia tollit rationem voluntarij, & peccatum non est peccatum nisi sit voluntarium.

Opinio Rich. de duplici ignorantia.

Secunda dicitur ignorantia affectata, vt cum aliquis sua voluntate vult ignorare propter minorem remorsum conscientiæ, & hoc non excusat immo aggrauat.

Tertia est ignorantia crassa quæ partim est voluntaria, & partim inuoluntaria, vt cum aliquis propter negligentiam non vult laborare, vt sciat quod tenetur scire quãuis illud scire vellet sine labore, hoc æqualiter allegiat à peccato quamuis non totaliter tollat.

Ad primum, & secundum patet per illud quod dictũ est in secunda opinione 2. ar. Ad tertium dico, quòd omnis malus est ignorans ignorantia præcedente, aut subsequente peccatum. Et isto modo Adam fuit malus ignorantia subsequente.

DISTINCTIO XXIII.

An Deus possit facere voluntatem creaturæ rationalis impeccabilem per naturam?

D. Bona 2 sententiarum distinction. 23. q. 1. Artic. 1.
Scotus 2. sentent. distinction. 23. q. 1.

Ricardus 2. sent. dist. 23. q. 1.
Durandus. 2. sent. dist 23. q. 1.
Ioannes Bacconitanus 2. sent. dist. 23. q. 1.

QVAESTIO II.

PRæterea solet quęri. Circa istam distinctionem 23. quæritur. An Deus possit facere voluntatem creaturæ rationalis impeccabilem per naturam? Videtur quod sic, quia sicut se habet corpus ad motum, ita voluntas ad velle, sed Deus potest facere corpus semper ordinatum in motu suo sicut patet de cælo, ergo voluntatem ordinatam in suo velle & sic impeccabilem.

Præterea Deus potest facere aliquam voluntatem, quæ necessario tendat in aliquod obiectum bonum, ergo, & voluntatem, quæ necessario tendit in omne bonum, quia eadem necessitate voluntas tendit in finem, & in ea quæ sunt ad finem, sed voluntas necessario semper tendens in omne non potest peccare, ergo Deus potest facere voluntatem impeccabilem per naturam.

Præterea Deus potest facere, quod aliquid sit sine eo, quod non est de essentia eius, sed posse peccare non est de essentia voluntatis cum non sit libertas, nec pars libertatis secund. Ans. ergo. Contra quod vni est substantia nulli est accidens, ergo a simili quod vni est supernaturale nulli est naturale, sed non posse peccare est beatis supernaturale, ergo non potest alicui esse naturale. Respondeo, primo ponam rationes aliquorum. Secundo dicam quæstionem.

Vbi supra 2. lib. de libero arbitrio. c. 10

Quantum ad primum, omnes conueniunt in conclusione negatiua, quam probat vnus sic. Omnis voluntas, quæ in agendo non est regula suæ actionis, sed habet aliam regulam superiorem potest ab illa discordare, & per consequens peccare, sed voluntas creata est huiusmodi. Alius probat idem sic. Obiectum voluntatis creatæ non tantum est bonum existens, sed etiam apparens, sed nulla potentia creari potest, quæ non possit tendere in totum suum obiectum, ergo omnis volun-

Alex. de Ales 2. secunda.

tas creata potest tendere in bonũ apparens, sed huiusmodi obiectum contingit velle recte, & non recte, ergo.

Alius probat idem sic. Omne quod est nihilo potest deficere relictum suæ naturæ, sed voluntas creata est huiusmodi, ergo potest deficere, & per consequens peccare. Istæ rationes tres non concludunt quia ita argueretur per eas de beatis sicut de viatoribus, quod patet sic quantum ad primam, nam voluntas beati non est regula suæ actionis, sed habet alium superiorem scilicet voluntatem diuinam. Similiter de secunda, quia eadem voluntas manet in beatitudine, qui est modo, & sic poterit in omne obiectum sicut modo. Similiter de tertia ratione, quia voluntas cuiuscunque beati est de nihilo in patria sicut modo. *Richard 1. sent. dist. 23. q. 1.*

Ideo alius doctor probat illam conclusionem per duas rationes. Primo sic, voluntas in qua non necessario coniunguntur appetere commodum, & recte appetere commodum non potest recte appetere commodũ, & illa potest peccare, sed in nulla voluntate ista coniunguntur necessario, nisi in voluntate Dei, ergo. Ista ratio forte non valet, quia eodem modo arguit de beatis. *Opinio Scoti.*

Secundo probat eam sic. Omnis voluntas quæ potest velle aliquid affectione commodi præter affectionem iusti potest peccare, sed voluntas creata potest aliquid velle affectione commodi præter affectionem iusti, ergo. Sed ista ratio peccat in secunda parte minoris, quia petit quod quæritur. Ideo dico tenendo eandem conclusionem propter dicta sanctorum.

Primo, propter August. contra Maximum, & Magister allegat. li. 1. dist. 8. & li. 2. dis. 7. Item Hieronymus in tract. de filio prodigo dicit, quod solus Deus est in quem peccatum cadere non potest. Item Ans. li. 2. cur Deus homo, discipulo quærenti. cur non potuit Deus facere creaturam impeccabilem per naturam, dicit, quod hoc non potuit, quia non potuit illam facere Deum, ergo nulla cratura potest esse impeccabilis nisi assumpta in vnitate diuinæ naturæ. *Lib. 3. c. 13. Cap. 2. Cap. 10. in fine.*

Ad primum in contrarium nego maiorem, quia cælum comparatur ad motum non sicut causa libera, voluntas autem comparatur ad velle sicut causa libera.

Ad ſecundum vno modo poteſt negari antecedens ſicut dicetur infra. Alio modo poteſt negari conſequẽs, quia non ſecundum eandem rationem ex parte obiecti bonum finitum, & infinitum reſpiciunt voluntatem.

Ad tertium de Anſ. dico quod ly poſſe peccare poteſt accipi, vel pro eo quod per ſe ſignat, & ſic dicit reſpectum ad actum deformem, & non eſt libertas, nec pars libertatis. Alio modo poteſt accipi pro eo, quod denominat proximum fundamentum elicitiuum actus, & ſic eſt libertas.

An Adam in ſtatu innocentiæ viator exiſtens potuerit habere per potentiam diuinam notitiam intuitiuam de diuina eſſentia?

Scotus in 2. ſententiarum diſtinctio 3. quæſt. 9. & 1. quæſt. Prologi.

D. Thomas parte quæſt. 12. Articul. 11. in ſolutione ſecundi articuli.

Ricardus in ſecundo ſententiarum diſtinctio 23. quæſtio. 4.

QVAESTIO I.

SECVNDO quæritur, de ſecunda parte diſtinctionis, ſcilicet de notitia quam Adam de Deo habuit. An Adam in ſtatu innocentiæ viator exiſtens potuerit habere per potentiam diuinam notitiam intuitiuam de diuina eſſentia? Hic dico breuiter, quia de hoc diffuſius dictum eſt. Dico, quod ſunt hic duæ opiniones.

1. Sent. q. 1. Proleg. D. Thom.

Vna Thomæ vna tenet partem negatiuam, & hoc probat Durandus primo ſic. Impoſſibile eſt aliquem ſimul eſſe in via, & in termino, ſed Adam in ſtatu innocentiæ erat viator, & quilibet viator eſt in via, ergo non poteſt eſſe in termino, ſed ſi haberet notitiam intuitiuam de eſſentia diuina eſſet in termino.

Secundo ſic, ſicut ſe habet ſpes ad tentionem, ita

viator ad notitiam intuitiuam, sed spes, & tentio non se compatiuntur, ergo nec viator manens viator, & notitia intuitiua de essentia diuina, sed Adam in statu isto erat viator, ergo.

Alia opinio est in contrarium quam credo veriorem. Et confirmo eam primo sic. Cuicunque potest cõmunicari actus cognitionis non cõmunicato actu dilectionis illi potest communicari cognitio intuitiua non beatifica, sed Deus potuit communicare Adæ actum cognitionis de sua essentia non communicando actum dilectionis, ergo probatio minoris. Isti duo actus sunt essentialiter differentes, & vnus est prior alio. Tunc arguo sic. Obiectum mere voluntariè causans potest influere ad causationem prioris omisso posteriori, sed tale obiectum est essentia diuina, ergo potest influere actum cognitionis qui est prior omisso actu dilectionis, qui est posterior.

Opinio Scoti verior.

Vide etiam Ricardum in 2.dist.23.q 4

Secundo sic, quod non implicat contradictionem est factibile à Deo, sed hoc non implicat contradictionem sicut patet de Paulo, & Moyse qui viderunt Deum nude, vt patet per Gregorium, Hieronymum, & Augustinum, ergo. Si dicas quod talis visio fuit beatifica si fuisset continuata.

Contra cum passibilitate corporis non stat beatitudo, sed tale habebant corpus passibile, ergo.

Præterea hoc confirmatur per dictum doctoris quẽ conatur defendere. Ait enim, quod Deus præter communem ordinem potest continuare hoc, quòd mentes aliquorum in hac carne viuentium, sed non sensibus carnis vtentium vsque ad visionem suæ essentiæ eleuet, vt etiam dicit Augustinus, & in li. de videndo Deum dè Moyse, & Paulo. Item. Augustinus ad Paulinum de videndo Deum. Potest humana mens diuinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam antequam per illam mortem carne soluatur, sic raptus est Paulus quando audiuit illic archana verba.

D.Thom 1. partis q. 12. art.11 in solutione 2.art. 12 supra Gene ad liberũ.

Ad primum alterius opinionis nego minorem pro sillogismi, non enim esset in termino quamuis haberet actum visionis, non tamen Deus influeret ad actum dilec-

Angelum repræsentantem Deum.

ctionis in qua maxime consistit beatitudo.

Ad secundum maior est falsa si intelligitur de intuitiua quocunque modo sumpta, quia spes, & tentio repugnant simpliciter. Intuitio autem in via non repugnat nisi ibi sit lumen gloriæ,& etiam influxus ad actum delectationis.

DISTINCTIO XXIIII.

An voluntas creata necessitetur respectu vltimi finis, vel sit libera?

Scotus 1. sentent. distinction. 1. q. 4.
D. Thomas prima parte q. 82. Artic. 1.

QVAESTIO I.

NVNC diligenter inuestigari oportet. Circa istam distinctionem 24. oportet videre de duobus. Primo de voluntatis libertate, secundo de voluntatis nobilitate.

Circa primum quæritur. An voluntas creata necessitetur respectu vltimi finis, vel sit libera. Videtur quòd necessitetur, quia finis mouet methaphorice, sed efficiens proprie mouet, sed efficiens approximato passo disposito necessario mouet, ergo finis vltimus necessario mouet voluntatem methaphoricè.

9. Meth. con. 10.

Præterea omne mobile præsupponit aliquid immobile, sed actus voluntatis respectu eorum, quæ sunt ad finem sunt mobiles, ergo præsupponunt aliquem actum necessarium, & immobilem, sed ille non videtur esse non respectu finis, ergo.

8. phys. & in li. de motu animalium.

Contra, eadem virtute voluntas vult finem,& ea quę sunt ad finem. Confirmatur, libertas & necessitas propter oppositum modum principiandi non sunt composs ibilia in eodem, sed voluntas aliquid libere vult, ergo nihil vult necessario.

Respondeo, primo ponetur vna opinio, secundo improbabitur,& dicetur ad quæstionem secundum veritatem, tertio dicetur ad motiua primæ opinionis.

Quantum ad primum est opinio Tho. Et opinio Henrici quolibet.j q. 16. dicunt ambo, quòd voluntas necessitetur respectu vltimi finis apprehensi per intellectum, quia non potest ipsum non velle, quod probatur quadrupliciter, primo sic. Quia sicut principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus. Sed intellectus de necessitate assentit pincipio, ergo voluntas fini vltimo.

D.Thom.1. parte q.82. art.1. Henric.quoli.3.q.17.- 2.Phys.cont. 83.

Secundo sic, illud voluntas vult necessario cuius participatione vult quicquid vult, sed participatione finis vltimi voluntas vult quicquid vult, ergo. Minor probatur, quia omnia sunt bona participatione primi boni secundum Augustinum. Tolle inquit bonum hoc & illud, & si potes videbis bonum omnis boni.

8.de tri. c.4. vel 8.

Tertio sic, illud voluntas vult necessario in quo non est aliquis defectus, nec aliqua ratio mali, sed in vltimo fine non est defectus alicuius boni, nec aliqua ratio mali, ergo.

Quarto sic, omnis voluntas habet cur, secundum Augustinum, ergo volendo quodcunque aliud habet cur, sed illud cur, reducitur ad finem, ergo non volendo finem vult finem, quod est contra Anselmum.

Li.de tri.cap. 12.

Quantum ad secundum articulum dico, quod illa opinio non stat, quia voluntas non necessitatur respectu vltimi finis, quod probatur à Scoto.

Primo sic, nihil est ita in potestate voluntatis sicut est ipsa voluntas, vt patet per Augustinum primo retractationum, hoc autem non intelligitur nisi quantum ad actum elicitum, ergo cum actus intellectus circa finem vltimum sit in potestate voluntatis, vt possit istum actum suspendere, multo magis potest suspendere actum primum.

Lib.1.dist.1. q.4. Cap.9.& 22.

Secundo sic, agens quod necessitatur ad agendum, de necessitate remouet prohibens actionem eius, sicut patet exemplum de graui cum tendit deorsum frangit trabem, ergo si voluntas necessitetur ad volendum vltimum finem remouebit prohibens illam actionem, sed illud non est consideratio finis, ergo faciet stare intellectum circa actualem considerationem finis, cuius

Exemplum de graui.

contrarium experimur.

Tertio ſic, omne agens neceſſario de neceſſitate agit ſecundum vltimum potentiæ ſuæ, quia ſicut non eſt in poteſtate eius actio ita nec intenſe, vel remiſſe agere, ergo voluntas de neceſsitate volet finem æque intenſe quantum poteſt cuius contrarium experimur.

Vltimo ſic, potentia libera per participationem non magis tendit in obiectum perfectum quam in aliud obiectum, ergo nec potentia libera per eſſentiam, ſicut eſt voluntas, antecedens patet de potentia viſiua, quæ non magis neceſſario videt pulcherrimum quam minus pulchrum.

Quantum ad tertium articulum reſpondeo ad motiuum primæ opinionis.

Ad primum dico, quòd illud ſimile concluderet multa falſa ſi ſimilitudo eſſet vniuerſaliter vera, quia concluderet, quod ſicut neceſſario aſſentimus concluſionibus propter principia, ſic neceſſario aſſentiremus illis, quæ ſunt ad finem, propter finem quod eſt falſum. Vnde ſimilitudo eſt quo ad duo, ſcilicet quo ad ordinē iſtorum, quia ſicut ordo eſt inter illa vera inter ſe, ſic inter bona. Et ſicut illa vera ſunt ordinate cognita, ita & iſta bona ſunt ordinata volita.

Sed non eſt ſimile quantum ad ordinem neceſsitatis in vno, & in alio, quia neceſsitas eſt in intellectu propter euidentiam obiecti, non autem bonitas neceſſario cauſat aſſenſum in voluntate.

Ad ſecundum videtur primo, quòd maior ſit falſa, ſimiliter minor eſt dubia, quia participatione alicuius voluntatem aliqua velle poteſt intelligi dupliciter, vel virtute eius, vt efficientis, & tunc non eſt ad propoſitum, quia non oportet, quod videamus Deum oculo carnali ſicut videmus colorem, aut poteſt intelligi virtute eius, vt continentis virtualiter, & tunc minor eſt falſa, quia non oportet, quod virtute Dei voluntas velit quodcunque volitum, tunc enim omnis actus voluntatis eſſet actualis vſus referendo illud in obiectum primo volitum.

Ad tertium dico, quòd quamuis voluntas non poſsit tale obiectum non velle, tamen non oportet neceſſario

velle, quia potest suspendere actionem suam dicendo, nolo me velle.

Ad quartum dico cum dicitur, quòd voluntas habet cur, verum est in eliciendo, sed in cessando ab actu sicut deficit sibi actus sit deficit sibi cur. *Quomodo voluntas habeat cur.*

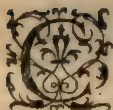
Ad argumenta principalia. Ad primum dico, quòd finis non necessario mouet, quia ad nullum actum extra necessario se habet. Similiter voluntas non necessario vult, quia est libera.

Ad secundum dico, quòd actus voluntatis mobilis præsupponit actum immobilem voluntatis primum qui est esse, sed non aliquem actum secundum respectum vltimi finis qui sit velle, ergo.

An voluntas sit nobilissima potentiarum animæ?

Scotus in 4. sententiarum distinction. 49. q. 4.
D. Thomas prima parte q. 82. Artic. 3.

QVAESTIO I. ET II.


IRCA secundum quæritur. An voluntas sit nobilissima potentiarũ animæ? Videtur quòd non, quia quãdo aliquid habet duas proprietates, illa est nobilior secundum quam conuenit cum nobiliori. Exemplum de anima intellectiua secundum quam homo conuenit cum angelo, & sensitiua secundum quam conuenit cum brutis, sed per intellectum conuenit cum angelo, & per appetitũ conuenit cum bruto, angelus autem est nobilior bruto, ergo. *Exemplum.*

Contra, ista potentia est nobilior per cuius actum homo maxime coniungitur vltimo fini, sed hoc est actus voluntatis, ergo.

Responsio, hic sunt tres articuli secundum tres solennes opiniones. *Prima opinio*

Prima opinio dicit, quòd intellectus, & voluntas, & omnes partes imaginis sunt ęqualis nobilitatis, quod probatur tripliciter.

Primo ſic, nobilitas potentiarum eſt accipienda per comparationem ad primum obiectum primitate perfectionis, ſed primum obiectum harum potentiarum eſt diuina eſſentia, & ipſa diuina eſſentia non eſt nobilior ſeipſa, ergo vna potentia non eſt nobilior alia.

Secundo ſic, ſi intellectus eſſet nobilior voluntate, vel econtrario, ſequitur, quòd vel ſpiritus ſanctus eſſet nobilior filio, aut quòd filius eſſet nobilior ſpiritu ſancto, conſequens eſt falſum, ergo & antecedens, probatio cõſequentiæ, quia nobilius principium arguit nobilius productum.

Tertio ſic, ſupponatur, quod potentiæ non ſint idem realiter cum eſſentia animæ, & non addant niſi reſpectũ, ſed vnus reſpectus non eſt nobilior alio, ergo, probatio minoris, quia aut vna relatio eſſet nobilior alia ratione termini, aut ratione fundamenti. Nõ primo modo, quia tunc relatio potentiæ paſſiuæ habet pro termino actionem, relatio autem potentiæ actiuæ haberet pro termino paſſionem, ſed actus eſt nobilior paſſione. Nec ſecundo modo, quia cum relationes habeant idem fundamentũ, vna non eſt nobilior altera ratione fundamenti.

In lib de libero arbit nõ multum poſt principium.

Contra iſtam opinionem patet per dicta ſanctorum. ſ. Bernar. Anſel. in de conceptu virginali, & per philoſophum 9. methaphiſicæ, & per Commentatorem ibidem, qui omnes ponunt in potentiis animæ eſſe præeminentiam.

1. politicorũ.

Præterea arguitur per rationem ſic. Quod conſtituitur ex pluribus in actu, oportet quod vnum habeat rationem nobilitatis per philoſophum, ſed ratio imaginis conſtat ex his potentiis, ergo.

Ad primum alterius opinionis dicitur quod vna potentia nobilior eſt alia, quia reſpicit eſſentiã ſub nobiliori ratione: puta veri, vel boni.

Contra, adhuc ſtat argumentum, quia verum & bonũ ſunt rationes attributales, & quęlibet eſt forma infinita, ergo vna nõ eſt nobilior alia. Ideo poteſt dici, quod iſtę potentiæ ſeipſis formaliter ſecundum propriam eſſentiam, & entitatem vna excedit, & alia exceditur.

Ad ſecundum dicitur tripliciter. Primo modo, quod ſpiritus ſanctus vno modo eſt nobilior inquantum pro-

cedit per modum voluntatis. Alio modo filius est nobilior, quia habet vim productiuã respectu spiritus sancti producendi.

Secundo sic, quod ista voluntas potest considerari, vel quantum ad productum, vel quantum ad modũ producendi. Si primo modo tunc omnis ratio pertinens ad dignitatem, quæ est in spiritu sancto est in filio. Si secundo modo tunc concedatur, quod vna est nobilior altera.

Tertio puto esse dicendum, quod ratio non valet in proposito, quia quæritur hic de volũtate, vt est pars imaginis creatæ, non autem vt est pars imaginis increatæ, sicut tu accipis, nam ibi concedo, quòd non est præeminẽtia, sed quælibet est æqualis nobilitatis pro eo, quod quælibet est formaliter infinita.

Ad tertium dico, quod supponit falsum, scilicet, quod potentiæ animæ non distinguuntur nisi relatiue, vt patet supra. *Dist.16.ar.4. & 5.*

Quantum ad secundum articulum est opinio Thom. qui dicit, quod quamuis voluntas sit nobilior intellectu secundum quid, tamen simpliciter loquendo intellectus est simpliciter nobilior, hoc probatur primo sic. Illa potentia est nobilior cuius obiectum est simplicius, sed obiectum intellectus est simplicius obiecto voluntatis, ergo probatio minoris, quia obiectum intellectus est verum quod est in mente, obiectum autem voluntatis est bonũ quod est in rebus, sed quod est in mẽte est simplicius eo quod est in re. Item arguitur ab aliis sic. Illa potentia, quæ sic se habet, quod habet in se perfectionẽ est nobilior quam illa, quæ quærit perfectionem ab aliquo extra, sed intellectus habet perfectionem in se, quia intelligere est motus rei ad animam, voluntas autẽ non, quia velle est motus animæ ad rem, ergo. *D.Thom.1. part q.82. art.3.* *6.Met.contex.8.*

Præterea triplex est appetitus, scilicet naturalis, sensitiuus, & intellectiuus, sed appetitus naturalis est propter naturam, appetitus autem sensitiuus est propter sensum, ergo appetitus intellectiuus, puta voluntas est propter intellectum, sed quòd est propter aliud est nobilius eo, ergo. Item quod est rationale per essentiam est nobilius eo quod est rationale per participationem, sed intellectus est rationalis per essentiam, voluntas autem per par-

ticipationem, ergo. Item potentia est nobilior quæ habet nobilius obiectum, sed hoc est intellectus, ergo probatio minoris, quia obiectum intellectus est ens, obiectum volũtatis est bonum quod est passio entis, sed subiectum est nobilius passione, ergo. Item illa potentia est nobilior cuius actus est purior, sed hic est actus intellectus, quia scire malum, non est malum, sed velle malum est malum, ergo. Item illa potentia, quæ immediate attingit obiectum beatificum est nobilior, sed hæc est intellectus, quia voluntas præsupponit actum intellectus, puta bonum cognitum, intellectus autem non præsupponit actum voluntatis, ergo.

Vltimo sic, dirigens est nobilius directo, sed intellectus dirigit voluntatem, ergo.

Quantum ad tertium articulum teneo oppositã conclusionem huius opinionis, tum propter dicta sanctorum, & philosophorum, tum propter rationes. Nam Bernardus dicit, quod voluntas est nobilissima potentia. Item Ans. dicit quod voluntas est regina, & domina in toto regno animæ. Item idem dicit Richar. in li. qui incipit, omne caput languidũ. Item philosophus, 9. Meth. & Commentator ibidem dicunt, quod proheresis id est electio habet intellectum determinare, quia est potentia valens ad opposita, sed non haberet vim determinatiuam nisi esset nobilior, ergo. Item quod est liberum per essentiam est nobilius eo quòd non est liberum per essentiam. Nam libertas est proprietas nobilissima. Sed voluntas est libera per essentiam, intellectus vero solum per participationem. Intelligimus enim cum volumus.

In libro de libero arbitrio.
De conceptione virginali.
9. Met. contex. 10.
2. de anima cont. 60.

Præterea arguit Henricus sic, & bene, cui debetur nobilior perfectio est nobilius, sed nobilior perfectio debetur voluntati, quam intellectui, ergo, probatio minoris, quia voluntati debetur charitas, intellectui autem scientia, sed charitas nobilior scientia, ergo.

Henricus quolib. 1. q. 14.

Præterea arguo sic, sicut se habet actus ad actum, ita potentia ad potentiam, sed actus intellectus est per actũ voluntatis, sicut patet per Ans. in lib. Cur Deus homo, & per Augustinum in lib. de cognitione veræ vitæ, ergo intellectus est propter voluntatem, sed quod est pro-

pter aliud est ignobilius eo, ergo intellectus est ignobilior voluntate.

Vltimo sic. In potentiis essentialiter ordinatis vltima est nobilissima, sed voluntas est huiusmodi, ergo. *7. Politicorum.*

Tunc ad argumenta præcedentis opinionis.

Ad primum dico, quod esset contra eos quia obiectũ voluntatis est simplicius, quia obiectum voluntatis secundum eos est Deus in se, obiectum vero intellectus in patria est Deus receptus in intellectu, sed Deus in se habet simplicius esse, quam prout habet esse receptum in intellectu, quia est ibi aggregatio rei, & multarum relationum rationis.

Aliter potest dici, quod maior est falsa, propter instantiam Commentatoris, de sensu, & sensato, quia memoria habet obiectum simplicius, quam imaginatiua, & tamen non est nobilior secundum eum.

Aliter potest dici, quod maior est vera de potentiis eiusdem generis, sed appetitiua, & intellectiua non sic se habent. Ad aliud quæro quid tu intelligis per perfectionem, quia aut obiectum aut actum. Si obiectum tunc nihil ad propositum, quia vtriusque potentiæ obiectum est extra. Si autem intelligas actum etiam non valet, quia actus vtriusque potentiæ est intra manens.

Ad tertium dico, quod non est simile de appetitu sensitiuo, & intellectiuo sicut patet per Damas. Nam appetitus intellectiuus agit, & non agitur, sensitiuus vero agitur, & non agit. *Lib. 2.*

Ad aliud dico, quod per rationale, aut intelligis actũ voluntatis, aut potentiã. Si primo modo concedo, quod actus voluntatis non est rationalis per essentiam. Si secundo modo tunc intellectus, & voluntas fundantur in eadem essentia animæ rationalis, quæ est rationalis per essentiam.

Ad aliud patet melius, vbi dictum est, quod ens est obiectum voluntatis.

Ad aliud dico, quod est ad oppositum, quia actus voluntatis est purior, & perfectior, quia melius est amare Deum, quam intelligere, & non diligere. *Lib. 1. dist. 3*

Ad aliud argumentũ esset contra eos. Quia intellectus intelligit per species. Voluntas autem non tendit in

obiectum mediante specie, sed immediate. Et sic esset nobilior, vnde dico, quod totum illud aggregatum, scilicet bonum cognitum, non est primum obiectum voluntatis, sed solum bonum, quamuis tamen hoc possit se extendere ad rationem entis.

Ad vltimum dico, quod dirigens per modum consilij non est nobilius directo, sic etiam patet de portante candelam ante dominum. Intellectus autem dirigit per modum consilij, & non imperij, ideo non est nobilior.

Exemplum.

Ad primum principale dico, quod quamuis homo conueniat cum bruto in appetitu sensitiuo, non autem conuenit cum eo in appetitu intellectiuo, de quo superius quærimus, immo cum isto appetitu conuenit cum angelis.

DISTINCTIO XXV.

An in Deo sit liberum arbitrium?

Richardus 2. sentent. distinc. 25. q. 1.

QVÆSTIO I.

NVNC ad propositum redeamus. Circa istam distinctionem 25. quæro sine argumentis. An in Deo sit liberum arbitrium?

Responsio, quod liberum arbitrium potest accipi dupliciter. Primò inquantum liberum præcise. Secundo inquantum habet vertibilitatem annexam. Et sic sunt duæ conclusiones, quia primo modo in Deo est liberum arbitriũ, secundo modo non.

Primum probatur à Richard. sic. Quod immune est à materia est maxime liberum, sed Deus est huiusmodi, ergo. Sed ratio non bene stat cum dictis suis, quia posuit animam, & Angelos habere materiam, & sic non essent liberi. Est ergo alia ratio talis, quod est perfectionis simpliciter in creaturis est ponendum in Deo, sed liberum arbitrium est perfectionis simpliciter in creaturis, quia melius est ipsum, quam non ipsum, ergo, &c.

In 2. sent. dist. 25 q. 1.

Secundo probatur ſic, vertibilitas ideo eſt in creaturis, quia eſt de nihilo, ſed Deus non eſt de nihilo, ergo non habet liberum arbitrium cum vertibilitate.

An aliquid aliud à voluntate cauſet effectiuè actum in voluntate?

Scotus 2. ſent. diſtin. 25. q. 1.
D. Thomas 1. parte q. 77. & 1. ſecundæ q. 9. & 3. parte q. 32.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. An aliquid aliud à voluntate cauſet effectiuè actum in voluntate? Videtur, quod ſic, per philoſophum, qui dicit, quod appetitus mouetur ab appetibili. *3. De anima cont. 54.*

Præterea voluntas non eſt potentia actiua, ergo non cauſat effectiuè ſuam volitionem, & ſua volitio effectiuè cauſatur, ergo ab alio. Antecedens patet, quia potentia actiua eſt principium transmutandi aliud, ſecundum, quod aliud, ſed voluntas non eſt proprium transmutandi obiectum, quia tunc eius actio eſſet tranſiens, & obiectum inquantum obiectum patiens, quod eſt falſum, ergo ſi aliquid ſit actiuum non eſt niſi obiectum, & non voluntas, quia voluntas, non eſt aliud à ſeipſa, ergo non poterit ſe mouere ad actum volendi. *5. Met. con tex. 17.*

Præterea accidens, per accidens, non oritur a principiis ſubiecti, ſed velle eſt accidens per accidens, ergo.

Præterea, quod eſt indeterminatum ad oppoſita non poteſt ſe determinare ad vnum illorum, ſed voluntas eſt indeterminata ad velle, & ad nolle, ergo non poteſt ſe determinare ad nolle.

Contra Auguſtinus dicit, quod ſi ſunt duo æqualiter affecti in anima, & corpore, & obiectum præſentetur vnus adhæret, & alius non. Et vnde hoc ſit reſpondet, quod à voluntate. *12. De ciui. cap. 6.*

Præterea Anſ. de conceptu virginali dicit, quod anima eſt numerus ſeipſam mouens. *Cap. 8.*

Præterea philoſophus dicit, quod prohæreſis, id eſt electio, vel voluntas habet determinare. *9. Met. con tex. 10.*

Responsio, prætermissis multis opinionib. inutilibus. Primo ponam vnam opinionem cum motiuis suis. Secundo obiiciam contra eam, & dicam ad quæstionem. Tertio respondebo ad motiua.

Quantum ad primum est opinio Gotfredi, & Thomæ, quod aliquid aliud voluntate causat effectiuè actum in voluntate. Et ad hoc ponitur à Gotfredo fantasma, vel obiectum relucens in fantasmate. A Thoma autem ponitur intellectio.

Istud primum dictum probatur, scilicet, quod aliquid causat effectiuè actum in voluntate quinque viis, Primo sic. Mouens, & motum debent esse distincta subiecto, alias idem esset in actum, & in potentia, sed voluntas nō distinguitur a subiecto nec a seipsa, ergo.

Secundo sic, materia, & efficiens non coincidunt in idem, ex secundo physic. sed voluntas est causa receptiua volitionis, ergo non effectiua.

phy. con- ...70.

Tertio sic, relationes oppositæ non sunt compossibiles in eodem propter dependentiam essentialem, sed relationes mouentis & moti sunt oppositæ, ergo voluntas non potest se mouere ad velle.

Quarto sic, agens sufficiens approximato passo disposito potest semper causare, ergo voluntas cum sit disposita si est causa actiua volitionis poterit per se semper velle, & ita sine obiecto quod est inconueniens. Confirmatur per Philosophum per argumentum suum, secūdo de anima, vbi dicit, quod sensus non est actiuus, quia tunc semper sentiret sicut combustibile semper combureret si esset actiuum.

2. de anima cont. 52.

Quinto sic, causa æquiuoca est nobilior suo effectu, sed si voluntas sit causa suæ volitionis erit æquiuoca, & cum forma non producatur, sed compositum septimo metha. ergo voluntas nuda erit nobilior voluntate volente. Quid ergo causabit volitionem. Dicit Gotfredus, quod illud obiectum relucens in fantasmate illustrato intellectu agente causat volitionem, & intellectum sicut fuit superius declaratum dist. 3. q. An angelus cognoscat se per essentiam suam.

7 Met. contex. 32.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra istam opinionem, sic primo. Agens naturale non impe-

ditum non poteſt in eodem paſſo eodem modo diſpoſito cauſare contraria,ſed obiectum cognitum eſt naturale agens, ergo non poteſt cauſare velle,& nolle in voluntate cum ſint actus contrarij reſpectu eiuſdem obiecti,& ſic voluntas aliquid volens ſemper vellet illud, & nolens ſemper nollet illud cuius contrarium experimur.

Secundo ſic,in cuius poteſtate non eſt actio agentis ſufficiens in eius poteſtate non eſt actio patientis, quia quando agens ſufficiens agit neceſſario conſequenter patiens patitur,ſed non eſt in poteſtate patientis, quod agens agit quando eſt aliquid ab eo maxime, ſi agens ſit naturale quale eſt obiectum, ergo non eſt in poteſtate voluntatis ſua volitio,& per conſequens, nec meritum, nec demeritum.

Tertio ſic. Actus liberè elicitus debet elici à principio libero,ſed velle elicitur liberè,ergo debet elici à principio libero,ſed hoc eſt voluntas non fantaſma,ergo.

Quarto ſic,actio pro primæ dicta diuiſa contra factionem manet in agente,ſed velle manet in voluntate,ergo eſt à voluntate,vt ab agente,ergo.

Quinto ſic,actio denominat agẽs,ſed velle denominat voluntatem non fantaſma,ergo.

Dico ergo,quod ad actum volitionis concurrunt obiectum,& voluntas, vt duæ cauſæ partiales integrantes vnam totalem eſſentiam,& quomodo hoc fit,& quę dubia poſſent fieri patet ſupra diſtin. 3. q. An Angelus cognoſcat ſe per ſuam eſſentiam?

Quantum ad tertium articulum,ad prima tria motiua primæ opinionis patet,in quæſtione ſtatim præallegata.

Ad quartum dico, quod voluntas non poteſt velle ſine obiecto, quia requiritur obiectum, vt cauſa partialis. Et per hoc patet ad confirmationem ſecundi de anima. Nam ſenſus ſemper ſentiret ſi eſſet totalis cauſa ſenſationis. *2. de anima com. 52.*

Ad vltimum dico, quod cauſa æquiuoca nobilior eſt formali,non autẽ termino totali. Aliter poteſt dici, ꝙ maior eſt vera de cauſa æquiuoca totali, non autem de partiali,voluntas autem eſt cauſa æquiuoca partialis.

Ad primũ principale concedo,quod appetitus moue-

tur ab appetibili partialiter.

Ad secundum non bene allegatur philosophus, quia ibi dicit philosophus, quòd potentia actiua est transmutatiua actus secundum quòd aliud, & statim subditur, vel inquantum aliud, vnde voluntas mouet se inquantum aliud.

Ad aliud nego maiorem propter instantiā de intellectione, quę oritur ex principiis subiecti siue intellectus.

Indeterminatio dup. est. Ad vltimum dico, quod indeterminatio est duplex, scilicet potentiæ actiuæ, & potentiæ passiuæ. Indeterminatum secundo modo ad opposita oportet, quòd per aliud determinetur sicut patet de materia, sed indeterminatum, primo modo potest seipsum determinare ad vnum, & isto modo voluntas est indeterminata, scilicet actiue.

DISTINCTIO XXVI.

An gratia sit principalius in essentia animæ, vel in potentia?

D. Bona. 2. senten. distinct. 26. q. 5. Artic. 1.
Scotus in 2. sent. dist. 26. q. 1.
D. Thom. 1. *par. q.* 110. *Art.* 4.
Ricardus 2. sen. dist. 26. q. 4.
Durandus 2. sent. dist. 26. q. 2.

QVÆSTIO I.

HÆc est ergo gratia operans. Circa istam distinc. 26. quæritur. An gratia sit principalius in essentia animæ, vel in potentia? Videtur, quod in essentia, quia forma determinata ad agendum magis debet poni in agente principali, quàm instrumentali, sed essentia est principale agens, & potentia instrumentale, ergo gratia quę est forma determinata ad agēdum principaliter est in essentia.

Contra gratia operans, & cooperans sunt idem, vt patet per Magistrum, sed gratia cooperans est in potentia volitiua, ergo.

Responsio,

Responsio, primo dicetur ad quæstionem secundum opinionem falsam, secundo secundum opinionem veram, tertio dicetur ad motiua primæ opinionis.

Quantum ad primum est opinio Thomæ, quod gratia principalius est in essentia animæ, quod probatur primo sic. Gratia est radix, & vita omnibus beatorum, vt patet per Augustinum de laude charitatis, sed vita principalius pertinet ad essentiam, ergo.

Secundo sic, sicut se habet anima ad perfectiones naturales, sic etiam ad perfectiones supernaturales, sed in perfectionibus naturalibus principalius anima perficitur secundum essentiam, quam secundum potentiam, & gratia est quædam perfectio supernaturalis, ergo.

Tertio sic, eodem modo res reducuntur in Deum quo exeunt a Deo per Dionysium, sed anima per prius exit à Deo secundum essentiam, quam secundum potentiam, ergo prius reducitur in Deum secundum essentiã, sed reducitur per gratiam, ergo, &c. *Libro ecclesiæ Hierarchiæ.*

Quarto sic, essentia est indeterminatior, quam potentia, ergo indiget magis determinari, sed gratia ponitur tanquam determinans animam, ergo magis est in essentia, quam in potentia.

Quinto sic, gratia semper est in actu, ergo debet esse in subiecto, quod semper est in actu, sed essentia semper est in suo actu, potentia autem non, ergo magis est in essentia, quam in potentia.

Quantum ad secundum articulum dico illam opinionem esse falsam. Et teneo oppositum, scilicet, quod gratia magis sit in potentia, quam in essentia, quod probatur primo sic. Opposita nata sunt fieri circa idem, sed peccatum, & gratia sunt opposita, & peccatum est in voluntate, ergo.

Secundo sic, gratia primo est in eo per quod anima ad Deum conuertitur, sed anima conuertitur ad Deum per voluntatem, ergo.

Tertio sic, gratia est aliqua forma in anima, sed omne quod est in anima, vel est passio, vel potentia, vel habitus, ex 2. Ethic. gratia autem non est passio, vel potentia, ergo est habitus, sed omnis habitus est in potentia, ergo. *2. Ethic. c. 5.*

Quarto ſic, omnis iuſtitia, & iniuſtitia eſt formaliter in voluntate per Anſelmum in deconceptu virginali, ſed gratia eſt quædam iuſtitia, ergo.

Cap. 3.

Quinto ſic, quando aliqua forma eſt indeterminata ſecundum virtutem actiuam ad plura id quod præciſe reſpicit vnam actionem determinatam non poteſt eſſe perfectio eius inquantum eſt indeterminata, ſed bene inquantum eſt potentia determinata reſpectu iſtius actionis perficitur à tali perfectione. Exemplum, ſi anima eſt indeterminata ad plures actus ſapientia perficiens non perficit animam inquantum eſt indeterminata, ſed præciſe inquantum eſt intellectiua, ſed gratia perficit animam in ordine ad determinatum actum, ſcilicet meritorium, ergo præciſe perficit animam inquantũ eſt illa potẽtia cuius eſt talis actus, ſed hæc eſt volũtas, ergo.

Exemplum.

Vltimo ſic, gratia eſt diſpoſitio ad gloriam, & beatitudinem, ergo per ſe eſt in illo ſubiecto in quo eſt beatitudo, ſed beatitudo per ſe non eſt in eſſentia, ſed in potentia, ergo.

Reſpondetur, quod beatitudo principaliter, & per ſe eſt in eſſentia, ſed per redundantiam in potentiis.

Contra, beatitudo eſt in anima, quia ſatiat, & quietat beatum, ſed hæc quietatio non eſt niſi per coniunctionem ad obiectum beatificum, coniunctio autem non eſt niſi per actus potentiarum, ergo. Confirmatur per philoſophum, qui ponit, quod beatitudo eſt in actu, & potentia tunc circumſcriptis potentiis in quibus eſt beatitudo per redundantiam poſſet anima per ſe eſſe beata, & ita ſine actu, quod eſt contra philoſophum.

12. Met. contex. 52.

Quantum ad tertium articulum dico, quod argumenta primæ opinionis non concludunt.

Ad primum dico, quod vita ſpiritualis principalius pertinet ad animæ potentiam, quam ad eſſentiam.

Ad ſecundum nego maiorem, quia anima poteſt per ſe accipere perfectiones naturales alias a ſe, non autem poteſt per ſe accipere perfectiones ſupernaturales, ſicut patet per Auguſtinum primo retractationum dicens. Illud inconcuſſe tenemus liberum arbitrium non ſufficere ad iuſtitiam, & ſalutem obtinendam, vt hæreſis tradit Pelagiana.

Ad tertium dico, quod maior est vera in rebus essentialiter, & suppositaliter distinctis, quod non competit animæ, vt patuit supra dist. 16.

Ad quartum dico, quòd gratia determinatur ad operationem gratuitam respectu cuius potentia est indeterminata indeterminatione proxima, propter quod gratia ponitur in potentia.

Ad vltimum dico, quod potentia etiam est in actu suo primo semper, sicut & gratia in gratitudine, quamuis nõ in actu secundo.

Ad principale dico, quod maior est vera de instrumẽto extrinseco, nõ autem de intrinseco sicut est voluntas. Nec etiam voluntas se habet vt instrumentum accidentale, sed vt essentiale ad essentiam animæ.

DISTINCTIO XXVII.

An gratia sit virtus?

D. Bona. 2. senten. distinct. 27. q. 2. Artic. 1.
Scotus in 2. sent. dist. 27. q. 1.
Ricardus 2. sen. dist. 27. q. 3.
D. Bona. 2. sent. dist. 27. q. 1.

QVÆSTIO I.

HIc quæritur quid sit. Circa illam distinctionem 27. quæritur. An gratia sit virtus? Videtur quod non, quia sic se habet gratia ad virtutem, sicut lumen ad colores, sed lumen nõ est color cum posit color remanere sine lumine, ergo gratia non est virtus.

Præterea si gratia esset virtus maxime esset charitas, sed gratia non est charitas, ergo probatio minoris, quia quæ habent subiecta realiter distincta non sunt idem sed charitas, & gratia sunt huiusmodi, ergo, quia charitas est in potentia animæ, sed gratia in essentia, ergo.

Præterea, quæ possunt ab inuicem separari non sunt idem, sed gratia, & charitas possunt ab inuicem separari, ergo probatio minoris, quia in Deo est charitas

secundum illud Ioan. Deus charitas est, gratia autem cum sit quoddam limitatum non ponitur in Deo. 1.Cani.c.4.

Contra, gratia est habitus ex præcedenti quæstione, sed non est habitus vitiosus, ergo est habitus virtuosus, & sic est virtus.

Responsio, hic sunt tria videnda. Primo quid sit virtus. Secundo si gratia sit virtus. Tertio qualiter gratia, vel quicunque habitus se habet ad actum.

Quantum ad primum, sciendum, quòd virtus tripliciter accipitur. Est enim primo virtus Moralis. Secunda Theologica. Tertia est Heroica, de qua philosophus. 7.Ethic.c.4. Ideo oportet videre quid sit virtus in quolibet illorum modorum.

Primo dico, quod virtus moralis est habitus electiuus in medio existens, quo ad nos determinata ratione, vt sapiens determinabit.

Hæc diffinitio patet, secundo Ethicor. In qua ponuntur duę conclusiones. Prima, quòd virtus est habitus electiuus, quod probatur sic. In anima non sunt nisi passiones habitus, & potentiæ, sed virtus non est passio, nec potentia, ergo est habitus. Cap.5.

Prima pars, minoris probatur, tum quia secūdū passiones nō dicimur virtuosi, sed secundū virtutes, tum, quia secundū passiones, nec laudamur, nec vituperamur, sed secundum virtutes, tum quia in passionibus non est electio, virtus vero est electio, aut non est sine electione, tum quia secundum passiones dicimur moueri, secundum, virtutes non mouemur.

Secunda pars minoris probatur, tum quia secundum potentias, non dicimur boni, vel mali, sed secūdum virtutes sic, tum quia in naturali potentia, nec laudamur, nec vituperamur, in virtutibus sic, tum quia naturalis potentia inest nobis à natura, virtus autem non.

Secunda conclusio prædictæ diffinitionis est quod virtus consistit in medio, quo ad nos, quod probatur dupliciter. Primo sic, omnis ars perficit opus suum ex hoc, quod aspicit ad mediū, sed virtus est melior omni arte, ergo virtus aspicit medium.

Secundo sic, peccatum in actione contingit infinitis modis ideo facile, recte autē agere contingit vno modo,

ideo difficile, sed facile est transgredi à medio, & difficile tenere medium, ergo recte agere secundum virtutes erit circa medium. Et dico circa medium quo ad nos non secundum rem, quia medium virtutis æqualiter distat ab extremis, sicut patet in calceato, & cibo, nam idem cibus erit vni multum alteri conueniens. Exemplum philosophi est de Milone, qui comedit bouem in die. Et secundum philosophum ibidem c. sequenti, licet virtus secundum suam substantiam, & rationem diffinitiuum sit, medietas tamen vt est optimum in tali genere est extremitas. *Exemplum.*

Secundo de virtute Theologica dico, quod potest dari diffinitio in communi secundum August. & per Magistrum talis. Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, & qua nullus male vtitur, quam Deus solus in homine operatur. Potest etiam dari propria cuilibet puta fidei, spei, & charitati: Sed de fide & spe nihil ad præsens, de charitate autem dico cum Magistro. Charitas inquit est dilectio qua diligitur Deus propter se, & proximus propter Deum. *Præsenti dist.* *Lib. 3. dist. 37.*

Tertio de virtute Heroica dico cum philosopho, quod illa est virtus diuina, quæ opponitur bestialitati, & sic est habitus inclinans contra carnis appetitum bestialem, quo habitu aliquis per imitationem conformatur Deo, sicut virginitas, & consimilia. Et quod oporteat talem virtutem ponere probatur dupliciter. Primo de filio Homeri, qui dicebatur filius Dei, quia vtebatur moribus, & virtutibus diuinis. Secundo quia gētiles dicebant quosdam homines Deo assimilari propter excellentiam virtutum. *7. Eth. c. 1.*

Quantum ad secundum articulum sciendum, quod nō quæritur. An gratia sit virtus, primo vel tertio modo dicta, sed secundo modo. Et quia virtus, secundo modo dicta distinguitur in fidem, spem, & charitatem, adhuc non est dubium, an gratia est virtus, quæ est fides, vel spes, sed est dubium, an gratia est virtus, quæ est charitas. Et sunt duæ opiniones contrariæ.

Vna Thomistarum, qui dicunt, quod gratia non est virtus, quę est charitas, quia distinguuntur realiter. quod probatur tribus rationibus adductis ad principale. *1 secundæ, q. 110. ar. 3.*

Opinio Scoti. Alia est opinio quam credo veriorem, quòd gratia est virtus, quæ est charitas, quod probatur primo sic. Quibus competunt penitus eædem proprietates sunt idem, sed gratia, & charitas sunt huiusmodi, ergo, probatio minoris, nam charitas secundum Aug. diuidit inter filios regni, & perditionis, similiter & gratia. Item charitas reddit hominē Deo charum, similiter & gratia, quia facit hominem Deo gratum. Item charitas vnit hominem Deo, similiter & gratia habet hominem Deo coniungere.

15. De ciu. cap. 18.

Secundo sic, nullum est donum Dei isto dono, quod est charitas excellentius per Aug. sed nullum est donum Dei excellentius isto dono, quod est gratia, ergo gratia est charitas.

15. De tri. c. 18.

Ad argumenta alterius opinionis patebit in fine.

Quantum ad tertium articulum dicitur multipliciter. Vno modo sic, quod aliter de habitu acquisito aliter de habitu infuso. Nam habitus infusus est simpliciter principium substantiæ actus, & expeditionis in actu, habitus vero acquisitus est principiū expeditionis in actu, non autem principium substantiæ actus.

Contra illud sine quo simpliciter quis non potest, & cum quo simpliciter potest est potentia, vel pars potentiæ, sed habitus supernaturalis est huiusmodi, ergo habitus supernaturalis est potentia, vel pars potentiæ.

Præterea illa operatio non elicitur libere cuius principium actiuum est mere naturale, sed habitus cum non sit voluntas est principium actiuum mere naturale, ergo operatio eius non est mere libera, & ita nullum velle est liberum, sed elicitur simpliciter ab habitu.

Alia opinio dicit, quod omnis habitus sic se habet ad actum, quod est principium intensionis in actu, voluntas autem est principium substantiæ actus, ita quod duobus in actu, scilicet substantiæ, & intensioni correspondent duo in ratione causæ.

Contra, ista intēsio actus est gradus intrinsecus actui, & sic non distinguitur realiter ab eo, ergo a quo effectiue est substantia actus ab eodem est intensio in actu.

Præterea quandocunque principium naturale actiuum cōcurrit cum causa libere agente, illud principium

naturale ſemper coagit vel concurrit quantum poteſt, ergo, ſi habitus det intenſionem ſuam determinatiuam actui cum ſit principium actiuum naturale actus erit ſemper æque intenſus, cuius contrarium experimur.

Tertia opinio eſt quod habitus eſt cauſa partialis actiua cum potentia reſpectu actus perfecti, & ſic concurrunt potentia, & habitus vt duæ cauſæ partiales eo modo quo dictum eſt ſupra diſt. 3. q. illa. An Angelus cognoſcat ſe per ſuam eſſentiam? ar. 1. de cauſa intellectionis. Quia autem habitus habeat actiuitatem probatur ex quatuor conditionibus quæ attribuuntur habenti habitum, ſcilicet, quod operatur delectabiliter faciliter expedite, & prompte. *3. Opinio.*

Quarta opinio dicit, quod habitus non ſe habet in ratione actiua, ſed habet tantum inclinare potentiam habituatam. Quæ autem harum vltimarum opinionum ſit verior patet in primo libro. *4. Opinio.* *Diſt. 17. quære ibi.*

Ad primum principale dico, ſi per illam ſimilitudinem intelligas de virtutibus aliis à charitate maior eſt vera, ſed non eſt contra me. Si autem velis includere charitatem, nego maiorem.

Ad ſecundum nego minorem.

Ad probationem dico, quod ſupponit falſum vt patet quæſtione præcedenti vbi deductum eſt, quòd gratia ſit principalius in potentia.

Ad tertium dico, quòd charitas eſt duplex, ſcilicet creata, & increata. Charitas autem creata, & gratia nũquam ab inuicem ſeparantur. In Deo autem ponitur charitas increata, non creata.

DISTINCTIO XXVIII.

An liberum arbitrium hominis ſine gratia poſſit vitare omne peccatum mortale?

D. Bona 2. ſent. diſt. 28. q. 1. Artic. 1.
Scotus 2. ſentent. diſtinction. 28. q. 1.

D.Thom.1.par.q.103. Art.8.
Ricardus 2.sent dist.28.q.1.
Durandus. 2.sent.dist.28.q.3.

QVAESTIO I.

ILlud inconcusse teneamus. Circa istam distinctionem 28. quæritur de errore Pelagij, scilicet An liberum arbitrium hominis sine gratia possit vitare omne peccatum mortale? Et videtur, quod sic, Ad Roma. Gentes quę legem non habent ea quæ legis sunt faciunt, ergo operabantur opera legis, & sic vitabant peccatum mortale cum non haberent gratiam, quia non habebant legem.

Cap.2.

Præterea, qui potest libere consentire potest libere dissentire, sed aliquis sine gratia potest libere consentire peccato, ergo potest libere dissentire.

Præterea arguitur per rationem Pelagij, quia aut quis potest per liberum arbitrium vitare omne peccatum, aut non, Si sic, habetur propositum. Si non, ergo non peccat in eo quod vitare non potest, per Aug.

3.De libero arbitrio. In Homilia & idem in Moralibus. Lib.25.c.10.

Contra per Magistrum in illa distinctione, & per Augustinum in lib. de diuersis hæresibus, & per Gregoriũ Peccatum inquit, quod per pœnitentiam non diluitur mox suo pondere ad aliud trahit.

Respondeo, hic sunt quatuor videnda. Primo si homo sine gratia gratis data possit se sufficienter disponere ad gratiam gratum facientem. Secundo si sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere. Tertio si per liberum arbitrium posit a peccato resurgere. Quarto ad principale quæsitum.

Quantum ad primum dico, quod dispositio est duplex, sicut & potentia. Est enim dispositio propinqua, & remota. Si loquamur de dispositione remota dico, quod supposita generali motione primi mouentis potest, quia illa dispositio est rectus vsus liberi arbitrii. Si autem loquamur de dispositione propinqua, dico, quod non potest fieri sine speciali motione spiritus sancti, vnde in li-

bro de ecclesiasticis dogmatibus. Nullum credimus ad salutem, nisi Deo iuuante venire. Et Bernar. dicit, quòd gratia excitat liberum arbitrium, & cum seminat bonam cogitationem sanat affectum, & roborat gratia, vt perducat ad actum. *Cap. 25.*

Quantum ad secundum articulum dico, quod impletio mandatorum Dei potest intelligi dupliciter, quia aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis sub ratione salutis, & secundum intentionem præcipientis. primo modo liberum arbitrium, si non est corruptum per peccatum, potest adimplere mandatum, sed si est corruptum per peccatum, non potest. Si loquamur secundo modo de impletione mandatorum sic non potest homo per liberum arbitrium, tantum, sicut patet per Bern. *In lib. de libero arbitrio.*

Quantum ad tertium dico, quod homo non potest resurgere à peccato per liberum arbitrium sine gratia. Cuius ratio est, quia resurgere à peccato est à Deo restitui, quæ homo amiserat, sed ad illa non potest restitui tantum per liberum arbitrium, ergo. Probatio minoris, nam tria homo per peccatum amittit, scilicet quandam specialem diuini luminis illustrationem, sicut patet per August. super Ioan. tractans illud, tenebræ eum non comprehenderunt, ait. Tenebræ sunt stultæ mentes praua cupiditate ac infidelitate cæcatæ. Secundo incurrit gratiæ annihilationem. Tertio amittit idoneitatem ad vitam æternam. Nullum autem istorum potest restitui nisi per gratiam. Et hoc intellexit prophetia cum dixit. Spiritus vadens, & non rediens. *Vt supra.* *Tria homo per peccatum amittit.* *Psal.*

Quantum ad quartum est communis opinio, quod opinio Pelagij sit hæretica, & tenetur, quod homo per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente non potest vitare omne peccatum mortale. Hoc tamen probatur diuersimodè. Richar. enim dicit sic, quod homo per liberum arbitrium possit vitare singula peccata mortalia, non tamen omnia. Exemplum ponitur à quodam de aqua existente in vase perforato, in quo licet posit quis singula foramina obstruere, non tamen omnia, dum enim vnum obstruit relinquitur aliud patens. *Communis opinio.* *In secundo sent. dist. 28. q. 2.*

Aliter ponitur à Scoto, & melius, quod peccatum poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro actu elicito deformi loquendo de peccato commiſſionis. Alio modo pro macula, quæ remanet poſt actum quouſque peccatum fuerit deletum per pœnitentiam.

Primo modo poteſt vitare peccatum, quia cum poſſit pro aliquo breui tempore poteſt, & pro toto tempore, alias oportet peccatorem totiens peccare mortaliter quot ſunt momenta temporis.

Præterea peccatum non eſt niſi in tranſgrediendo mandatum Dei, ſed qui ſecundum ſe dicit præcepiſſe Deum impoſſibile, anathema ſit.

Secundo dicitur ab eodem, quòd liberum arbitriũ non poteſt ex ſe vitare omne peccatum mortale ſine gratia, quia anima ſine gratia pro ſtatu iſto maculatur macula à qua non liberatur, niſi per gratiam. Si autem quæratur. An hoc ſit propter immediatam oppoſitionẽ culpæ, & gratiæ, dico quòd non, quia illa non erant immediate oppoſita pro ſtatu innocentiæ, potuit enim tũc eſſe aliquid in puris naturalibus tam ſine gratia, quam ſine culpa, ergo. Dico ergo, quòd hoc eſt ex iuſtitia vniuerſali, quia in nullo remittitur inimicitia niſi fiat, non tantum amicus, ſed etiam amicus acceptus per gratiam gratum facientem.

Vide Scotum in 2. diſt. 28.

Ad primum principale dico, quòd licet illi de quibus dicit Apoſtolus non haberent legem ſcriptam, ſeruabant tamen legem naturæ, & in ea habebant gratiam ſicut patet de Iob.

Rom. 2.

Ad ſecundum ſi vera eſt opinio quarti articuli, patet, quod poteſt deſiſtere ab omni peccato, vt eſt actus de nouo eliciendus, ſed non poteſt per ſe deſiſtere à deformitate derelicta ex peccato præcedenti. Aliter poteſt dici ſequendo primam opinionem, quod maior non eſt vera pro ſtatu naturæ corruptæ.

Ad tertium dico, quòd poteſt vitare aliquem actum quamuis non deformitatem actus præcedentis peccati. Aliter dicitur negãdo peccatum originale formaliter eſt priuatio iuſtitiæ originalis.

Opinio Scoti.

Tertio dicit Doctor ille, quod materiale peccati originalis eſt concupiſcentia, vel pronitas in appetitu ratio-

nali ad concupiscendum delectabilia inordinatè vel immoderatè, quæ nata est condelectari appetitui sensitiuo cui coniungitur. Et per hoc patet ad dicta sanctorum qui dicunt peccatum originale esse concupiscentiam, accipiũt enim materiale non formale peccati originalis.

Et si obiicias, formale originalis peccati est per hoc, quòd est carentia iustitiæ originalis, sed quia Angelus caret iustitia originali, & tamen non habet peccatum originale. Et similiter paruulus baptizatus caret iustitia originali, & tamen non habet peccatum originale.

Ad primum dico, quòd Angelus non habet, quia non est capax iustitiæ illius. Si autem est capax, dico, quòd habet eam.

Ad secundum dico, quòd commutatur sibi in donum æquiualens, puta gratiam per quam est dignus vita æterna.

Quantum ad secundum articulum non facta mentione de virgine, quia de hoc dicetur est prima opinio Pelagianorum volentium quod in paruulis non sit peccatum originale, quia originale non est peccatum propter propagationem, sed propter imitationem malitiæ, pueri autem nondum imitantur in malo, ideo carent peccato originali, nec indigent baptismo. Sed sicut patet hic per Magistrum, hæc opinio est hæretica Propter quod dicendum est, quod omnes secundum legem communem propagati ab Adam contrahunt peccatum originale. Vnde Gregorius, in glo. Omnes ex carnis delectatione concepti culpam originalem nobis contraximus. *In 3. li. sent. dist. 3.* *Cap. 3.* *Super Exo.*

Præterea Aug. dicit, se in iniquitatibus conceptum, quia in omnibus contrahitur iniquitas ex Adam, & vinculum mortis. Item Aug. de fide ad Petrum, firmissime tene, & nullatenus dubites omnem qui cum per cõcubitum hominis & mulieris concipitur, cum originali peccato nasci. Item Aug. Adam propter imitationis exẽplum tabeficauit in se omnes de sua stirpe venturos. *Psal. 50.* *Cap. 23.* *In li. de Baptismo paruulorum.*

Præterea per rationem peccatum originale formaliter est carentia iustitiæ originalis vt visum est in primo artic. sed omnes communiter propagati carent

iustitia originali, ergo omnes contrahunt peccatum.

Ad primum principale potest dici, quòd illud est verum de peccato actuali, si autem intelligatur de peccato originali, dico, quòd non oportet peccatum simpliciter esse voluntarium habenti illud, sed esse voluntarium isti vel illi à quo contrahitur, illud autem fuit voluntarium Adæ à quo contrahitur, vel contractum est.

Ad secundum eodem modo dico, quod nullus peccat in eo quod vitare non potest, aut in se, aut in alio; potuit autem hoc vitare in alio, puta in Adam si non peccasset.

Cap. 8. Ad tertium respondet Magister: ait. n. contendenti Iuliano sacra pagina, per vnum peccatum intrauit in mundum mors, per vnius inobedientiam, vt ait Apostolus. *Rom.* c. 5. Aliter potest dici, quòd quantum ad materiale originale est à parente, sed quantum ad formale non habet causam positiuam, sed defectiuam cum sit priuatio, sed de hoc infra dicetur. *Dist.* 34.

Ad quartum dico, quòd defectus naturalis nihil habens de voluntario non est imputabilis, sed iste defectus aliquid habet de voluntario, quia ex voluntate primi parentis seminatus est, vt ait Magister.

Ad vltimum dico, quòd Adam peccando perdidit iustitiam originalem, quæ data fuit sibi pro se, & pro tota posteritate.

DISTINCTIO XXX.

An aliquid ex alimento transeat in veritatem naturæ humanæ?

Petrus Scotellus 2. sent. dist. 30.

QVAESTIO I.

CIRCA secundam partem huius dist. 30. quæro. An aliquid ex alimento transeat in veritatem naturæ humanæ? Videtur quòd non, ait enim Saluator. *Matth.* 15. Omne quod intrat in os in ventrem vadit, & per secessum emittitur.

Præterea partes materiales fluunt, & refluunt, sed alimentum est pars materialis, ergo fluit, & refluit, & non transit in veritatem humanæ naturæ, ergo.

Præterea nutritio non est generatio, sed si alimentũ conuerteretur in veritatem humanæ naturæ, nutritio esset generatio, quia generaretur caro, ergo. 1. de gene. cõtex. 35. 36. & 37.

Præterea illud alimentum aut iret ad vacuum, aut ad plenum, non ad vacuum, quia non est dare vacuum. Nec ad plenum, quia tunc duo corpora essent simul.

Præterea sequitur, quòd vnum, & idem numero resurgeret in duobus, vel quod aliquid esset de veritate humanæ naturæ in aliquo, & non resurgeret in eo, vtrunque est inconueniẽs, probatio cõsequentiæ, pono quòd Petrus comedat bouem, deinde Petrus comedatur ab vrso. Tertio Paulus comedat illum vrsum, tunc aliquid quod fuit de veritate humanæ naturæ in Petro nunc est in Paulo, in Resurrectione autẽ, vel resurgeret in vtroque, vel in altero tantum. 4. Phys. contex. 76.

Contra. Augustinus dicit. Alimenta corrupta in membrorum fabricam migrant. In lib. de vera religione

Præterea Arist. dicit, quòd adueniente illo quod est potentia caro fit actu caro. 1. de gene. cont. 39.

Responsio, hic sunt quatuor articuli secundum quatuor opiniones.

Prima est Magistri, qui dicit, quòd nihil de alimento transit in veritatem humanæ naturæ quod trahitur à parentibus, & in se multiplicatur vt fiat augmentatio, sicut fuerunt multiplicati pedes euangelici, & costa de qua est mulier formata. Et si quæratur ab eo ad quid ponitur, quod generatur ex nutrimento, dicit, quòd est quasi fomentum adhærens carni naturali, nec extinguatur, sicut plumbum adhæret auro cum ponitur in camino, & oleũ in lechito.

Contra, non minus est perfecta vegetatiua in homine quantum ad opus suum quam in bruto, sed in bruto potest potentia vegetatiua conuertere alimentum in substantiam aliti, ergo.

Præterea homo generatur imperfectę quãtitatis, sicut & brutum, & ita fit in eo continua deperditio partium sicut ibi, ergo oportet esse augmentationem, & restau-

rationem deperdi hic sicut ibi. Sed ibi est per hoc, quod terminus actionis est vere aliquid ipsius substantiæ nutriendæ, ergo.

Præterea sequitur, quod in homine esset aliqua caro simpliciter incorruptibilis per totam vitam suam, vel si corrumperetur nunquam posset restaurari, quia non nisi per nutrimentum, quod negatur in proposito, sed vtrumque est inconueniens, ergo. probatio minoris. Primũ patet, quia pars incorruptibilis esset alterius speciei ab aliis partibus carnis. Secundum patet, quia semper minus esset in homine de veritate humanæ naturæ.

Præterea partes carnis, quæ generantur de nutrimento verissime informantur anima intellectiua sicut aliæ, ergo, antecedens patet, quia in homine non differunt vegetatiuum, sensitiuum, & intellectiuum. Illæ autem partes informantur vegetatiua, & sensitiua, ergo, &c.

2. de anima cont.

2. Opinio.

Alia est opinio, quod caro primo introducta à parentibus est de veritate humanæ naturæ, & nutrimentum postea transeat in ipsam, hoc modo, quia conuertitur in præexistens non recipiendo nouam formã, sed deficiente forma nutrimenti succedit in illa materia forma carnis præexistens. Istud declaratur per exemplum de anima intellectiua quæ de nouo perficit materiam, ipsa in se non existente noua.

Exemplo declaratur.

Secundo, quia alias partes formales fluerent quod est contra philosophum.

Tertio, si ibi esset forma carnis, quæ non præfuit, tũc faceret cum carne præexistente vnum per modum continui, vel contigui, & tunc non esset nutritio, sed quędã iuxta positio, & non quælibet pars nutriti esset nutrita, nec quælibet pars aucti esset aucta, quod est contra philosophum.

Contra illam opinionem arguitur sic. Certum est, quòd post nutritionem sunt plures partes materiæ in toto, quam prius, aut ergo noua pars materiæ est sine forma, quod est inconueniens, aut est sub forma noua, & habetur propositum, aut est sub parte formæ nouę præexistente, & tunc vel illa definit perficere partẽ materię quam prius perfecit, & migrabit forma de subiecto in subiectum quod est inconueniens, aut simul perficiet

illas duas partes materiæ, & habebit duo perfectibilia adęquata, quod est inconueniens.

Pręterea, quod dicit de partibus formalibus, quod non fluant est falsum, quia forma educta de potētia materiæ depēdet à suo perfectibili, quo desinēte desinet ipsa. Est & tertia opinio Scoti qui vult quod alimentum transit in veritatem humanæ naturæ per acquisitionem etiam alicuius nouæ partis formalis. Ad cuius intellectum sunt quatuor videnda. *3. Opinio est Scoti.*

Primo, quod in nutritione est aliqua generatio, extendendo generationem ad omnem inductionem formę substantialis in materia, hoc autem proprie non dicitur simpliciter generatio filius gehennę, & sic remittitur in Baptismo. Alio modo accipitur quantum ad fomitem vt est quędam pronitas ad malum, & sic non remittitur, quia fomes semper manet.

Alius modus dicēdi est quòd priuatio dupliciter tollitur, puta per habitum oppositum formaliter, & per habitum oppositum virtualiter. Nunc autem non remittitur peccatum originale, vt ponatur habitus oppositus formaliter puta iustitia originalis, sed remittitur, quia ponitur habitus oppositus virtualiter, quia gratia. Et per hoc patet ad argumentum in contrarium.

DISTINCTIO XXXIII.

An paruulis cum originali peccato decedentibus debeatur pro peccato originali sola carentia diuinæ visionis, vel puniantur pœna sensus?

Scotus in 2. sententiarum distinct. 33. q. 1.

QVAESTIO I.

PRAEDICTIS adiiciendum. Circa istam dist. 33. quęritur. An paruulis cum originali peccato decedentibus debeatur pro peccato originali sola carentia diuinę visionis, vel puniātur pœna sensus? Et videtur, quòd puniātur pœna sensus per *De fide ad Petrum, longe ante finem.*

Aug. Firmiſſime tene,& nullatenus dubites eos,qui ſine baptiſmi ſacramento tranſeunt æterni ignis ſupplicio puniendos.

Prætèrea corpora paſſibilia poſſunt puniri pœna ſenſus. Sed corpora iſtorum paruulorũ ſunt paſſibilia,quia cum non ſint glorioſa non habent dotem impaſsibilitatis, ergo.

Præterea fomes non eſt in eis extinctus, ergo poterunt ſuſtinere concupiſcentias , & appetere delectabilia per quorum abſentiam triſtabũtur, & ſic paterentur pœna interiori.

Pręterea habebunt vſum rationis,& poterunt cognoſcere naturam ſuam ordinatam ad vitam æternam , & cognoſcere etiam beatitudinem ſanctorum, & ſe certiſſimè illis eſſe priuatos,& ſic triſtabuntur. In contrarium eſt Magiſter, & Aug. qui dicit,quòd pœna illorum paruulorum eſt mitiſsima.

De Baptiſmo paruulorum. Reſpondeo hic ſunt quatuor videnda. Primo ſi peccata parentum tranſeunt in filios. Secundo ſi peccatum originale eſt vnum vel plura. Tertio ſi eſt æqualiter in omnibus. Quarto ad propoſitum.

Quantum ad primum dico tres concluſiones , prima quòd peccata actualia parentum non tranſeunt in filios quantum ad culpam, ſecũda quòd peccata parentum aliquando tranſeunt in filios quantum ad pœnam temporalem , tertia quòd non tranſeunt in filios quantum ad pœnam æternam.

Cap.5.huius diſt. Primã probat Magiſter,per hoc,quòd pœna paruulorum non eſſet mitiſsima ſed maxima, quia ex quo haberent peccata parentum quantum ad culpam punirentur pro eis. Confirmatur per Anſ. Iniuſti inquit non addũt ſuis infantibus iniuſtitiam. Item gloſa in Hieremia dicit, quòd peccata parentum filiis non imputantur.

De conceptu virginis. Secunda concluſio probatur,quia pœna temporalis reſpicit corpus,ſed ſecundum corpus filius eſt aliquid patris , & iedo cum punitur filius pœna temporali punitur quædam portio ipſius qui peccauit. Et ſic intelligitur illud Exo. Ego ſum Deus viſitans peccata parentum vſque in tertiam, & quartam generationem. *Exodi cap.*

Tertia concluſio patet, quia pœna ęterna directè , &

primo respicit animam, quæ est immediate à Deo non a patre. Et sic intelligitur illud Ezech. Sicut anima patris ita anima filij mea est. Anima quæ peccauerit ipsa morietur. *Cap. 28.*

Quantum ad secundum articulum dico duas conclusiones. Prima, quod peccatum originale in omnibus est vnum secundum speciem. Secunda, quòd peccatum originale in vno indiuiduo est vnum simpliciter.

Prima conclusio probatur sic, peccatum originale formaliter est priuatio iustitiæ originalis, vt patuit supra distinct. 30. Sed iustitia originalis est vna secundum speciem, ergo.

Secunda conclusio patet sic, formæ vel priuationes numerantur, vel numeratione subiecti, vel numeratione actus per quem macula contrahitur. Sed hęc anima quæ est subiectum vel actus quodlibet horum est simpliciter vnum, ergo.

Quantum ad tertium dico, quòd peccatum originale æqualiter est in omnibus, quia peccatum originale est in nobis per hoc, quòd sumus filij Adæ naturales, & debitores iustitiæ originalis. Sed hoc æqualiter est in omnibus ergo.

Quantum ad quartum articulum dicit Aureolus, quòd habebunt aliquem dolorem interiorem. Dolor enim duplex est. Vnus à Deo inflictus per peccatum, & hunc non habebunt. Alius voluntarie assumptus, & hūc habebunt licet non semper sed aliquando, puta quando recordabuntur, quòd amiserunt tantum bonum. Alij omnes quibus magis assentio generaliter dicunt, quòd damnati solum pro peccato originali nullam habebunt pœnam, nec exteriorem, nec interiorem puta tristitiam. Quod autem nō habebunt pœnam sensus exterius probatur, quia nullam delectationem de ordinatam habuerunt cui delectationi correspondet acerbitas pœnę sensus exterioris. Quod autem non habeant pœnam interiorem, puta tristitiam probatur, quia tristitia est de his, quæ accidunt nobis inuitis per Augustinum. Sed isti nō inuite, vel inuoluntarie sustinent, quia tunc murmurarent contra dispositionem diuinam, & nollent volunta- *14. libr. de ciuit. Dei cap. 15.*

tem suam esse conformem voluntati diuinæ. Sed est dubium cum isti habeant in resurrectione intellectum perspicacem poterunt distincte cognoscere Deum, & fœlicitatem sanctorum, & ipsum appetere, & tristari cũ non habeant eam

Dubium.

Respondetur quod illa cognitio non est possibilis nisi supernaturaliter eleuetur. Quod si omnino contendas, quod possunt illam cognitionem habere, dico quod nõ contristabuntur, tum quia non aduenit eis inuitis, tum quia volunt voluntatem suam esse conformem voluntati diuinæ. Quod si quæras vlterius, vbi erunt post resurrectionem? dicitur, quòd vel in mundo isto quem Deus dabit eis pro loco, & vadunt hinc inde gaudendo, & spatiando, vel in limbo. Neutrum tamen horum mihi certum est, quia quod non probatur ex sacra scriptura eadem facilitate contemnitur, qua probatur, ideo cõfiteor me nescire.

Ad primum argumentum principale respondet Bonauentura, quòd Augustinus loquitur excessiuè ad destruendum hæreses Pelagianorum qui dicebant, paruulos nulla pœna puniri. Vnde sicut in Moralibus via deueniendi ad medium est aliqualiter procedere vltra medium versus extremum, sicut ponit exemplum philosophus, de virga recta. Ita sancti disputantes contra hæreses quasi acceperunt extremum vt reducerent hæreticos ad medium.

2. Ethi.

Ad secundum dico, quòd sicut corpora damnatorum patiuntur, & non dissoluuntur, ita corpora istorũ erunt impassibilia, non quidem ex dote impassibilitatis quam sancti habent, sed ex alia causa qua non patiuntur intus, nec extra.

Ad tertium dico, quòd sicut fomes iste nullum inordinatum motum suscitat in eis in vita ista, ita nec ibi suscitabit.

Ad vltimum patet ex dictis in primo dubio quarti articuli.

DISTINCTIO XXXIII.

An peccatum sit à bono, vt à causa?

D. Bona. 2. sent. dist. 34. Artic. 1.
Scotus 2 sent. distinct 34 q. 1.
Ricardus secundo sententiarum distinct. 34. quaest. 3.
Durandus secundo sententiarum distinctio. 34. quaestio 3.

QVAESTIO I.

POST prædicta de peccato actuali. Circa istã distinctionem 34. quæritur. An peccatum sit à bono, vt à causa? Videtur, quod non, quia non potest arbor bona malos fructus facere, Matth. *Cap. 7.*

Præterea agens assimilat sibi effectum. Sed peccatum siue malum non assimilatur bono, ergo non est à bono.

Præterea, quod est à bono effectiuè est ad bonum vt ad finem, quia efficiens, & finis sunt sibi inuicem causę. Sed peccatum non est ad bonum vt ad finem, ergo non est à bono vt à causa effectiua. *2. Phys. contex. 29.*

In contrarium arguitur per Magistrũm in ista dist. *Cap. 2.*

Respondeo, hic sunt duo videnda. Primo quantum ad quæstionem si peccatum sit à bono. Secundo oportet videre modum qualiter, scilicet peccatum siue malum sit a bono.

Quantum ad primum dico, quòd peccatum eo modo, quo potest habere causam est à bono. Hoc patet per Magistrum in ista distinctione. Et probatur ratione sic. Quia peccatum, vel est à bono vt à causa, vel est ab aliquo malo simpliciter primo. Sed non est malum simpliciter primum à quo sit peccatum, ergo est à bono. Probatio minoris. Si esset malum simpliciter primum esset necesse esse, & in participatum, & independens. Sed ista non conueniunt nisi enti perfectissimo, ergo malum esset ens perfectissimum, & sic malum esset bonum quod est contradictio.

Quantum ad secundum sunt quatuor, vel quinque modi dicendi. Vnus, quod bonũ est causa mali, vel pec-

D. Thom. 1. par. q. 49. art. 1. cati per accidens. Ista est via Tho. Sed ly per accidens potest intelligi, quia vel ex parte causæ, sicut ponit philosophus, quod Policletus est causa statuæ per accidens, vel ex parte effectus sicut dicitur ibidem quod casus, & fortuna sunt causæ per accidens, quia effectus fortuitorum sunt casuales, quia eueniunt præter intentionem agentis. Et sic dicitur vno modo, quod bonum est causa mali per accidens, vt per acccidens se tenet ex parte causæ, quia voluntas non est causa peccati vt voluntas, sed vt defectibilis. Et iste est modus Rich. & Thomæ. Alio modo ponitur, quod bonum est causa mali per accidens, vt per accidens se tenet ex parte effectus.

2. Phys. contex 30.

2. sen. dist. 37. q. 1.

Vbi supra.

Contra primam viam arguitur sic. Aut defectibilitas in voluntate est causa peccati per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo frustra ponitur. Si per se, & defectibilitas per se est in voluntate à Deo vt a per se efficiente, ergo Deus est per se causa peccati. Consequentia probatur per illam regulam. Quicquid est per se causa causæ est per se causa causati.

Contra secundam viam arguitur sic, quia tunc peccatum videtur esse casuale, sed casuale nō est peccatum.

Præterea voluntas præcise vult illud positiuũ ad quod sequitur illa deformitas, & sic non magis peccaret quam voluntas diuina.

Tertius modus dicendi est, quod peccatum non habet causam efficientem, sed deficientem, & sic voluntas est causa peccati defectiua.

De ciui. c. 7. Confirmatur per Augustinum, vbi vult, quod peccatũ non sit effectio, sed defectio ex eo, quod voluntas deseritur à Deo, & actus non habet rectitudinem.

Contra, quia ex tali defectione sequitur, quòd Deus esset causa peccati per illam propositionem philosophi. Si præsentia gubernatoris est causa salutis maius, tunc eius absentia est causa perditionis.

5. Met. contex. 2.

Confirmatur per Philosophum. In causis præcisis si negatio est causa negationis, & affirmatio est causa affirmationis, & examplificat ibi de pulmone, & respiratione.

1. Post. contex. 30.

Ideo est quartus modus dicendi, quod peccatum habet pro causa bonum creatum, scilicet voluntatem quæ

est totalis, & immediata causa suæ volitionis bonæ, siue malæ, & Deus respectu illius non habet aliquam efficiẽtiam immediatam, tum quia aliter voluntas ipsa non esset libera, quia non esset in eius potestate actus, tum quia voluntas nihil contingenter causaret ex eo, quod haberet necessariam habitudinem ad primam causam respectu effectus, tum quia voluntas non posset peccare, quia cum Deus sit prior causa in primo signo naturæ causaret rectitudinem in actu, tum quia Augu. dicit in li. de ciui. Dei, quod Deus sic res quas condidit administrat vt eas agere proprios motus sinat. Tum quia Cõment. dicit, quòd si entia non habent proprias actiones, non habebunt proprias essentias. *De ciui. c. 7.* *7. Met. commen.*

Contra illam viam arguitur, quia fundamentum reputatur falsum, tum quia Deus non esset causa meriti sicut nec peccati, tum quia destruit ordinem causarum propter quod omnis causa prima fluit in plus quam secunda super causatum, ex prima propositione de causis, tum quia si Deus non haberet efficaciam super velle nõ esset præscius futurorum, tum etiam quia nõ esset omnipotens.

Ista duo vltima argumenta non concludunt, & soluuntur li. 1. *Dist. 34. & 44.*

Similiter primum non valet, quia Deus est causa meriti aliquo alio modo quo modo non est causa peccati, quia immediate causat in anima gratiam, vel charitatem quæ inclinat ad merendum.

Secundum etiam non valet nec concludit. Est enim ordo essentialiter inter causas in esse, quia prima causat secundam.

Quicquid autem sit de ista opinione datur quintus modus dicendi, quod peccatum potest accipi quantum ad actum substratum, & hoc est materiale, vel quantum ad deformitatem, & hoc est formale. Primo modo habet per se causam positiuam, & bonam. Secundo modo non habet causam effectiuam, sed defectiuam tantum.

Ad primum principale dico, quod saluator accipit pro arbore actum interiorem, per fructum autem actũ xteriorem, qui non est bonus nisi actus interior sit bonus.

Ad ſecundum dico, quod maior eſt vera in cauſis vniuocis, non autem in cauſis æquiuocis, & maxime defectiuis.

Ad vltimum dico, quòd maior eſt vera de eo, quod eſt ab efficiente efficiendo non deficiendo, hic autem eſt cauſa deficiendo quantum ad deformitatem.

DISTINCTIO XXXV.

An peccatum ſit per ſe corruptio boni in quo eſt?

D. *Bona*. 2. *ſent. diſt*. 35. q. 1. *Art*. 1.
Scotus 2. *ſent. diſt* 35 q 1.
D. *Thom*. 1. *ſecundæ* q 85. *Art*. 1.
Ricardus 2. *ſenten. diſtin*. 35. q. 1.
Durandus 2. *ſen. diſt*. 35. q. 4.

QVAESTIO I.

POST hoc videndum eſt. Circa iſtam diſtinctionem 35. Quæritur. An peccatum ſit per ſe corruptio boni in quo eſt? Et videtur quòd non, quia aut eſſet corruptio boni iſtius, in quo eſt aut boni alterius.

Non primo modo, quia accidēs, quod præſupponit ſubiectum, non corrumpit ipſum Sed peccatum eſt huiuſmodi, ergo.

Non ſecundo modo, quia peccatum corrumpit illud cui nocet per Aug de ci. Dei, ſed non nocet niſi illi in quo eſt, ergo. *12 de ciuit. cap. 6.*

Contra, per Auguſtinum in Ioan. pertractans illud. Sine ipſo factum eſt nihil, & per Anſ. qui probat hoc ex propoſito de conceptu virginali, & caſu diaboli. *Ioan. 1. Cap. 16.*

Reſpondeo, hic ſunt duo videnda. Primo ad propoſitum. Secundo cuius boni corruptio peccatum ſit.

Quantum ad primum dico, quòd ſic, quia agens inferius tenetur in agendo ſe conformare agenti ſuperiori, & ſi in poteſtate eius ſit cōformari, & non conformari, tunc ſi nō conformatur illi peccat. Sed voluntas noſtra

respectu Dei est huiusmodi, ergo, &c. ergo si non conformatur ei peccat. Et tunc vltra sic, quod est corruptiuum boni illius concordiæ per quam nostra voluntas conformatur Deo est corruptiuum boni. Sed peccatum est huiusmodi, ergo.

Quantum ad secundum dicitur quadrupliciter.

Primo quod peccatum est corruptio illius boni in quo est, quia illi nocet per Augustinum. *12. De ciui. cap. 6.*

Alio modo ponitur, quod peccatum est corruptiuum boni supernaturalis, scilicet gratiæ.

Tertio ponitur, quod est corruptio habituum acquisitorum quibus repugnant habitus virtualiter mali.

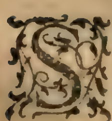
Quarto dicitur, quod est corruptiuum concordiæ, & rectitudinis per quam voluntas nostra conformatur voluntati diuinæ. Et per hoc patet ad argumentum in oppositum.

DISTINCTIO XXXVI.

An omnis actio agentis creati sit in agente?

Petrus Scotellus secundo sententiarum distinctio 36.

QVÆSTIO I.



SCIENDVM est tamen quędam. Circa istam distinctionem 36 quæritur. An omnis actio agentis creati sit in agente? Videtur, quod non, quia actio, & passio sunt vnus motus ex 3. phisic. Sed pasio est in passo, ergo. *3. Phy. cont. 21.*

Contra, pasio est in passo, ergo actio est in agente, quia sicut pasio ad passum, ita actio ad agens.

Respondeo, hic sunt duo articuli. Primo ponuntur aliquæ distinctiones necessariæ. Secundo eliciētur conclusiones intente.

Quantum ad primum ponuntur quinque distinctiones.

Prima quod actio est duplex, scilicet actio prædicamentum, quæ dicit habitudinem præcisam agentis ad pasśū, & actio elicita, quę est forma terminata ad passum.

Ista distinctio probatur, quia quot species habet vnum oppositorum tot habet & reliquum. Sed passio opponitur actioni, & passio accipitur dupliciter, scilicet pro passione de genere passionis, & pro passione, de tertia specie qualitatis, ergo actio consimiliter accipitur.

3. Phy. contex. 21.

Præterea Aristotel. aliqua actio est ab agente in passum, & tunc quæro de qua actione loquitur, aut de actione, quæ est prædicamentum, & hoc non stat cum dictis suis, quia illud, quod procedit ab agente in passum procedit mediante actione. Actionis autem non est actio, vt terminus, ergo loquitur de actione elicita, & per consequens actio est duplex, scilicet actio elicita, & actio prædicatiua.

Actio duplex elicita & prædicatiua.

Secunda distinctio est quod actio elicita diuiditur, quia quædam est actio elicita fundamentaliter, & quædam formaliter, eo modo quo aliquid dicitur sim[illegible] fundamentaliter, vel formaliter. Et actio elicita fundamentaliter habet duos respectus vnum ad agens, & alium ad passum.

9. Met. contex. 16.

Tertia distinctio est, quòd quædam est actio immanens, & quædam est actio transiens per Aristotelem. Et nota, quod transire in exteriorem materiam potest intelligi dupliciter. Vno modo formaliter, & iste est falsus intellectus, quia actio non migrat à subiecto in subiectũ formaliter. Alio modo virtualiter, quia virtute agentis aliquis terminus producitur extra ipsum, & hic est verus intellectus.

Respectus duplex.

Quarta distinctio, quod respectus est duplex, scilicet intrinsecus, & extrinsecus adueniens. Et dicitur respectus intrinsecus adueniens, qui exurgit ex natura terminorum qualitercunque positorum cum distinctione respectu ipsorum circumscripto omni tempore intellectus. Respectus autem extrinsecus adueniens est qui non sic exurgit statim.

Quinta distinctio, quod in operatione alicuius creati est duplex respectus, vnus agentis ad passum, alius agẽtis ad terminum. Et sunt isti respectus essentialiter differentes, tum quia vnus est prior alio, tum quia vnus est æqualiter causa alterius, tum quia vnus est intrinsecus, & alius extrinsecus adueniens.

Quantum ad secundum articulum, si quæratur de actionibus intra manentibus patet per Aristotelem, quod sunt in agente. Si autem quæratur de actionibus extra manentibus dico tres conclusiones. Prima est, quòd actio elicita subiectiue est in passo. Secunda conclusio, quòd respectus fundatus in motu nõ est actio de genere actionis formaliter, sed extrinseca denominatione. Tertia conclusio, quod actio de genere actionis est in agente subiectiue. *9 Met. tex. 16.*

Prima conclusio probatur sic. Actio elicita aut est illa forma elicita secundum illam opinionem, quæ improbata fuit superius, aut est via, & dispositio ad eã quod verius credo. Sed quodlibet horum subiectiue est in passo, ergo. *Dist. 2.*

Secunda conclusio probatur sic. Respectus de secundo modo relatiuorum non est formaliter de genere actionis cum sint genera distincta. Sed respectus fundatus in motu cum sit motus potentiæ est de secũdo modo relatiuorum, ergo.

Tertia conclusio probatur sic. Respectus mutuæ dependentiæ formaliter oppositi necessario sic se habent, quod si vnus est in vno extremorum terminatiue in altero est subiectiue. Exemplum de paternitate opposita filiationi, quòd quia paternitas est in filio terminatiue, ideo est in parte subiectiue. Sed actio, & passio sunt huiusmodi, respectus & actio est in passo terminatiue, ergo est in agente subiectiue. Et intelligo illam maiorem istius rationis esse veram vbi extrema sunt realiter distincta, ne obiiciatur quando aliquid mouet seipsum. *Exemplum.*

Præterea secundo sic, perfectio vniuscuiusque rei est formaliter in ipso. Sed actio de genere actionis est de genere agentis, ergo.

Ad argumentum in contrarium patet, loquitur enim philosophus de actione elicita, & ista est in passo, vt dictum est supra in prima conclusione, ergo.

DISTINCTIO XXXVII.

An peccatum posit esse à Deo?

D.Bona.2 sent.dist.37.Art.1.
Scotus 2.sent.distin.37.q.1.
D.Thomas 1.secundæ q.79.Artic.1.
Richardus 2.sentent.distinc.37.q.1.
Durandus 2.sent.distinc.37.q.1.

QVÆSTIO I.

SVNT autem & alij plurimi, Circa istam distinctionem 37. quæritur. An peccatum possit esse à Deo? Videtur, quod sic. Quia quod est causa, causæ est, & causa causati. Sed Deus est causa voluntatis, ergo est causa actus peccati, qui est à voluntate.

Ioan.1. Contra. Augustinus super Ioannem. Sine quo factum est nihil, i. peccatum. Respondeo, communiter dicitur, quòd actus peccati potest accipi, vel quantum ad substratum, & hoc est materiale, vel quantum ad deformitatem, & hoc est formale, & sic sunt duæ conclusiones. Prima est, quod actus peccati quantum ad substratum est a Deo. Secunda, quod quãtum ad deformitatem non est à Deo.

2.Met.contex.3. Prima conclusio probatur, quia ens, & bonum conuertuntur, & bonum est in omni genere, sicut & ens, quod ergo habet propriam entitatem, habet & propriam bonitatem, sed actus iste quãtum ad suum substratum habet propriam entitatem, ergo & propriam bonitatem. Sed omne tale est a Deo, ergo.

Sed hic est dubium, quia tunc Deus faceret contra suam prohibitionem, prohibuit enim non peccare, ergo si effectiue se habet quantum ad substratum actus peccati faceret contra suam prohibitionem.

Præterea arguit contra hoc Aureolus fortiter sic. Si Deus ageret quantum ad substratum actus, ergo necessario ageret quantum ad deformitatem actus. Probatio consequentiæ. Quando aliqua sic se habent, quòd impossibile est illa abinuicem separari, quod agit in vnum agit in reliquum. Sed sic se habet deformitas ad substratum actus, ergo. Minor patet in odio Dei vbi ad actum necessario sequitur deformitas. Ideo forte opinio

quarta in 2.art.dist.34.est verior,&c.

Secunda conclusio probatur primo sic, nullus homo Deo auctore fit deterior, per August. Sed si Deus causa deformitatis in actu homo fieret Deo auctore deterior, ergo. *Lib.83.quaestionum.*

Secundo sic, quod est causa enti vt sic non est causa non essendi, per Aug. sed Deus est causa essendi omni enti, ergo non est causa non essendi, sed si esset causa deformitatis in peccato, esset causa non essendi, ergo. *Vbi supra.*

Tertio sic. Iustus iudex non punit homines pro eo quod facit ipsemet iudex, sed Deus punit hominem pro deformitate peccati, ergo.

Ad argumentum in contrarium dico vno modo, quod Deus est causa illius peccati causati quantum ad substratum. Aliter dicitur, & melius, quòd verũ est de eo, quod habet causam effectiuam, & non defectiuam, peccatum autem habet causam defectiuam.

An euentus fortuiti reducantur in aliquam causam, quæ sit eorum per se causa?

Richardus in secundo sententiarum distinct.37.quaest.2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. An euentus fortuiti reducantur in aliquam causam, quæ sit eorum per se causa? Videtur quod sic. Quia omne per accidens reducitur ad per se, sed fortuna est causa per accidẽs ex secũdo physic. ergo. *2.phys.con-tex.52.*

Contra. effectus fortuitus est a fortuna, sed fortuna est causa per accidens, ergo.

Respondeo, hic sunt tres articuli. Primo ponuntur aliquæ opiniones falsæ. Secundo ponuntur aliquæ conclusiones de fortuna. Tertio dicetur ad quæstionem.

Quantum ad primum est vna opinio, quę dicit fortunã nec esse, sicut patet 2. phy. Cuius ratio est, quia omnia quæ fiunt causam determinatam aliam à fortuna, ergo frustra poneretur fortuna. Probatio antecedentis: quia si vadens ad forum inueniat hominem, pro quo non ibat, *2 phys.con-tex.39.*

talis inuentio à fortuna est, & tamen causa eius est determinata, puta voluntas eundi ad forum.

Contra hoc arguitur ibi sic. Fortuna est aliquid, aut nihil. Si aliquid habetur propositum. Si nihil tunc frustra ea vsi fuerunt antiqui philosophi sicut Empedocles, & Democritus.

2. Phys. contex. 47. Ideo est alia opinio, quæ dicit, fortunam esse, sed immanifestam humano intellectui cum sit quid diuinũ, & illam opinionem prætermittit philosophus.

Alia est opinio Democriti qui dixit fortunam esse causam cœli, & omnium partium mundi ex fortuito concursu astrorum.

2. Phys. contex. 45. Contra hoc obiicit philosophus primo sic, nobiliora sunt superiora quam inferiora, sed illa inferiora non sunt à fortuna, ergo nec superiora, puta cælestia. Probatio minoris. quia non ex quocunque semine generatur quodlibet, sed ex determinato semine, quod non esset verum, si esset à fortuna.

Secundo sic, ea quæ sunt à fortuna non sunt vniformia, sed in cælestibus non euenit deformitas, ergo.

2. Phy. contex. 66. Tertio sic, & ponitur in fine capituli de fortuna. Nullum per accidens est prius eo, quod est per se. Sed fortuna est causa per accidens, ergo non est prior aliquo per se. Sed si esset in cælestibus esset prior, cum cælestia sint priora, ergo.

Quantum ad secundum, dico septem conclusiones.

Prima est quid sit fortuna. Et dico, quòd Fortuna est causa per accidens in his, quæ sunt à proposito propter finem, vt in paucioribus.

Ad habendam autem istam diffinitionem Aristoteles vtitur quadruplici distinctione. Vna causarum, vna per se, alia per accidens. Fortuna non est causa per se, ergo per accidens. *2. Phys. contex. 52.*

Secunda est, eorum quæ fiũt alia fiunt semper, alia frequenter alia vt in paucioribus. Ea autem, quæ fiunt à fortuna non fiunt semper, nec frequenter, sed vt in paucioribus.

Philos. tacuit istos, quia Tertia distinctio est, quod quædam fiunt propter finem, quædam vero non, sicut cum quis fricat sibi bar-

bam absque deliberatione.

Quarta est quod eorum, quæ fiunt propter finem quędam fiunt à propositio, quædam à natura. Et ex his distinctionibus colligit Aristoteles diffinitionem fortunæ superius positam. *iste sermo est irrationabilis.* *Vide Auerroem commẽto. 47.*

Secunda cõclusio principalis est ista, quod fortuna est nobis ignota, & probatur à philosopho vbi supra sic. Fortuna est causa per accidens, sed ea, quæ sunt per accidens sunt infinita, infinita autem sunt ignota, ergo fortuna est nobis ignota.

Secunda conclusio, quòd fortuna non habet esse simpliciter, hæc conclusio probatur à philosopho ibidem. Causa per accidens habet effectum per accidens, sed fortuna est causa per accidens, ergo habet effectum per accidens. Sed quod est per accidens non est simpliciter, ergo.

Quarta conclusio quod forma non est sine ratione, hoc probatur à philosopho ibidem sic, quod est in paucioribus est sine ratione, sed fortuna est huiusmodi, ergo.

Quinta conclusio. Fortuna differt à casu, quia casus est in plus quam fortuna, nam omnę quod est a fortuna est à casu, sed non econuerso. Exemplum est de tripeda, quæ cadens stetit hoc fuit casuale, & non à fortuna, quia fortuita sunt tantum in his, quæ agunt voluntarie. *Quomodo fortuna differatą a casu exemplum de tripeda.*

Sexta conclusio est, quod nullum inanimatum nec puer, nec bestia dicitur habere fortunam. Hoc probatur ibidem sic. Fortuna est in his, quæ agunt voluntarie, & per electionem, sed nullum inanimatum nec puer, nec bestia agit per electionem vel volũtarie, ergo.

Septima conclusio, & vltima est, quòd fortuna reducitur ad genus causæ mouentis. Hoc probatur à philosopho. Fortuna vel est causa eorum, quæ sunt à natura, vel ab intellectu, sed tam natura, quam intellectus est causa, vt vnde principium motus, ergo. *2. Phys. cont. 66.*

Quantum ad tertium articulum cum queritur, vtrum effectus fortuiti reducantur ad causam per se. Aut quæritur de causa creata, aut diuina. Si de causa diuina, dicitur, quod effectus fortuiti reducantur ad causam per se,

vt ad Deum si placet placeat, tamen Aristoteles videtur dicere oppositum primo, id est, de bona fortuna, forte inquit fortuna est quædam causa, hoc vtique non videtur, Deum enim dignificamus dominũ existentẽ, taliũ vt dignis tribuat & bona, & mala. Fortuna non sic, & ita nec causa, quæ est à Deo videtur esse fortuna: eo quod prauis eueniat, non autem verisimile est Deũ prauorum curam habere. Si autem quæratur de causa creata dico, quod effectus fortuiti non reducantur in causam per se, quia causæ eorum sunt casus, & fortuna quæ sunt causæ per accidens, non quod ly per accidens tenet se ex parte causæ eo modo quo Policletus est causa statuæ per accidens, sed ly per accidens tenet se ex parte effectus qui effectus euenit prter intentionem agentis, talis autem effectus non reducitur in per se causam creatam.

Ad argumentum in contrarium cum dicitur, omne per accidens reducitur ad per se, conceditur de accidente, quod præcisè se tenet ex parte causæ, non autem de accidente, quod se tenet ex parte effectus, cum euenit præter intentionem agentis sicut est in proposito.

DISTINCTIO XXXVIII.

An intentio sit actus solius voluntatis?

D. Bona 2. sententiarum dist. 38. q. 1. Artic. 1.
Scotus 2. sentent. distinctio. 38. q 1.
Ricardus in secundo sententiarum distinctio 38. quæstio. 1.
Durandus secundo sententiarum distinct. 38. quæstio. 2.

QVAESTIO I.

POST prædicta de voluntate. Circa istam distinctionem 38. quæritur. An intentio sit actus solius voluntatis? Videtur quòd non. *Math. 6.* Si oculus tuus, &c. dicit glosa, quòd intentio est oculus animæ, sed oculus animæ est intellectus, ergo intentio est actus intellectus, ergo,

Præterea intentio includit relationem vnius ad al-

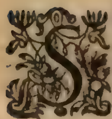
terum: sed referre relationem vnius ad alterum est actus intellectus, ergo.

Contra Aug. dicit quod est actus voluntatis. *11. de trin.*

Respondeo, primo videndum est quid sit intendere, secundo propositum.

Quantum ad primum dico, quod intendere est in aliud tendere. Et hoc potest esse dupliciter, vel quod tendat in aliud motum ab alio, vel à se: puta quod mouet se in aliud, & illud in quod tendit potest esse pręsens, vel absens. Primo modo tendere conuenit omni potentiæ respectu sui obiecti, secundo modo conuenit propriè appetitui rationali, & potentiæ liberę quæ ducit, & non ducitur secundum Damas. Et isto modo etiam cōprehendit intellectum inquantum est arbitrium. Per quod patet ad primum argumentum. *Quid sit intendere vide D. Bona. dist. præsenti art. 1. q. 1. cap. 23.*

Ad secundum dico conferre per modum iudicij est intellectus, sed conferre vtendo, & ordinando vnum amabile ad aliud est voluntatis.



SEcundo quæritur. An voluntas possit se mouere contra iudicium rationis? Videtur quod non, quia voluntas nihil vult sub ratione mali. Sed si moueret se contra iudicium rationis tunc vellet aliquid sub ratione mali.

Pręterea sicut verum determinat intellectum, ita bonum determinat voluntatem. Sed intellectus nō potest dissentire à vero, ergo nec voluntas à bono.

Contra. Bernardus dicit, quod voluntas, nonnunquā sine ratione mouetur, vt multa faciat contra ipsam. *De libero arbitrio.*

Respondeo, hic sunt tria videnda. Primo si voluntas possit se mouere, secundo si possit se mouere contra iudicium rationis, tertio si possit se mouere respectu iudicij rationis respectu eorum, quę sunt ad finem. Primus articulus patet supra dis. 25. ideo quære ibi articulo j. Secundus articulus patet supra dis. 24. ideo quęre ibi.

Prosequendo ergo tertium articulum dicitur à Thomistis quod homo non potest aliquid eligere per voluntatem contra iudicium rationis, quia non esset. *Opinio Thomistarum.*

ratio quare magis vellet vnum, quam aliud cum sit indifferens ad volendum quodcunque volibile.

Contra hoc, tum quia destruit libertatem voluntatis, tum quia hoc est contra experientiam, sicut patet in peccante mortaliter ex electione, & faciens in se sigillum practicum, non esse fornicandum cum sit mortale, tum quia voluntas non necessitatur respectu vltimi finis, vt patuit supra, tum quia est contra Augustinum. Sicut inquit duo æqualiter affectati anima, & corpore, & omnibus conditionibus paribus vident corporis pulchritudinem vnus voluntate cadit, alter stat, tum quia est contra philos. qui dicit, quod proheresis id est, electio determinat: tum quia est contra Bernar. vt allegatum est in oppositum, tum quia tangit articulum condemnatum qui dicit, quod ratione existēte recta in generali, & in speciali, quod voluntas non possit contrarium error est.

Dist. 24.
12. de ciu. Dei c. 6.
9. met. cont. 10.
De libero arbitrio.

Opinio aliorum.

Ideo est opinio aliorum, quod voluntas potest consiliari ante consilium, & determinationem intellectus, & sic libere mouetur.

Alio modo potest consiliari per considerationem & determinationem intellectus, & sic necessario sequitur eius iudicium.

Contra hoc, quia non est minus libera voluntas post consilium quam ante. Ideo dico propter rationes factas contra primā opinionem, quod voluntas libere mouetur aliquotiens contra iudicium intellectus respectu eorum, quæ sunt ad finem.

Ad primum principale nego minorem quia non vult illud sub ratione mali, sed sub ratione apparentis boni, cum intellectus dicat illud dimittendum esse, & tenendum maius bonum.

Ad secundum nego maiorem, quia verum respicit intellectum, vt potentiam naturalem, voluntas autem semper est libera potentia per essentiam.

DISTINCTIO XXXIX.

An conscientia sit in intellectu, vel in affectu?

D. Bona.

D. Bona.2.sent.dist.39.q.1.Artic.1.
Scotus 2.sentent.distinction.39.q.1.
D. Thomas prima parte q.79.Artic.12.
Ricardus 2.sent.dist.39.q.1.
Durandus 2.sententiarum distinctio.39.q.4.

QVAESTIO I.

HIc oritur quæstio. Circa istam distinctionē 39. quæritur. An conscientia sit in intellectu, vel in affectu? Videtur quod in affectu. Glosa super illud ad Corin. Nihil mihi conscius sum dicit. In nullo remordet me conscientia mea. Sed remorsus spectat ad affectum, ergo. *Corint.cap.4*

Præterea Ans. Nihil punitur nisi voluntas. Sed punitur conscientia, ergo conscientia spectat ad voluntatem. *De conceptu virginali.*

Contra Eccles. Scit conscientia tua quia maledixisti aliis: sed scire spectat ad intellectum, ergo, & conscientia. *Eccl.7.*

Confirmatur per Dam. dicentem, quod conscientia nostra est lex intellectus nostri.

Responsio, hic sunt tria videnda. Primò principale propositum, secundo si conscientia sit actus, vel habitus, tertio si conscientia erronea obligat hominem ad faciendum illud, quod dictat necessarium ad salutem. *Libro 4.*

Quantum ad primum dico istam conclusionem, quòd conscientia est principaliter in intellectu practico. Et probatur dupliciter. *Vbi sit conscientia.*

Primo sic. Conscientia est quoddam dictamen ordinatum ad opus fugiendum vel prosequendum. Sed tale dictamen spectat ad intellectum practicum.

Secundo sic. Veritas confesse se habens appetitui recto est practica veritas: Sed conscientia est huiusmodi, ergo est practica veritas: sed practica veritas est in intellectu practico, ergo.

Quantum ad secundum dico quod conscientia, vt est quoddam dictamen ordinatum ad opus, potest dici scientia. Et sicut scientia potest accipi, vel pro obiecto

ſcito, vel pro actu ſciendi, vel pro habitu. Ita conſcientia accipitur aliquando pro habitu per quem talis actus promptè elicitur.

Quantum ad tertium dicitur, quod conſcientia erronea, aut dictat aliquid neceſſarium ad ſalutem, quod eſt directè contra præceptum Dei, aut quod non eſt contra præceptum Dei, ſed eſt actus indifferens. Si primo modo dicitur, quod tenetur illud facere, quod non credo, puta ſi conſcientia noſtra erronea dictat, quod debeamus furari, quia eſt neceſſarium ad ſalutem, non propter hoc debeo furari, quin imo debeo ipſam conſcientiã deponere. Si ſecundo modo dico, quòd aut illud debet facere quod dictat conſcientia erronea, aut debet illam conſcientiam deponere, puta quando conſcientia dictaret ſi non eleuares feſtucam de terra peccares mortaliter.

Ad primum principale dico ad minorem, quod remordere maleficium oſtendendo tantummodo ſpectat ad conſcientiam, & eſt actus intellectus practici. Remordere autem de maleficio dolendo eſt actus voluntatis.

Remordere eſt actus voluntatis.

Ad ſecundum dico, quòd cum conſcientia punitur non eſt aliud, quam quædam diſciplina, vel diſplicentia de peccato commiſſo cauſans dolorem in voluntate.

An ſindereſis ſit in voluntate, vel in affectu?

Scotus ſecundo ſententiarum diſtinctio. 39.

QVAESTIO I.

SEcundo quęritur. An ſindereſis ſit in voluntate, vel in affectu? Et videtur, quòd in affectu, quia ſindereſis eſt quædam inclinatio ad bonum, ergo debet poni in illa potentia, quæ habet bonum pro obiecto. Sed talis potentia eſt voluntas, ergo.

Contra gloſa in Ezech. dicit, quòd ſindereſis eſt ſcintilla conſcientiæ. Sed conſcientia eſt in intellectu ex quę-

ſtione præcedenti, ergo.

Reſpondeo, & dico, quod ſindereſis in creatura rationali eſt aliquid quo homo naturaliter inclinatur ad bonum, & remurmurat de malo. Iſta autem inclinatio poteſt eſſe duplex, vel oſtenſiua boni, & ſic eſt in intellectu practico, quod probatur ſicut fuit probata prima concluſio præcedentis quæſtionis. Vel eſt inclinatiua determinatè, non tamen quod imponat neceſſitatem coactionis, & ſic eſt in voluntate. Et per hoc patet ad argumenta. *Quid ſit ſyndereſis in creatura rationali.*

DISTINCTIO XL.

An omnis actus ſit bonus ex fine?

D. Bona. 2 ſecundo ſent. diſtinct. 40. q. 1. Art. 1.
Scotus 2. ſentent. diſtinctio. 40. q. 1.
Ricardus ſecundo ſententiarum diſtinctio. 40. quæſtio. 1.

QVAESTIO I.

POST hæc de actibus. Circa iſtam diſtinctionem 40. quæritur, An omnis actus ſit bonus ex fine? Videtur quod ſic, per Auguſt. Opus bonum intentio facit, ſed intentio reſpicit finem, ergo. *Contra mendacium c. 3. vt patet in litera.*

Præterea ſicut principium in ſpeculabilibus, ſic finis in agibilibus, ſed ſcilicet in ſpeculabilibus actus intellectus eſt verus ex principiis, ergo in agibilibus actus voluntatis eſt bonus ex fine. *2. Phyſ. cont.*

Contra. Quia ſic omnis actus intendens bonum finem eſſet bonus, cuius contrarium dicit Auguſtinus in libro contra mendacium. Reſpondeo. Actus quantum ad præſens habet duplicem bonitatem ſcilicet naturalem, & moralem. *Et ponitur in litera.*

De prima bonitate dico, quod actus non eſt præciſè bonus ex fine. probatur, quia bonum eſt quod conſtat ex cauſa integra, per Dionyſium de diuinis nominibus, vnde ſicut ad pulchritudinem corporalem requi- *Cap. 4.*

runtur omnia membra pulchra. Ad turpitudinem autē sufficit priuatio vnius membri. Ita ad bonitatem actus requiruntur omnia per se requisita. Actus autem requiritur sufficiens efficiens & obiectum, & finem, & formam, quæ concurrunt tanquam conuenientia ad eius esse, ergo non est præcisè bonus ex ista bonitate, scilicet ex fine.

De his vide copiosius 16. q. 4.

De secunda bonitate, id est, morali, dico eodem modo, quòd actus non est bonus moraliter præcisè ex fine. Et huius ratio similis est præcedenti, quia bonum est ex causa integra. Actus autem moralis debet esse elicitus dictamine rectæ rationis, ita quod sit conformis agenti, quod est per se sciens, & respectu debiti obiecti, & cum debitis circunstantiis, puta quando oportet, & sicut oportet, & vbi oportet, huiusmodi ergo bonitas actus moralis non erit præcisè ex fine si non concurrant aliæ causę prædictæ.

Ad primum in oppositum dico, & concedo quòd bona intentio facit bonum opus, si assint omnia requisita.

Ad secundum non est simile de actu voluntatis, & intellectus simpliciter, quia intellectus est potentia naturalis non libera per essentiam, voluntas autem est libera per essentiam, & ideo plus requiritur.

An omnis actus exterior bona intentione factus sit meritorius?

Petrus Scotellus 2. sent. dist. 40. q. 2.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. An omnis actus exterior bona intentione factus sit meritorius? Videtur quod sic, quia non potest arbor bona fructum malum facere, per Saluatorem in Matth. Sed bona arbor est bona intentio, ergo non potest malos facere, ergo facit opus bonum, & per consequens meritorium.

Mat. cap.

Præterea non est minoris efficaciæ intentio bona,

quàm mala. Sed omnis actus factus mala intentione est demeritorius, ergo omnis actus factus bona intentione est meritorius.

In contrarium patet per philos. secundo ethicorum. Quædam inquit opera sunt quæ confestim nominata tenent extremum vitiosum, & gaudium de malo, adulterium, homicidium, & huiusmodi, ergo quantumcũque fiant illa bona intentione nunquam erunt meritoria opera. Respondeo. Intentio duo potest dicere. Primo motum interiorem voluntatis ordinans actum exteriorem in debitum finem, secundo modo intentio potest dicere finem intentum.

Si primo modo sumatur intentio, sic est principium merendi, & dico quod actus exterior tunc est meritorius cum ille sit ordinatus, & elicitus conformiter rectę rationi respectu debiti finis, & habeat principium merendi, & omnia quæ requiruntur ad actum meritorium. Si autem sumatur intentio secundo modo, tunc non omnis actus bona intentione factus est meritorius, quia potest carere bono fine intento, & aliis, quæ requiruntur ad bonitatem actus meritorij. *Intentio duo potest dicere.*

Ad primum principale patet, quod accipit intentionem primo modo dictam.

Ad secundum dico, quòd plura requiruntur ad hoc, quod actus sit bonus, quam vt sit malus, sicut patet ex quæstione præcedenti. Et ideo licet bona intentio non sit minoris efficaciæ, quàm mala, non tamen propter hoc sequitur, si omnis mala intentio sit actus demeritorius, ergo bona actio est meritoria.

DISTINCTIO XLI.

An aliquis actus humanus possit esse indifferens ad bonitatem, vel malitiam?

D. Bona. 2. senten. distinc. 41. q. 3. Artic. 1.
Scotus in 2. sententiarum distinctio 41. quæst. 1.

D. Thom. 1. par. quæst. 18. Artic. 9.
Ricardus 2. sent. dist. 40. q. 3.
Durandus secundo sententiarum distinct. 41. q. 3.

QVAESTIO I.


Vmque intentio. Circa istam distinctionem 41. quęritur. An possit esse aliquis actus humanus indifferens ad bonitatem, vel malitiam? Videtur quod non: quia inter priuationem, & habitum non est medium. Sed bonum, & malum sunt priuatiuè opposita, ergo.

2. Ethic. c. 1 Præterea habitus generatur ex actibus, ergo si inter actum bonum, & malum, sit aliquis actus indifferens, generabitur etiam habitus indifferens qui non erit nec bonus, nec malus, quod videtur inconueniens.

Præterea sicut verum, & falsum ad actum intellectus, ita bonum, & malum ad actum voluntatis. Sed omnis actus intellectus, aut est verus, aut falsus, ergo.

Præterea bonitas, & malitia in actu sumuntur per conformitatem, & difformitatem ad rationem practicam: Sed omnis ratio practica de necessitate, aut est bona, aut est mala, ergo.

Præterea omnis actus est respectu alicuius finis, sed finis necessario, aut est bonus, aut malus, ergo. Ista ratio est Thomæ.

D. Tho. part. 2. q. 18. art. 9. Contra: quia tunc non esset aliquis actus in quo nō esset meritum, vel demeritum, sed fricare barbam non habet meritum, ergo haberet demeritum, quod est inconueniens.

Vide D. Bo. dist. præsenti q. 2. art. 1.

Actus humanus est. Respondeo, & dico quod actus humanus est duplex, quidam procedens sine deliberatione, quidam cum deliberatione. De actu qui est sine deliberatione non cadit quæstio, quia omnes conueniunt in hoc, quòd ille, *3. Ethic. cap.* nec est bonus, nec malus. Cuius ratio est, quia actus non est malus, nec bonus, nisi factus ex electione. Sed actus factus sine deliberatione non est ex electione, ergo.

Est ergo quæstio de actu elicito cum deliberatione.

Vtrum possit esse aliquis actus talis, & indifferens. Et hic sunt duæ opiniones extremæ. Vna dicit quòd non. Cuius rationes sunt quinque positæ in principio quæstionis. Alia est opinio cui magis assentio, quæ dicit quòd contingit actum dare indifferẽtem ad bonitatem & malitiam. Vbi notandum, quòd bonitas & malitia in actu prætermissa bonitate naturali est duplex. s. bonitas, & malitia moralis, & bonitas, & malitia meritoria, & demeritoria. Et sic dico duas conclusiones. *Opinio Sco.* *Bonitas duplex est.*

Prima est. quòd conuenit dare actum indifferentem ad bonitatem, & malitiam moralem. Cuius ratio est, quia habitus iustitiæ generatur ex operibus iustis non tamen iuste factis. Sed iste actus non est malus moraliter, constat nec bonus moraliter, quia non est ex virtute, ergo. Secunda conclusio est, quòd conuenit dare actum indifferentem ad bonitatem, & malitiam meritoriam, vel demeritoriam. Cuius ratio est: quia actus circunstantionatus ex fine indifferentiæ est indifferens. Sed conuenit aliquem actum ex tali fine esse circonstãtionatum, ergo. Minor patet. Cum volo facere, quod mihi placet ex indifferẽtia finis respectu fricationis barbæ, & eleuationis festucæ de terra. *5. ethic. ca.*

Ad primum principale nego minorem quia non sunt priuatiuè opposita bonum & malum circa actum.

Ad secundum concedo, quòd ex similibus actibus indifferentibus potest generari consimilis habitus indifferens.

Ad tertium nego maiorem, sicut patet j. dis. j. quia verum, & falsum diuidunt immediatè actum intellectus, non sic autem bonum, & malum diuidũt actum voluntatis. Ad quartum nego minorem, quia sicut potest poni habitus indifferens inclinans ad actum, ita & ratio practica. Ad vltimum nego minorem sicut patet per rationem positam in secunda conclusione.

DISTINCTIO XLII.

An in cogitatione possit esse peccatum?

D.Bona.2.senten.distinc 41.q.1 Artic.1.
Scotus 2.sententiarum distinc.42.q.1.
D.Thomas 1.secunda q.75.Artic.2.
Richardus 2.sentent.distinc.41.q.1.
Durandus. 2.sent.dist.41.q.2.

QVAESTIO I.

CVM autem voluntas. Circa istam distinctionem 42. quæritur. An in cogitatione possit esse peccatum? Videtur quòd non, quia peccatum nunquam est nisi in voluntate, vel in actu voluntatis, per Augustinum. Sed cogitatio non est voluntas nec actus voluntatis, quia cogitare est actus intellectus, ergo.

De duabus animabus cõtra Manichæum.

Præterea peccatum ideo est peccatum quia voluntarium, sed cogitatio non est voluntaria, ergo non est peccatum. Minor patet, quia cogitatio non est in potestate nostra, per Augustinum. Nõ est inquit in potestate nostra quibus visis tangamur.

3.de lib.arbit. cap.15.

Preterea nullum est peccatum nisi sit primo cognitũ, sed cogitatio non est primo præcognita ergo. Probatio minoris, quia vel esset præcognita quando non esset, & tunc non esset peccatum, vel quando est, & tunc intellectus haberet duos actus simul, quod est contra philos.

Contra Hieronimus super Ezechi. dicit tria esse genera peccatorum scilicet cogitationum, sermonum, & operum.

Respondeo, hic sunt tres articuli per viam conclusionum. Primus quòd peccatum formaliter, & primo est in voluntate, & eius actu. Secundus quòd peccatũ materialiter est in cogitatione locutione, & opere, tertius remouebit vnum dubium circa cogitationem qualiter in eo possit esse peccatum.

Quomodo peccatum formaliter sit in voluntate.

Quantum ad primum probo propositionem positam sic. Iustitia habitualis, vt distinguitur contra peccatum originale, & iustitia actualis, vt distinguitur contra peccatum actuale est solum formaliter in voluntate, ergo, & peccatum formaliter primo est in voluntate. Probatio

consequentiæ, quia habitus, & priuatio sunt circa idem.

Præterea omnis causa actiua alia à voluntate est causa naturaliter causans, sed nulla causa naturaliter causans, vt sic est vituperabilis, sed sola causa libere causans est vituperabilis. Sed huiusmodi est voluntas tantum, ergo sola voluntas est vituperabilis, sed non nisi per peccatū, ergo. Confirmatur per Augustinum dicentem, quòd prima causa peccati est voluntas. *3. de libero arbitrio.*

Quantum ad secundum probatur propositio posita sic. Voluntas est motor in toto regno animæ, & omnia obediunt sibi, secundum Ans. ergo sicut voluntas causando rectitudinem in suo actu causat in actibus aliarum potētiarum rectitudinē, sic causando in suo actu deformitatem causabit etiam in actibus aliarum potentiarum deformitatem ex eo quòd subiacent imperio. *De lib. arb.*

Quantum ad tertium quamuis certum sit, quòd locutio, & operatio subiacent imperio voluntatis, dubium tamen est de cogitatione quę non videtur subiacere imperio voluntatis nec imperatur ab ea, & sic videretur alicui, quòd non esset in ea peccatum. Quod autem nō imperatur à voluntate probatur primo sic. Ad nihil mouet voluntas nisi sit præcognitum, sed cogitatio non est præcognita, quia tunc esset præcognita per aliam, & quæreretur de illa sicut de prima, & sic in infinitum, ergo.

Secundo sic, in causis per se in eadem specie non potest esse circulatio. Sed intellectio, siue cogitatio, est per se causa volitionis, ergo voluntas non est per se causa cogitationis. *1. Post. contex. 6.*

Tertio sic, causa per se sufficiens ad productionem sui effectus non requirit aliam causam, sed perfecta causa cogitationis siue intentionis est memoria, sicut patet in diuinis, ergo non requiritur voluntas.

Respondeo, hic pono istam propositionem, quòd necessario oportet aliquam intellectualem cogitationē esse imperatam à voluntate, tum quia voluntas conuertit, & auertit intellectum ab vno intelligibili in aliud, tum quia Augu. dicit 5. de tri. quòd voluntas vnit, & copulat intelligentiam proli, tum quia dicit philosophus, quòd intelligimus cum volumus. Sed distinguo, quia *5. De tri. c. 15. 3. De anima cont. 60.*

est cogitatio prima, & secunda. Prima quidem cogitatio non est in voluntatis potestate, quia aliqua cogitatio naturaliter præcedit omne velle. Et de hoc dicit Augustinus quod non est in potestate nostra quibus visis tangamur.

3. De libero arbitrio c. 15.

Dubium de cogitatione.

Remanet ergo dubium de cogitatione secunda quomodo subsit voluntati, cum voluntas non moueat nisi ad præcognitum. Et sunt hic sex modi dicendi. Vnus est, quòd sufficit cognitio alicuius obiecti tantum habitualiter noti.

Alius modus est, quod habeatur cognitio illius obiecti in vniuersali, & non in particulari. Contra, tunc intellectio lapidis cum in eo intelligatur substãtia corporea sufficeret ad volendum aurum cum hoc intelligatur in vniuersali in substantia corporea.

Tertius modus est, quod sufficit cognitio obiecti remissa, quia cum voluntas remittit obiectum à consideratione vnius obiecti, concurrit consideratio alterius obiecti.

Contra, quia à casu accidit, quod cum est remissio talis actionis, concurrit hoc vel illud obiectum, & sic totum esset casuale.

Quartus modus est ex hoc, quod intellectus habet comparatiuam actionem, & cognoscit vnum correlatiuorum in altero.

Contra, quia non semper est comparatiua cognitio, potest enim vnum obiectum per se cognosci sine alio.

Quintus modus, quòd licet in potestate voluntatis nõ sit cognitio simpliciter, est tamen in eius potestate cognitio discursiua.

Contra, si non est in potestate voluntatis illud sine quo non habetur discursus, nec discursus est in potestate nostra. Sed simpliciter cognitio obiecti non est in potestate nostra, ergo nec discursus.

6. Est ipsius Scoti.

Dico ergo aliter cum sexto modo, quòd cum est vna intellectio percepta, & distincta, possunt esse multæ imperceptæ, quia non minoris virtutis est intellectus quã visus. Cum autẽ est vna visio percepta possunt esse multæ imperfectę, ergo ita poterit esse in intellectu. Tunc autem voluntas potest in illud velle complacere, & fa-

cere intellectum stare circa illius cognitionem, vel cogitationem, & intellectus tunc magis firmabitur, & erit cogitatio intensior,& complacentia voluntatis augetur, & illa cogitatio intensa si non est regulata, dicitur peccatum, & in illa subiectione subiacet imperio voluntatis, potuisset enim voluntas illam suspendere, sicut quilibet in seipso poterit experiri. Et per hoc patet ad rationes quibus probatur, quòd cogitatio non est in potestate nostra.

Ad primum principale concedo, quòd peccatum nõ est formaliter nisi in voluntate, materialiter autem potest esse in aliis actibus.

Ad argumenta patet ex dictis in secundo articulo.

An actus paruus exterior, & interior sint duo peccata, vel vnum?

Petrus Scotellus 2. sent. distin. 42 q. 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO queritur sine argumẽtis. An actus paruus exterior, & interior sint duo peccata, vel vnum? Respondetur, quòd de interiori actu voluntatis, & exteriori contingit loqui dupliciter. Vno modo comparando actum exteriorem ad interiorem à quo non causatur. Alio modo à quo causatur. Primo modo non sunt vnum peccatum, secũdo modo sic, quia quamuis sint duo actus in esse naturæ, sunt tamen vnum in esse morali, siue ethico, & theologico.

DISTINCTIO XLIII.

An voluntas possit peccare in spiritum sanctum?

D. Bona. 2. sent. distinctio. 43. questio 1.
Scotus 2. sententiarum distinctio. 43. questio 1.
Ricardus secund. sententiarum distinct. 43. q. 2.
Durandus secundo sententiarum distinct. 43. q. 2.

QVÆSTIO I.

EST præterea quoddam genus peccati. Circa istam distinctionem 43. quæritur. An voluntas possit peccare in spiritum sanctum? Videtur quòd non, quia glosa super illud Ioann. Qui odit me, odit & patrem meum dicit, quòd qui peccat in vnam personam, peccat & in aliam, ergo non specialiter in spiritum sanctum.

Ioann. 15.

Præterea peccatum in spiritum sanctum opponitur charitati, sed peccatum oppositum charitati est odium. Spiritus autem sanctus non potest haberi odio cum in eo non sit ratio mali, ergo.

Præterea omne peccatum est remissibile, peccatum autem in spiritum sanctum non remissibile. In contrarium est Magister in litera.

Responsio, hic sunt quatuor vidẽda. Primo principale propositum, secundo si peccatum in spiritum sanctum est grauissimum, tertio si est remissibile, quarto quot sunt illius peccati modi.

Auersio duplex.

Quantum ad primum dico, quòd omne peccatum est auersio à Deo. Ista autem auersio potest intelligi, vel habitualis, vel actualis. Si intelligitur habitualis, dico, quòd non potest se auertere quis ab vna persona quin auertatur ab alia, nec peccare in vnam quin peccet in aliam. Si autem sit quæstio, de auersione actuali dicitur, quòd potest esse actualis auersio ab vna, & non ab alia, quia eadem ratio videtur de auersione, & conuersione. Sed potest esse actualis conuersio ad vnam personam, & non ad aliam, ergo. Probatio minoris, tum quia possibile est vti vno articulo fidei respiciente vnam personam non vtendo alio articulo respiciente aliam personam. Si autem distincti articuli respectum personarum, & quælibet persona sic sumpta includit rationem omnis boni, tum quia sunt multi hymni in quibus est actualis intentio respectu vnius personæ tantum, sicut in Veni creator spiritus, &c. & in aliis multis. Tum quia magis distinguitur persona à persona, quam persona ab essentia. Sed si aliquis fidelis consideraret essen-

Vide Scotum in 1. dist. 1.

tiam non considerando personas inueniret in ea rationem omnis boni, & posset facere reuerentiam actualem essentiæ non faciendo actualiter personæ. Sed forte diceres, quòd non est simile de persona, & essentia, quia persona dicitur relatiue ad aliam personam, relatiua autem sunt simul intelligibilia.

Respondeo, quòd non valet, quia si pater inquantum pater dicatur relatiue ad filium, non tamen dicitur relatiue ad spiritum sanctum. Igitur pater intelligi potest inquantum pater non habendo intẽtionem ad spiritum sanctum. Sed de hoc satis patet.

Quantum ad secundum dico cum Magistro, quod peccatum in spiritum sanctum est grauissimum, tum quia procedit ex certa malitia, quod est maximum peccatum secundum Gregorium, tum quia est contra præceptum primæ tabulæ, tum quia opponitur actui perfectissimo. *Vide Magistrum in 2. distinc. 34.* *In homilia.*

Quantum ad tertium dico, quod non est illud peccatum irremissibile simpliciter, quia Deus potest illud remittere. Sed dicitur irremissibile: tum quia nullum aliud peccatum directe opponitur diuinæ misericordiæ sicut illud, tum quia illud peccatum maximè opponitur dispositione remissionis, quæ est quædam displicentia de peccato.

Quantum ad quartum dico, quod sunt sex peccata in spiritum sanctum, scilicet, desperatio, præsumptio, obstinatio, finalis impendentia, inuidia fraternæ gratię, & impugnatio veritatis agnitæ. Primum & secundum ponit Augustinus, tertium ponit in Enchiridion, quartum ponit de verbis domini, quintum ponit idem in sermone de verbis domini in mõte, Sextum idem ponit de vnico baptismo. *De fide ad Petrum.* *Libro 1.*

Ad primum principale concedo, quod qui odit vnam personam actualiter, odit aliam habitualiter.

Ad secundum potest patere ex dictis. Vel potest dici, quòd est falsum, quod assumitur, quia propheta ait, de voluntate obstinata. Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. *Psal. 73.*

Ad tertium patet in tertio articulo, quomodo peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile.

An potentia peccandi ſit à Deo?

D. Bona. 2. ſenten. diſtinc. 41. q. 1. Artic. 1.
Scotus 2. ſenten. diſtin. 42. q. 1.
Richardus 2. ſenten. diſtin. 41. q. 1.
Durandus 2. ſenten. diſtinc. 41. q. 2.

QVÆSTIO II.

POST prædicta conſideratione dignum occurrit. Circa diſtinctionem 44. & vltimam quæritur. An potentia peccandi ſit à Deo? Videtur quod non, quia ſi potentia peccãdi eſſet à Deo hoc eſſet quia liberum arbitrium eſt à Deo. Sed hoc non cogit, quia ſecundum Anſ. poſſe peccare non eſt libertas, nec pars libertatis, ergo.

De lib. arb. cap. 2. & 3.

Præterea cuius eſt potentia eius eſt & actus, per philoſ. de ſomno, & vigilia. Sed actus peccandi non eſt a Deo, ergo nec potentia.

In contrarium eſt Magiſter in litera.

An potentia peccandi ſit à Deo.

Reſponſio, potentia peccandi, aut dicit immediatum ordinem, aut fundamentum ordinis ratione cuius dicitur potens. Si primo modo adhuc diſtinguo: quia iſte ordo, aut eſt ad actum ſubſtratum, aut ad deformitatem. Si eſt ad actum ſubſtratum, & iſte actus eſt à Deo, ſicut ponit vna opinio, concedo etiam quod iſte ordo eſt à Deo. Si autem dicit ordinem ad deformitatem, & illa deformitas ſit nihil, & etiam ordo erit nihil, & ſic non eſt à Deo. Si autem iſta potentia dicit proximum fundamentum ordinis, concedo quod eſt à Deo.

An peccatum ſit à Deo.

Et per hoc patet ad primum argumentum in contrarium. Accepit enim Anſ. poſſe peccare, vt dicit reſpectum ad deformitatem. Ad ſecundũ ſi tenetur opinio, quod omnis actus poſitiuus ſit à Deo, patet ſolutio, quod actus peccati quãtum ad ſubſtratum eſt à Deo, quia ſecundum Apoſtolum. Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia, ipſi laus, & gloria in ſecula ſeculorum. Amen.

Explicit Liber Secundus.

EXIMII

SACRAE THEOLOGIÆ PROFESSORIS F. PETRI DE AQVILA MIN. CONVENT.

In Tertium librum Sententiarum.

DISTINCTIO I.

Circa distinctionem primam quæritur. Vtrum incarnatio sit posibilis?

Seraphicus Bona. 3. senten. distinct. 1. q. 1.
Scotus 3. sent. dist. 1. q. 1.
D. *Thomas 3. parte q. 2. Artic. 3.*
Ricardus 3. sen. dist. 1. q. 1.
Durandus 3. senten. distin. 1. q. 1.
Ioannes Bacconitanus 3. sent. distin. 1. q. 1.

QVÆSTIO II.



VM venerit plenitudo. Circa tertium librũ sentẽtiarum quęritur I. Vtrum incarnatio sit posibilis? Videtur, quòd non quia actus purus, & infinitus non est alicui componibilis, vel vnibilis, sed verbum diuinum est actus purus, & infinitus, ergo. Probatio maioris. Componibile caret perfectione eius cum quo componitur: sed infinitum non caret aliqua perfectione, ergo non est alicui componibile. *Vide dist. 8. primi libri q. 1.*

Præterea plus distant natura creata, & increata, quam contraria, sed contraria non possunt vniri, vt ponit Ari- *4. Met. com. tex. 9.*

ſtoteles, ergo ſimiliter natura creata, & increata non poſſunt vniri.

Præterea incarnare eſt agere, ergo incarnari eſt pati: ſed verbum diuinum non poteſt pati, ergo ſimiliter non poteſt incarnari.

Præterea inter vnibilia debet eſſe proportio: ſed finiti ad infinitum nulla eſt proportio, ergo natura humana, quæ eſt finita non poteſt vniri verbo diuino, quod eſt infinitum.

Præterea vltimo ſic. Omnis dependentia terminatur ad aliquid independens, & abſolutum, ſed verbum diuinum non eſt abſolutum, ergo non poteſt terminare dependentiam naturæ humanæ ad ſuppoſitum, & per conſequens non eſt poſsibilis incatnatio.

Contra, plus poteſt Deus facere quàm homo poteſt loqui. Iuxta illud. Apud Deum nõ eſt impoſsibile omne verbum, ſed homo poteſt dicere Deus eſt incarnatus, ergo incarnatio eſt poſsibilis. In illa quæſtione veritas eſt certa, quia quod filius Dei ſit incarnatus eſt articulus fidei. *Luca 2.*

Præterea quod eſt factum eſt poſsibile fieri: ſed incarnatio eſt facta. Iuxta illud. Verbum caro factum eſt, ergo incarnatio eſt poſsibilis. *Ioan. 1.*

Oportet ergo inſiſtere in declarando hanc poſsibilitatem, vbi ſunt plures viæ, vel opiniones. Vna opinio dicit ſic, quando eſt vna forma, quæ continet virtualiter formam cui competit aliquis actus: poteſt ei competere ſimilis actus. Exemplum huius Ignis habet calefacere, & quia ſol continet virtualiter formam ignis, ideo ſol poteſt calefacere. Ex hoc arguitur ſic. Illud quod continet virtualiter ſuppoſitum creatum poteſt agere vicem ſuppoſiti creati, vel humani, ſed ſuppoſitum diuinum continet virtualiter ſuppoſitum creatum, ergo poteſt gerere vicem ſuppoſiti creati, vel humani, ſed ſuppoſitum humanum ſuſtẽtat naturam humanam, ergo hoc poteſt ſuppoſitum diuinum, ſed iſta ſuppoſitio eſt incarnatio, ergo incarnatio eſt poſsibilis. *Varro lib. 3. q. 1.* *Vide D. Thomam in 3. diſt. 1 q. 9.*

Contra illam viã arguitur dupliciter. Primo ſic. Illud quod eſt ratio continendi per multas perfectiones dicit perfectionem ſimpliciter, ſed ſuppoſitum diuinum non dicit

dicit perfectionem ſimpliciter, ergo non eſt ratio continendi iſtas perfectiones, vel multa ſuppoſita diſtincta. Minor probatur, tum quia opinans concedit eam, tum quia ſi ſuppoſitum filij diceret perfectionem ſimpliciter ſequeretur quòd aliqua perfectio eſſet in vna perſona, quæ non eſſet in alia.

Secundo ſic. Ratio perſonalitatis ita eſt proportionata naturæ ſicut natura eſt proportionata perſonæ, ſed non obſtante, quod eſſentia diuina contineat omnem creaturam eminenter, non tamē poteſt eſſe eſſentia formaliter alicuius perſonæ creatæ, ergo ſimiliter dato, quòd ſuppoſitum diuinum contineat ſuppoſitum creatum, adhuc non poterit ſupplere vicem perſonalitatis creatæ.

Secunda via declarans poſsibilitatem incarnationis eſt iſta. Prius poteſt eſſe ſine ſuo poſteriori, ſed ſingularitas naturæ eſt prior perſonalitate, vel ſuppoſito, ergo poteſt ſeparari ab eo, & per conſequens ab alio ſuppoſito ſuſtentari, & ſic fuit in incarnatione, quia natura aſſumpta fuit abſoluta à ſuppoſito proprio & ſuppoſitata à ſuppoſito diuino. Contra hoc obiicitur ſic. Prius poteſt ſeparari a poſteriori, ſed natura ſpecifica eſt prior natura ſingulari, ergo poteſt eſſe in effectu aliqua natura ſpecifica, & tamen non ſingularis, & ſic redibit error Platonis. Reſpondetur, quòd non eſt ſimile, quia ſingularitas eſt idem realiter, quod ipſa natura, & ideo non poteſt fieri natura, quin ſit ſingularis, ſuppoſitum autem non eſt idē realiter, quod natura ſuppoſitata.

Sed iſta ſolutio implicat vnum dubium neceſſario diſcutiendum, quia ex eius ſolutione habebunt aliquæ concluſiones euidentiam, oportet enim videre quid addit ſuppoſitum, vel perſona ſuper naturam. Et dicunt aliqui, quod addit præciſe negationem dependentiæ, quia ſi adderet aliquid poſitiuum, ſequeretur, quod natura humana in Chriſto eſſet imperfectior, quam in aliis hominibus, quia in Chriſto non ponitur natura humana cum illo poſitiuo. In aliis autem hominibus ponitur cum illo poſitiuo. *Solutio iſta implicat vnū dubium.*

Præterea ſecundum Damaſ. Quod eſt inaſſumptibile eſt incommunicabile, ſed nihil eſt in natura humana, *Lib. 3. c. 21.*

quod ſit incommunicabile, ergo nihil eſt in aſſumptibile, ſed ſuppoſitum eſt in aſſumptibile, ergo non dicit aliquid poſitiuum.

Aliis videtur oppoſitum, quia ſi ſuppoſitum dicit prçciſe negationem dependentiæ, ſequeretur, quod anima ſeparata ſit perſona, quia non dependet.

Præterea perfectio ſimpliciter non dicit præciſe negationem, ſed perſona dicit perfectionẽ ſimpliciter, ergo.

Præterea. Non eſt incommunicabilis negatio niſi per affirmationem, ſed ſuppoſitum, vel perſona dicit incommunicabilitatem, ergo non dicit prçciſam negationem. Poteſt tamen teneri prima opinio, quod perſona dicit negationem dependentiç, ſed eſt triplex negatio dependentiæ, ſcilicet negatio dependentiæ actualis, & negatio dependentiæ aptitudinalis, & negatio dependentiæ potentionalis, & iſtæ negationes reperiuntur in perſonis diuinis, quia nec actu dependent, nec aptè natæ ſunt dependere, nec poſſunt dependere. Duæ autem negationes ſufficiunt ad perſonalitatem in creaturis, & propter defectum negationis dependentiæ actualis natura humana in Chriſto non eſt perſona, & propter defectum ſecundæ dependentiæ anima ſeparata non eſt perſona, & per hoc patet ſolutio primi argumenti primæ opinionis.

Lib. 1. diſt. 28. q. 2.

Ad ſecundum argumentum patuit. Sufficit enim, quod non dicit imperfectionem, dato, quod non dicat perfectionem ſicut innaſcibilitas in patre non dicit imperfectionem.

Ad tertium concedo, quod ſicut aliqua natura eſt communicabilis per identitatẽ vt in diuinis, vel per informationem. Ita ſuppoſitum eſt incommunicabile incommunicabilitate oppoſita huic duplici communicabilitati, quia non eſt communicabile per idẽtitatem nec per informationem. Et cum dicitur, quod nulla negatio eſt incommunicabilis de ſe, verum eſt vt quo, negatur, vt quid.

Tertia via declarans poſſibilitatem incarnationis eſt iſta, licet res vnius generis non poſſit eſſe alterius, poteſt tamen habere modum alterius generis ſicut accidens quamuis non poſſit eſſe res de genere ſubſtantiç, tamen

poteſt habere modum ſubſtantiæ, ſicut in ſacramento altaris vbi eſt accidens ſine ſubiecto; ergo ſicut accidens poteſt eſſe ſine ſubiecto, ita ſubſtantia ſiue natura humana poteſt induere hunc modũ, vt ſit in alieno ſuppoſito, ſic ponitur in incarnatione, ſcilicet quod natura humana ſit in alieno ſuppoſito.

Contra probare vnum creditum per aliud creditum non haberetur inde maior euidentia quæſiti. Sed ſicut eſt credita incarnatio, ita creditum eſt accidens eſſe ſine ſubiecto, ergo.

Præterea. Quãdo dicitur, quod res vnius generis poteſt induere modum alterius generis: hoc eſt falſum de modo proprio illius generis. Accidens enim in euchariſtia non induit modũ propriũ ſubſtãtię, quia modus propriæ ſubſtantię eſt non dependere actualiter, vel aptitudinaliter. Accidens autẽ in euchariſtia dependet aptitudinaliter. Nec valet ſi adducitur illud philoſophi, quod differentia ſubſtantię habet modum qualitatis: quia non intendit ibi philoſophus de modo proprio generis qualitatis, ſed intendit imponere multiplicitatem huius nominis, quale & in voce dicitur per modum qualis.

Contra Henricum vbi ſupra.

5. Met. contex. 19.

Quarta via eſt iſta. Quanto res ſunt magis diſtinctę, & diuerſę, tanto magis vnibiles. Nam indiuidua vnius ſpeciei nó poſſunt ſic vniri ſicut res diuerſorum generum, ſed creatum, & increatum maximè diſtant, & differunt, ergo poſſunt adinuicem vniri. Ratio non valet, quia diſtantia inter extrema vnibilia non eſt ratio vnionis, ſed ratio vnionis inter diſtantia de quibus ponitur exemplũ eſt poſſibilitas in vno extremo, & actus in altero, quod in propoſito non poteſt poni, quia nec verbum eſt actus humanæ naturæ, nec econtrario, & ſic lapis, & homo maxime poſſent facere vnum, & tamen non poſſunt. Et ideo declaratur iſta poſſibilitas aliter ſic. Independens inquantum independens poteſt terminare dependentiam alterius ad ipſum, quod natum eſt habere talem terminum, ſed ſuppoſitum diuinum eſt independens, & dependentia humanæ naturæ eſt nata habere perſonam pro termino, & non naturam, ergo perſona diuina independens poteſt terminare dependentiam naturæ humanæ ad ipſam, & hæc eſt incarnatio.

Exemplum.

Præterea. Quod non repugnat perfectioni naturę, vel personæ diuinæ potest poni in ea. Sed incarnatio non repugnat perfectioni diuinæ naturæ, nec personæ, ergo, &c. Minor probatur. Quia illa incarnatio nihil aliud est nisi terminatio dependentiæ naturæ humanæ ad suppositum diuinum, & sic non ponit limitationem, vel compositionem, vel imperfectionem in diuina persona. Quod declaratur sic. Quicquid est perfectionis in creaturis debet attribui Deo amota omni imperfectione, sed sustentare in substantia est perfectionis, informari autem ab accidente est imperfectionis, ergo sublato hoc secundo, primum potest manere in Deo, & sic potest sustētare humanam naturam sine informatione, vel imperfectione.

Quid sit incarnatio.

Ad primum in contrarium cum dicitur, actus purus, & infinitus non est alicui componibilis. Dico quod verum est sicut pars componitur, vel vnitur cum toto, quia tunc caret aliqua perfectione, sed bene est vnibilis .i. potens terminare dependentiam alterius ad ipsum.

Quomodo actus purus nō sit componibilis.

Ad secundum dico, quod non est simile de vnione contrariorum, & naturæ creatæ, & increatæ, quia natura creata, & increata formaliter non repugnant, ideo possunt vniri, contraria vero formaliter repugnant, ideo nō vniuntur. Et cum dicis, plus distant natura creata, & increata, quam contraria, hoc non valet, quia plus distant res diuersorum generum, quàm res eiusdem generis, & tamen res diuersorum generum possunt vniri, res autem vnius generis sicut album, & nigrum non possunt vniri.

Ad tertium cum dicis. Incarnari est pati, dico quod Priscianus dicit, quod quædam sunt verba, quæ in voce passiua signant actionem, vt vniri, quædam quæ in voce actiua signant passionem, vt video, & illo modo intelligendum est in proposito, cum dicitur natura diuina humanæ naturę vniri, non quod natura diuina aliquid patitur, sed quod natura diuina vnit sibi naturam humanam.

An incarnari sit pati.

Aliter potest dici, quod incarnare, & incarnari habent se sicut amare, & amari, sed amari non est pati, ergo nec incarnari. Scotus vero dicit, quod incarnari non est passiuum ei correspondens, quod est incarnare secundum rem, sed vocaliter tantum, sed passiuum reale sibi

Incarnare & incarnari, se habent sicut amare & amari.

Opinio Sco.

correſpondens eſt aſſumi, vnde tres incarnant actiue, ſed vna ſola terminat incarnationem & illa dicitur incarnari, non tamen paſsiue.

Ad quartum dico, quòd maior eſt vera ſi intelligatur de proportione, quæ attenditur in conuenientia ordinis, ſi autem intelligatur de proportione, quæ eſt commenſuratio quantitatis, non eſt verum. Nunc autem inter creaturam, & Deum eſt conuenientia ordinis pro eo, quod natura rationalis eo ipſo, quòd eſt imago Dei nata eſt ordinari ad ipſum immediatè, ideo conceditur proportio, quæ ſufficit ad hanc vnionem.

Ad vltimum dico, quòd dependentia poteſt terminari ad aliquid independens, dato quòd illud non ſit abſolutum. Et ſic eſt in propoſito, quia ſuppoſitum verbi eſt independens.

Vtrum vna perſona poſsit incarnari ſine alia?

D. Bona. 3 ſent. diſt. 1. quæſt. 2.
Scotus 3. ſent. diſtin. 1. q. 2.
D. Thomas 3. parte q. 3. Artic. 4.
Richardus 3. ſement. diſtinc. 1. q. 2.

QVAESTIO II.


ECVNDO quæritur. Vtrum vna perſona poſsit incarnari ſine alia? Videtur quòd nõ, quia ſecundum ſanctos opera trinitatis ad extra ſunt indiuiſa, ſed incarnatio eſt opus trinitatis, ergo.

Præterea maior eſt vnio ypoſtatica, quam beatifica, ſed in vnione beatifica anima non poteſt vniri vni perſonæ, quin vniatur aliis, ergo ſimiliter natura humana nõ poteſt vniri vni perſonæ, quin vniatur alteri. Contra. Verbum caro factum eſt, ſed verbum eſt perſona filij, ergo ſolus filius eſt incarnatus. *Ioan. 1.*

In iſta quæſtione primò ponam cõcluſionem, ſecundo concluſionis declarationem. *Incarnatio comparatur ad Deum duobus modis.*

Quantum ad primum dico, quod incarnatio comparatur ad Deum, vt ad cauſam efficiẽtem, vel vt ad cauſam

terminantem. Si primo modo, quia opera trinitatis sunt indiuisa, dico, quod vna persona non efficit incarnationem sine altera. Si autem loquamur de incarnatione secundo modo, dico, quòd non vna persona potuit incarnari, & quia de facto est incarnata sine altera.

Declaratio conclusionis. Hanc conclusionem declaro dupliciter. Primo sic. Licet tres personæ sint in vna essentia, tamē tres personæ sunt tres substātiæ personales, sed incarnatio terminatur ad substātiam, ergo vna persona potest incarnari sine alia.

Præterea effectus ponitur nullibi nisi per applicationem virtutis suæ causæ, sed incarnatio est effectus trinitatis, & trinitas applicat ad vnam substantiam, vel personam, ergo vna persona potest incarnari sine alia.

Dubium. Sed occurrit hic dubium, quòd illud est ratio terminandi incarnationem per quod continetur suppositum creatum, & per quod natura assumpta est in potentia obedientiali, sed illud est essentia non persona, ergo essentia est ratio terminandi incarnationem, sed eadem essentia in tribus personis, ergo vna persona non potest incarnari sine alia.

Solutio dubij. Solutio huius dubij patet ex præcedenti quæstione. Supponit enim in isto dubio, quòd quia terminans incarnationem continet suppositum creatum, ideo potest gerere eius vicem quod est superius improbatum, quia ratio possibilitatis incarnationis, vt visum fuit est quia suppositum diuinum est independens, & independens inquantum independens potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, & sic ratio incarnationis non est continentia, vt dubium assumit, sed est independentia.

Quomodo opera trinit. sint indiuisa. Ad primum principale, opera trinitatis sunt indiuisa in ratione causæ efficientis, tamen in ratione causæ terminatiuę vna potest terminare incarnationē, & nō altera.

Ad secundum non est simile de vnione beatifica, & ypostatica, quia in vnione beatifica terminus formalis vnionis est essentia diuina, quæ est vna in tribus. In vnione autem ypostatica formalis terminus est, proprietas relatiua, ideo non concludit argumentum, &c.

Vtrum tres personæ possint assumere eandem naturam numero?

Seraphicus Bonauen.3.sent.distin.1.q.3. Art.1.
Scotus 3. sententiarum distinctio 1. quæst. 2.
D. Thomas tertia parte q.3. Artic.6.
Richardus 3.sent distinct.1.q.4.
Durandus 3.sententiarum distinctio.1.q.3.

QVÆSTIO III.

TErtio quæritur. Vtrum tres personæ possint assumere eandem naturam numero? Videtur quod sic, quia natura antequam assumatur ab aliqua persona est à qualibet per se diuisim assumptibilis, ponatur ergo quòd omnes se habeant ad assumptionem huius naturæ, vel ergo omnes assumerent, & habeo propositum, vel nulla assumeret, quod est incõueniens, vel vna assumeret, & altera nõ, & hoc nõ potest poni, quia nõ videtur ratio quare potius, vel prius assumatur ab vna persona quã ab alia.

Præterea Natura humana in Christo antequam assumeretur à filio erat assumptibilis à patre, ergo, & modo est assumptibilis à patre. Probatio consequentiæ Ideo assumptibilis à parte, quia erat in potentia obedientiali, sed ita est nunc ista natura in potentia obedientiali sicut tunc, ergo ita est assumptibilis modo sicut tunc.

Cõtra. Anselmus in libro cur Deus homo dicit, quòd plures personæ eundem hominẽ assumere nequiuerũt. *Cap.9.*

Præterea. Si plures personæ possunt assumere eandẽ naturam, argueretur per sillogismum expositorium sic. Iste homo est hic pater, iste homo est hic filius, ergo hic pater est hic filius, sed illud est impossibile, ergo, & illud ex quo sequitur.

In ista quęstione sũt tres articuli, secundũ quod circa eã sunt tres opiniones, duę sũt extremæ, & tertia mediat.

Prima est Bonauenturę, quòd plures personę, nõ possunt assumere eandẽ naturam numero, quia omnis assũptio terminatur ad aliquam vnitatẽ, sed si plures personæ assumerent eandem naturã ista assumptio non terminaretur ad aliquã vnitatem, ergo. Probatio minoris. Si ista assũptio terminaretur ad aliquã vnitatẽ, vel hoc esset in natura assũpta, vel in natura sumẽte, sed nõ potest in na- *Lib.3.q.2.*

Quid sit assumere. tura assumpta poni, quia assumere est ad se sumere, & sic natura assumpta debet trahi ad modum naturæ assumentis, & non econuerso.

Non enim potest poni vnitas ex parte naturæ assumentis in illa assumptione, quia vel hoc esset ex parte essentiæ, vel ex parte personæ, ex parte essentiæ, non potest poni, quia natura humana non transfertur in diuinam, nec potest poni ex parte personæ si ponis quod assumatur à pluribus personis.

Præterea. Illud quod conuenit essentiæ diuinæ propter sui infinitatem non potest competere alicui naturæ creatæ, sed quod essentia sit in pluribus personis conuenit sibi per suam infinitatem, & immensitatem, ergo non potest competere alicui naturæ creatæ, & per consequens nulla natura creata potest assumi à pluribus suppositis.

Præterea, Sustentificatio actiua ex parte personæ est infinita, sustentificatio passiua ex parte naturæ est finita, sed quando infinitum sustentificat finitum, euacuat omnipotentiam finiti, ergo non est potentia in ista natura, vt sustentificetur ab alio supposito.

Præterea perfectiori modo sustentificatur natura humana in supposito diuino, quàm in supposito humano, sed natura humana sustentificata, vel suppositata in supposito humano non potest ab alio supposito sustentificari, ergo &c.

D. Tho. in 3. parte q. 3. art. 6. li. 3. q. 5. Alia est opinio Thomæ, quod licet plures personæ non possint assumere eandem ypostasim, bene tamen possunt assumere hanc naturam. Hanc opinionem confirmat Varro tripliciter.

Primo sic. Natura est prior supposito, quia illud est prius, quod potest esse sine altero, sed natura potest esse sine supposito, quia Christus assumpsit naturam. & non suppositum. Tunc arguitur sic. Ad multiplicationem posterioris non necessario ponitur multiplicatio prioris. Sed suppositum est posterius natura, ergo propter multiplicationem suppositi non oportet multiplicare naturam suppositi, & sic non impossibile est eandem naturam in pluribus esse.

Secundo sic. Distinctio relatiua non est causa di-

ſtinctionis in abſolutis: Sed diſtinctio in natura eſt abſolutorum, diſtinctio autem in ſuppoſitis eſt relatiuorum, ergo propter diſtinctionem, & multiplicationem ſuppoſitorum non oportet ponere diſtinctionem, & multiplicationem naturæ.

Tertio ſic eadem anima poteſt eſſe in pluribus partibus corporis naturaliter, & idem corpus in pluribus locis ſupernaturaliter. Ergo multo magis eadem natura in pluribus ſuppoſitis.

Tertia opinio eſt Scoti, qui dicit. Quia aut ponitur formalis terminus incarnationis eſſentia, aut proprietas relatiua. Si ponitur, quod eſſentia ſit formalis terminus incarnationis, dicit, quod plures perſonæ mediante eſſentia poſſunt aſſumere eandē naturam numero. Si autē ponatur, quòd formalis terminus incarnationis ſit proprietas relatiua ſiue perſona. Tunc eſt impoſſibile, quòd plures perſonę mediante eſſentia poſſunt aſſumere eandem naturam numero. Quod probatur ſic. In omni dependentia eſſentiali vnum dependens præcisè dependet ad vnum quod totaliter terminat eius dependentiam, ſed in illa aſſumptione eſt dependentia eſſentialis vnius naturæ, & vna perſona totaliter terminat eam, ergo idē non poteſt hoc modo dependere ad plures perſonas, & aſſumi à pluribus perſonis. Maior probatur. Quia impoſſibile eſt idém cauſatum habere plures cauſas eſſentiales vno genere cauſandi à quibus dependeat. Tunc enim aliquid poteſt eſſe ab aliquo, vt à cauſa quo poſito, & remoto nihilominus eſſet. Minor probatur etiam quia perſonalitas cauſata totaliter terminat dependentiam naturæ, & iſta ſtante non poſſit habere aliam: ſed non minus terminat eam perſonalitas perſonæ diuinæ, quam perſonalitas perſonæ creatæ. Si teneatur iſta opinio, quæ veriſſima eſt, non oportet reſpondere ad argumenta primæ opinionis, ſcilicet Bonauenturæ, quia non ſunt contra eam.

Opinio Scoti.

Pulchræ rationes.

Opinio Scoti veriſſima.

Ad primum ſecundæ opinionis dico, quòd non oportet quodcunque prius manere indiſtinctum poſita diſtinctione in poſteriori, maxime quando eſt poſterius, quòd totaliter terminat dependentiam prioris. Nunc autem ſic eſt ſuppoſitum reſpectu naturæ huma-

Lib 3.q.2.

næ, ſcilicet ſuppoſitum filij. Eodem modo poteſt dici ad ſecundum. Vel dicitur, quòd relatio quæ ſequitur abſolutum non facit diſtinctionem in eo. Nunc autem ſuppoſita diuina ſi aſſumerent eandem naturam iſta diſtinctio procederet.

Relatio quæ facit abſolutum non facit diſt. in eo.

Ad tertium dico, quòd non eſt ſimile. In iſtis enim exemplis non eſt formalis repugnantia. Hic autem ſcilicet, quòd natura creata ſit in pluribus ſuppoſitis eſt repugnantia formalis. Tum quia eſſet infinita, vt deducebat vna ratio primæ opinionis, & infinitas repugnat creaturæ: tum quia eſſentialis dependentia terminatur ad vnum totale independens.

Infinitas repugnat creaturæ.

Ad primum principale dico, quòd tres perſonæ poſſunt agere ad aſſumptionem vnius naturæ effectiuè non autem terminatiuè, quia ad impoſſibile nulla eſt potentia. Hoc autem eſt impoſſibile, vt dictum eſt, quòd eadem natura ſuppoſitetur à pluribus ſuppoſitis.

Ad ſecundum nego conſequentiam, ad probationem cum dicitur, quod ideo eſt aſſumptibilis natura, quia eſt in potentia obedientiali, concedo antequam aſſumeretur, ſed poſtquam aſſumpta eſt ab vno ſuppoſito iam reducta eſt ad actum, & ideo ſtante illo actu non poteſt reduci ad alium actum, quemadmodum ſuperficies eſt in potentia ad albedinem, & nigredinem ſtante ipſa ſub albedine non poteſt reduci ad actum nigredinis.

Vbi ſupra.

Ad primum in contrarium dico, quòd Anſelmus dicit, quòd plures perſonæ eundem hominem aſſumere nequeunt ſi perſona diuina eſt primus, & formalis terminus incarnationis.

Ad ſecundum de ſillogiſmo expoſitorio dico, quòd ſillogiſmus expoſitorius, non concludit niſi quando illud quod aſſumitur verificatur ſolum de vno, ſi autem poteſt verificari de alio tunc non valet. Exemplum huius, vt dicatur ſic. Hic motus eſt actio, hic motus eſt paſſio, ergo actio eſt paſſio, non valet, quia motus in maiori, & minori verificatur pro eodem, & ſic eſt in propoſito ideo non concludit.

Exemplum.

DISTINCTIO II.

Circa distinctionem secundam quæritur.

Vtrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset?

Alex. Alensis 3. par. q. 2. membro 13.
Scotus 3. sentent. distinction. 7. q. 3. dubio 1. & dist. 32.
D. Thomas 3. parte quæst. 1. Articul. 3.

QVAESTIO I.

ET quia in homine tota natura. Circa istam distinctionem secundam, quæritur primo. Vtrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset? Videtur, quòd non, quia Apostolus ad Galat. dicit, quòd Deus misit filiũ suum vt eos qui sub lege erant redimeret, sed si non fuisset, peccatum non fuisset, ergo nec incarnatio. *Cap. 3.*

Præterea Anselmus dicit, quòd ideo Deus factus est homo, vt homines redimeret, quod facere non poterat non Deus.

Præterea vbi non est infirmitas, non oportet ponere medicum, sed si homo non peccasset non fuisset infirmitas, ergo non fuisset medicus, sed Deus incarnatus est noster medicus, igitur. *Lib. de conceptione Virginis.*

Contra Christus est prædestinatus ab ęterno secundum Apostolum, peccatum autem est temporale, sed nullum temporale, est causa ęterna, ergo homo si non peccasset adhuc Deus incarnatus fuisset. *Rom. 1.*

In ista quęstione sunt duo articuli, secundum quòd de eo sunt duę opiniones.

Vna est Thomę, & multorum sequentiũ eum, quòd si homo non peccasset Deus non fuisset incarnatus, quia circa factum incarnationis debemus tenere, quod dicit scriptura, & doctores Sancti, sed Doctores *D. Thom. 3. par. q. 1. ar. 3.*

Sancti, & scriptura dicunt, quod si homo non peccasset Deus non fuisset incarnatus, ergo. Probatio minoris per Apostolum ad Galathas. Item Aug. dicit, quòd si homo non peccasset, Christus in mundum non venisset. Item glosa super prima Epistola ad Timothæum primo dicit sic. Nulla causa veniendi fuit Christo domino nostro nisi peccatores saluos facere, tolle morbos tolle vulnera, nulla est causa medicinæ. Item Anselmus dicit, quæ erat causa incarnationis nisi vt caro, quæ peccauerat redimeretur? Item Leo Papa in sermone. Si homo non peccasset, creator creatura non fuisset factus. Præterea, secundo principaliter sic. Si Deus fuisset incarnatus ante peccatum, aut fuisset propter dignitatem, aut propter necessitatem. Non propter dignitatem, quia nobilior est natura angelica, quàm humana, & tamen non assumpsit naturam angelicam. Non etiam propter necessitatem, quia si non fuisset peccatum, nulla fuisset miseria, nec necessitas. Alia est opinio quam teneo. Si homo non peccasset adhuc Deus incarnatus fuisset. Est tamen sciendum, quod de incarnatione possumus loqui dupliciter, vel quantum ad substantiam incarnationis in se, vel quantum ad finem incarnationis qui est redemptio, vnde dico, si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset, loquendo de substantia incarnationis in se, licet non fuisset incarnatus, vt Redemptor, quod probatur sic. Circa factum incarnationis standum est dictis sanctorum, sed sancti dicunt, quod si homo nõ peccasset adhuc Deus incarnatus fuisset, ergo. Probatio maioris. Nam glo. Bernardi, super illud Ionæ. Si propter me tempestas hic orta est, dicit quòd Diabolus vidit naturam humanam debere assumi à Deo, & ex inuidia excitauit hominem ad peccandum, vt Deus carnem vitio, vel peccato infectam non assumeret, & Augustinus dicit, quòd cum multi essent modi redimendi genus humanum, tamen voluit redimere isto modo vt magis alliceret hominem ad sui amorem, sed magis alliciebatur ad sui amorem si fuisset assumptus in statu innocentiæ.

Cap. 3. In libro de verbis domini. Cap. 1. Lib. de Incarnatione verbi. Vide D. Bona in 2. senten. dist. 1. q. 2. Scotus in 3. dist. 7. q. 3. Cap 3. 3. De tri.

Tertio sic. Summum bonum in natura humana non debet esse occasionatum, sed incarnatio Dei est summũ

bonum in natura humana, ergo non debet esse occasionata, sed incarnatio fuisset occasionata, si fuisset facta propter peccatum, ergo.

Præterea, homo est compositus ex duplici substantia, scilicet intellectuali, & sensibili, & secundum vtranque est beatificabilis, sed non potest secundum partem sensitiuam beatificari, in videndo diuinam essentiam, ergo beatificabitur secundum hanc partē videndo Christi humanitatem, ergo, si Deus non fuisset incarnatus, homo non fuisset quantum ad vtranque partem beatificabilis, vel perfecte beatus, & hoc est quod dicit Augustinus. Ipse Deus factus est homo, vt totum hominem in se beatificaret, & pascua inueniret intus, & foris, foris pascua in carne Saluatoris, intus in diuinitate Creatoris. *Lib. de spiritu. & anima.*

Ad primum alterius opinionis dico, quòd omnes illæ auctoritates, negant Deum non fuisse incarnatum vt Redemptorem, quod concedo, quia si non fuisset peccatum non fuisset redemptio, sed non negant Deum non fuisse incarnatum, loquendo de substantia incarnationis præcise.

Ad secundum dico, quod Deus assumpsit naturam humanam non propter necessitatem miseriæ, quæ ex peccato oritur vt tu arguis, sed propter necessitatem perfectæ beatitudinis, vt ostendebat tertia ratio mea, & pro eo, quod summum bonum in natura humana non debet esse occasionatum, sicut ponit secunda ratio. *Cur Deus assumpserit naturam humanam.*

Ad duo principalia patet ex prędictis.

Ad tertium dico, quòd non fuisset medicus tollens infirmitatem, sed fuisset medicus præseruans ab infirmitate, & largiens perfectam fœlicitatem.

Vtrum Deus possit assumere naturam rationalem, quæ non frueretur eo?

Scotus 3. sententiarum distinct. 2. q. 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum Deus possit assumere naturam rationalẽ,quæ non frueretur eo? Et videtur quod non,quia maior est vnio ypostatica quam sit vnio animę ad Deum per gratiam in gloria,sed anima non potest vniri Deo per gratiam in gloria, quæ fruatur eo, ergo.

Præterea idem suppositum non potest esse fruens, & non fruens, quia sunt contradictoria, sed suppositum diuinum fruitur, ergo si natura assumpta non frueretur idem suppositum esset fruens, & nõ fruens quod est impossibile,ergo.

Contra,Deus potest assumere naturam irrationalem, quia est in potentia obedientiali, sed ista natura sic assumpta, non frueretur Deo, ergò non sequitur ex vi vnionis, quod natura assumpta fruatur, ergo potest natura humana assumi, & tamen non frui.

In ista quæstione sunt duo articuli secundum duas opiniones.

Henr. quolib. 6. q. 6.

Vna dicit, quod non est possibile, quòd Deus assumat naturam humanam rationalem, & non fruatur eo, quia vbi est obiectum beatitudinis perfecte præsens & potẽtia disposita, necessario sequitur fruitio, sed si Deus assumeret naturam rationalem ibi esset obiectum beatitudinis præsens,& potẽtia disposita,ergo sequitur fruitio. Præterea potentiæ animæ fundantur in essentia animæ, ergo beatitudo animæ redundat in potentiis, sed sic anima assumpta à Deo est beata in essentia, ergo redundat in potentiis, sed beatitudo potentiarum dicitur fruitio,ergo.

In prohemio primi libri met.

Præterea. Si Deus sic assumeret naturam rationalem, & non frueretur eo, tunc talis natura potest mereri, vel demereri, & per consequens damnari, & sic homo assumptus à Deo ypostatice potest damnari,sed hoc videtur inconueniens.

Præterea actio est suppositi, ergo si Deus assumeret humanam naturã,quæ potest peccare,sequeretur, quòd Deus posset peccare, quòd videtur omnino absurdum.

Alia opinio est, quòd Deus de potentia absoluta posset assumere naturam rationalem, quæ non frueretur eo

quod probatur sic. Primus potest separari à posteriori, sed esse est prius operari, ergo potest separari ab operatione, sed assumptio est ad esse, fruitio autem est operatio, ergo potest esse assumptio naturæ,& non sequi fruitio. Præterea actiones realiter differentes, quæ scilicet non sunt adinuicem connexæ essentialiter possunt per diuinam potentiam separari, sed tales actiones sunt assumptio, & fruitio, patet enim in beatis qui fruuntur Deo,& tamen non assumuntur ad vnitatem ypostaticam, ergo istæ actiones possunt separari, per consequens potest esse assumptio naturæ, & non sequitur fruitio.

Præterea. Si ex vi vnionis necessario sequitur fruitio cum terminus vnionis sit persona, sequitur, quòd immediatus terminus fruitionis sit persona, quod falsum est.

Præterea arguunt aliqui sic. Ratio entis est prior ratione boni, sicut subiectũ est prius passione, ergo Deus potest manifestare essentiam suam sub ratione entis,nõ manifestata sub ratione bonitatis,sed essentia beatificat sub ratione bonitatis,ergo,&c. *Opinio aliorum.*

Vltimo sic, si necessario sequitur fruitio in natura assumpta, aut hoc est ratione obiecti, aut ratione potentiæ. Non ratione obiecti, quia tale obiectum est diuina essentia, quæ nullum actum causat ad extra necessario. Non etiam ratione potentię,quia voluntas non necessitatur respectu vltimi finis etiã clare visi vt probatur. *Lib.2.dist.24* Ex hoc patet ad primum argumentum alterius opinionis cum dicitur vbi est obiectum pręsens,& potentia disposita, necessario sequitur fruitio, non valet, quia obiectũ non necessario causat, & voluntas non est potentia naturalis,sed libera. Ad secundum concedo eo modo,quo competit essentiæ animę beatificari, ita redundat in potentiis. Sed essentia non beatificatur, in isto illapsu nisi secundum esse qui non est actus secundus, & ideo non redundat in potentiis fruitio, qui est actus secundus. Ad tertium, & quartum quæ habent eandem difficultatem dicitur dupliciter. Vno modo, quòd natura illa assumpta quamuis non frueretur adhuc nõ peccaret, quia esset confirmata in gratia, sicut beata virgo, quæ fuit

confirmata in gratia,& nunquam peccauit. Aliter dicitur, quod ſicut Deus per communem illapſum eſt in rebus deformatis, & tamen ipſe in nullo deformatur. Sic Deus per iſtum illapſum ſpecialem eſſet in natura deformata, & tamen nulla eſſet deformatio in eo, ſicut Deus immortalis aſſumpſit naturam mortalem. Puto tamen, quòd prima ſolutio ſit melior. Ad primum principale dico, quòd non valet, quia iſtæ duæ vniones qua anima vnitur Deo per gratiam, & qua natura vnitur Deo ypoſtatice, non ſunt eiuſdem rationis, & ideo non ſequitur in iſta vnione eſt fruitio, ergo in iſta.

Solutio prima eſt melior.

Ad vltimum dicitur, quòd contradictoria non poſſunt dici de eodem ſecundum idem, ſed ſecundum diuerſa poſſunt dici, & ſic eſt in propoſito, quia illud ſuppoſitum non eſt fruens, & non fruens, ſecundum idem, ſed ſecundum diuerſas naturas. Diceretur enim fruens ſecundum diuinam naturam, & non fruens ſecundum aſſumptam, ideſt, natura aſſumpta eſſet non fruens.

Vtrum Deus poſsit aſſumere naturam irrationalem?

Scotus 3. ſent. diſtinct 2. q. 1.

QVAESTIO III.

TERTIO quæritur. Vtrum Deus poſsit aſſumere naturam irrationalem? Videtur quòd non, quia quanto aliqua natura eſt nobilior tanto eſt in potentia ad nobiliorem perfectionem, ſed natura rationalis eſt nobiliſsima creaturarum, ergo eſt in potentia ad nobiliſsimam perfectionem. Sed nobiliſsimum, quod ponitur in natura rationali eſt, quòd ſit vnita Deo, ergo hoc non cõpetit naturæ irrationali.

Prӕterea maior vnio requirit maiorem diſpoſitionẽ, ſed iſta aſſumptio eſt maxima vnio, ergo requirit maximam diſpoſitionem. Sed iſta diſpoſitio fit per gratiam cuius natura irrationalis non eſt capax, ergo non poteſt aſſumi.

Præterea. Impossibile est quòd aliquid insit alicui nisi habeat appetitum ad illud, sed natura irrationalis nō habet appetitum ad illam assumptionem, ergo probatio minoris, quia ille appetitus esset frustra cum nunquam sit reducturus ad actum.

Contra Augustinus contra Volusianum, in rebus mirabilibus tota ratio facti est potentia facientis, sed Deus est potentiæ infinitæ, ergo.

Præterea Deus potuit assumere naturam rationalem, quia est in potentia obedientiali natura irrationalis, ergo potuit assumi.

In ista quæstione sunt duo articuli secundum duas opiniones.

Vna dicit, quòd Deus non potest assumere naturam irrationalem, quia quod implicat contradictionem non est à Deo factibile. Vnde 6. Ethicorum dicitur, quòd hoc solo priuatur Deus ingenita facere, quæ facta sunt. Sed ista assumptio implicat contradictionem, ergo &c. Probatio minoris, quia natura irrationalis assumpta esset personata, & non personata, quæ contradicunt. Esset enim personata, quia ista assumptio esset ad suppositum diuinum, in Deo autem persona & suppositum sunt idem realiter. Esset etiam non personata, quia persona est intellectualis naturæ indiuidua subsistentia. Nunc autem natura irrationalis non est intellectualis.

Vide Henricum, vbi supra.

Cap. 3.

Quid sit persona.

Præterea in omni creatura essentia, & potentia proportionantur, ergo sicut essentia assumitur ad vnionē, ita potentia assumitur ad fruitionem. Sed potentia naturæ irrationalis non potest assumi ad fruitionem, ergo nec eius essentia ad vnionem.

Præterea cui repugnat, quòd est minus, repugnat quod est maius, sed vnio beatifica, quę est minor vnione ypostatica repugnat naturæ irrationali, ergo, & vnitas ypostatica, & per consequens non potest assumi.

Præterea propter communicationem idiomatum dicimus, quod Deus est homo, & homo est Deus, & hæc communicatio idiomatum est, quia duæ naturæ sunt in eodem supposito. Sed si Deus assumeret naturam irrationalem, puta lapidem, duę naturę essent in eodē supposito, & posset dici, Deus est lapis, & lapis est Deus,

quod videtur inconueniens. Preterea Augustin. dicit, quòd Deus assumpsit hominem, quia est ad imaginem Dei, sed natura irrationalis non est ad imaginem Dei, ergo non potest assumi.

In libro de spiritu & anima.

Alia opinio est, quam teneo, quod Deus posset naturam irrationale assumere, hoc probatur. Quod continet perfectionem suppositi creati potest supplere vicē illius. Sed suppositum diuinum continet perfectionem cuiuslibet suppositi creati, ergo potest supplere vicem suppositi leonis, & assumere leonem. Sed hæc ratio parum valet vt ostensum est supra. Ideo probatur aliter sic. Si Deus non posset assumere naturam irrationalem, aut hoc esset ex parte Dei, aut ex parte creaturæ. Sed non ex parte Dei, tum quia independens potest terminare dependētiam alterius ad ipsum, tum quia ex hoc nulla ponitur imperfectio in Deo vt ostensum est supra, non etiā ex parte creaturæ, quia illa quæ habent vniformem modum viuendi, & dependendi possunt eodem modo assumi. Sed natura rationalis, & irrationalis habent similē modum dependendi, & rationalis potest assumi, ergo, & irrationalis.

In 1. q. huius tertij.

Præterea corpus mortuum non est natura rationalis, sed in triduo corpus Christi fuit vere mortuum, & tamē vere vnitum Deo, quia secundum Damascenum, quod semel assumpsit nunquam dimisit, ergo non repugnat Deo vniri naturę irrationali.

Lib. 3. c. 26. vel 73. totius.

Ad primum alterius opinionis negetur minor, & cum dicitur, personatum, & non personarum contradicunt. Dico, quòd verum est si vniformiter accipiantur Sed si in proposito natura sic assumpta diceretur personata, & non personata, diceretur quidem personata extranee, sed non personata intranee, & ista non contradicunt.

Ad secundum concedo, quòd essentia & potentia proportionantur, & cum dicitur essentia non potest assumi ad vnionem nisi potentia assumatur ad fruitionem, ista potest negari vt patet ex præcedenti quæstione.

Aliter ad argumentum dico, quòd propositio tunc habet veritatem quando potentia assumpta est apta nata frui. Potentia autem irrationalis naturæ non est apta

nata frui, igitur. Ad tertium concedo, quòd cui repugnat minus eidem, repugnat maius si sunt eiusdem rationis, sed illę vniones non sunt eiusdem rationis. Ideo non sequitur, naturę irrationali repugnat vnio beatifica, ergo & ypostatica.

Ad quartum dicunt aliqui, quòd sicut dicitur Deus homo, & homo Deus, propter cõmunicationem idiomatum. Ita si Deus assumeret lapidem Deus diceretur lapis, & lapis Deus, quia ita essent hic duę naturæ in eodem supposito sicut ibi. *Opinio aliorum.*

Alij dicunt, quòd non oportet, quia Deus in triduo vniebatur corpori mortuo, & tamen non dicebatur, Deus est corpus, & corpus est Deus, accipiatur solutio, quę plus placet. *Opinio aliorum.*

Ad vltimum Augustini dico quòd Augustinus loquitur de congruo, quia congruentius est, quòd Deus assumat naturam rationalem quam irrationalem, sed non negat per hoc a Deo potentiam assumẽdi quamcunque naturam.

Ad primum principale dico, quòd quanto aliqua natura est perfectior, tanto est in potentia ad nobiliorem perfectionem loquendo de potentia naturali, sed hoc non obstante natura irrationalis est per potentiam obedientialem, in potentia ad istam perfectionem.

Ad secundum dico, quod vnio per inhærentiam requirit dispositionem, & maior vnio maiorem dispositionem. Ista autem vnio, quæ est naturę assumptę ad Deum non est per inhęrentiam, sed per quendã illapsum specialem.

Ad tertium dico, & ad maiorem, quòd ipsa est vera de eo quod inest per potentiam naturalem.

Aliter potest dici ad maiorem, quòd natura habet appetitum ad omne id quod potest terminare eius dependentiam, & quia suppositum diuinum potest terminare dependentiam cuiuslibet naturæ, ideo quęlibet natura si est supposito priuata haberet appetitum ad ipsam. Et cũ dicitur, quòd talis appetitus est frustra. Nego istud quia quamuis non sit reductus ad actum est tamen reducibilis.

DISTINCTIO III.

Circa distinctionem tertiam quæritur

Vtrum virgo fuerit concepta in peccato originali?

Seraphicus Bonauent. 3. sentent. distinct. 3. q. 2. Art. 1.
Scotus 2. sententiarum distinctio 3. q. 1.
D. Thomas tertia parte quæstio 27. Artic. 2.
Ricardus tertio sementiarum distinct. 3. quæst. 3.
Durandus tertio sententiarum dist. 3. q. 4.

QVAESTIO I.



VAERITVR consequenter de incarnatione verbi. Circa istam dist. 3. quęritur primo. Vtrum virgo beata fuerit concepta in peccato originali? Videtur, quòd sic, quia ille qui est filius Adę secundum rationem seminalem habet peccatum originale, sed virgo beata fuit filia Adæ secundum rationem seminalem ergo.

Cap. 1. 48. Præterea Dam. dicit quòd spiritus sanctus purgauit eam, sed purgatio est à peccato, ergo habuit peccatum, sed non habuit peccatum actuale, ergo habuit originale.

Contra, Augustinus lib. de natura, & gratia cum de peccatis agitur nullam volo de Maria facere mentionem.

Cap. 18. Præterea Anselmus de conceptu Virginis. Decuit vt mater Dei ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi, sed pura innocentia potest sub Deo esse, ergo habuit puram innocentiam. Sed pura innocentia *Lib. 2. dis. 3.* excludit peccatum originale, ergo non habuit peccatum originale.

D. Thom. 3. par. q. 27. art. 2. In ista quæstione est videndum quid sit peccatum originale, sed hoc patet lib. 2. quære ibi.

Insistendo igitur circa quæstionem propositam sunt de ea duæ opiniones. Vna dicit, quòd habuit pecca-

tum originale, quod probatur sic. Primo auctoritatibus, dicit enim Augustinus de fide ad Petrum. Firmissimè tene,& nullatenus dubites omnem qui per concubitum maris, & fœminæ nascitur, cum originali peccato nasci. Item Anselmus in li. Cur Deus homo. Virgo ipsa in iniquitatibus concepta est, & peccatis concepit eam mater sua. Item Leo in sermone de Natiuitate Domini. Sicut à reatu nullum liberum repperit, ita curandis omnibus venit. Item Bernardus in Epistola ad Lugdunenses dicit, quòd habuit peccatum originale & repręhendit eos de celebratione conceptionis Virginis. Item de cõsecrat.dist.3.in glosa. Conceptio non est celebranda, quia concepta est in originali peccato. Cap.23. Cap.16. Cap.21.

Pręterea. Arguitur per rationes quarũ prima est Bernardi in Epistola ad Lugdunenses. Si non habuit peccatum originale, aut sanctificata fuit ante conceptum, aut in conceptu, non ante conceptum, quia nondum erat, nec in conceptu, quia in conceptu fuit libido.

Pręterea. Christus est vniuersalis redemptor omniũ, sed si virgo beata non habuisset originale peccatum, tũc non indiguisset redemptore.

Præterea. Si non habuit originale peccatum ianua cœli erat sibi aperta, ergo si fuisset mortua ante Passionẽ Christi, iuisset ad vitam ęternam.

Pręterea ipsa fuit propagata communi lege, & eius corpus fuit conceptum secũdum rationem seminalem, sed omne tale habet originale, ergo.

Vltimo sic, ex effectu arguitur causa, ergo vbi est pœna peccati ibi est peccatum, sed in Virgine erat pœna peccati originalis, puta mors, ergo in ea fuit peccatum originale, igitur.

Alia opinio dicit, quòd non est concepta in originali peccato. Ad cuius euidentiam aliqui notant, quòd cõceptio est duplex, scilicet conceptio seminum,& conceptio naturarum. Conceptio seminum est, quando semina concurrunt. Sed conceptio naturarum est quando anima creatur, & infunditur corpori. Peccatum autem originale, non ponitur pręcise in conceptione seminũ, quia res irrationalis non est subiectum peccati. Peccatum autem originale ponitur in conceptione naturarũ.

quia cum anima infunditur corpori infecto, inficitur & ipsa, & isto modo probatur, quod virgo non fuit concepta in originali peccato, quòd probatur. Primo per Augustinum li. de natura & gratia, sicut allegatum est supra. Item per Anselmum de conceptu Virginis. Decuit vt ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi. Item Linconiens. dicit, & clare, quod non habuit originale. Idem dicit Anselmus in quodam libello quem specialiter fecit de illa materia, & hoc idem dicit Richardus de sancto Victore in sermone de conceptione.

Cap. 3.

Cap. 18.

Præterea arguitur per rationes sic. Filius debet exhibere matri omnem honorem sibi possibilem, sed possibile est esse Virginem sine originali; ergo. Probatio minoris, pro eodem instanti pro quo anima est susceptiua culpæ, est etiam susceptiua gratiæ, sed pro primo instanti creationis, & infusionis anima est susceptiua culpæ, ergo, & gratię. Sed anima habens gratiam nõ habet originale, ergo potuit præseruari ab originali.

Rationibus arguitur.

Præterea Christus immediatius videtur fuisse reparator ab originali, quam actuali culpa, quia necessitas incarnationis, & passionis communiter assignatur ex peccato originali, sed Deus pręseruauit Virginem a peccato actuali, ergo pręseruauit eam à peccato originali.

Præterea, si non habuit minus peccatum in genere, scilicet veniale, nec maius, scilicet originale cui debetur pœna æterna, alteri temporalis.

Præterea dicit Saluator. Inter natos mulierum, &c. Aut ibi Christus loquitur de non peccante, aut resurgente à peccato. Si primũ falsum est, quia Maria maior est Ioãne Baptista. si secundum, scilicet de resurgente, & beata Virgo fuisset in peccato, & resurrexisset, ipsa iterum nõ fuisset maior Ioanne quod non dicitur, quia secũdum Augustinum de natura & gratia, ipsa præseruata fuit à culpa actuali, & veniali.

Matth. c. 11.

Cap. 3.

Ad auctoritates autem, quæ adducuntur pro alia opinione. Respondetur sic, quòd quilibet filius Adæ naturalis est debitor iustitiæ originalis, & si caret ea in se vel in aliquo æquiualenti, sicut est gratia, habet peccatum originale, & quilibet quantum est de se contraheret

originale peccatum nisi præseruaretur a Deo, & sic beata virgo contraxisset originale peccatum nisi fuisset priuilegiata, & sic intelligunt sancti vbique, quia virgo fuit præseruata ex speciali priuilegio, ideo non habuit originale peccatum. Sed respondetur ad quamlibet auctoritatem per se.

Ad primam Augustini concedo, quod quilibet habet originale quantum ex parte parentum, sed in se non oportet si præseruetur à Deo.

Ad secundum dicitur, quod Anselmus non dicit id asserendo, sed ex quadam suppositione discipuli, quod si virgo esset concepta in peccato, adhuc caro Christi fuisset munda. Vel dicitur, quod tunc Anselmus fuit illius opinionis, tamen postmodum per miraculum informatus oppositum tenuit, vt patet in Epistola quam scripsit ad Episcopos Angliæ vbi dicit. Non credo eum esse verum amatorem Virginis, qui respuit celebrare festum conceptionis.

Ad tertium dicitur, quod communis modus sanctorum est cum loquuntur in communi de aliqua materia non excludere aliquem dato, quod de facto sit exclusus, & quia Leo loquebatur in communi, ideo non fecit mentionem specialem de Virgine, quamuis ipsa sit exclusa à reatu.

Ad quartum, ad Bernardum dicitur, quod suum dictum non asseruit quia correctioni Domini Papæ illam Epistolam supponit. Aliter dicit quidam doctor, scilicet, Varro, quòd Bernardus retractauit post mortem apparens cuidam monacha Clareuallis, apparens enim ei fulgidus, & lucidus apparuit vna macula in eius pectore, quam dixit se habere pro eo, quod dixit Virginem esse conceptam in originali peccato. Et si illa responsio non placet, negandus est in hoc, nec derogat sanctitati eius, quia non semper sancti à spiritu sancto locuti sunt, propter quod Hieronymus, Augustinus, Cyprianus sibi contradicunt in his, quæ non sunt simpliciter contra fidem. *Quære Varronem hic.*

Ad illud decreti dicitur, quòd non est textus, sed apparatus, quando autem apparatus est contra sanctos non debemus eum tenere.

Ad primam rationem dico, quod ratio bene concludit de conceptione ſeminum, & non de conceptione naturarum, ſicut declaratum eſt in principio huius opinionis.

Quomodo virgo Maria indiguit redemptore.

Ad ſecundum cum dicitur, quòd non indiguiſſet redemptore, dico quòd falſum eſt, imo maxime ipſa indiguiſſet redemptore, quia ipſa contraxiſſet originale niſi fuiſſet Deus mediator præueniens,& præſeruans ipſam.

Ad aliud dicunt aliqui, quòd non eſt inconueniens, quòd Chriſtus ſuæ Matri tantam gratiam contulerit, quòd ſi mortua fuiſſet ante Paſſionem iuiſſet ad cœlum.

Aliter dicitur,quòd conſequentia non valet, quia illud erat decretum diuinum, quòd nullus ingrederetur cœlum ante Paſſionem Chriſti. Nam antiqui patres, qui erant in limbo,non habebant originale peccatum: imo habebant gratiam Dei,& tamen eis non erat ianua cœli aperta

Ad quartum dicatur ſicut ad rationem Bernardi.

Ad vltimum dico,quod mors non eſt pœna peccati. Si enim fieret vnus homo in puris naturalibus, & non haberet peccatum originale adhuc eſſet mortalis,& hoc patet de Chriſto,qui nullum habuit peccatum,& tamen fuit mortalis.

Ad primum principale patet ex prædictis.

Cap.10.

Ad ſecundum dico,quòd Maria non fuit purgata per amotionem maculæ,ſed quia fuit præſeruata,& ei gratia infuſa. Vnde Damaſ.dicit eam purgatam non a peccato quod infuit,ſed a peccato,quod infuiſſet,ſicut matrimonium excuſat à peccato, non quidem à peccato, quod inſit, ſed à peccato, quòd ineſſet ſi non eſſet matrimonium.

Vtrum corpus Chriſti fuerit formatum ſubito vel in inſtanti?

D. Bona.3.ſenten.diſtinc.4.q.2.
Scotus 3.ſenten.diſtin.2.q.3.
D.Thom.3.par.quæſt.2. Artic.4.
Richardus 3.ſenten.diſtin.2.q.4.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum corpus Christi fuerit formatum subito, vel in instanti? Videtur, quòd non, quia quando ex vno figurato fit aliud figuratum hoc non fit nisi per motum. Sed alia est figura carnis, alia figura sanguinis, & corpus Christi fiebat ex sanguinibus Virginis, ergo per motum, sed motus non fit in instanti, ergo formatio illa non fuit in instanti.

Præterea glosa Chrysostomi in Epistola ad Hebræos dicit, quòd Christus debuit per omnia fratribus assimilari in eo, quòd natus, & educatus. Sed corpus aliorum non formatur in instanti, ergo.

In contrarium est Damas. qui ponit illam carnem subito formatam. *Lib. 3.*

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo de formatione corporis humani in generali, secundo de formatione Christi in speciali.

Circa primum adhuc duo sunt vidēda. Primo in quanto tempore formatur fœtus. Secundo quæ membra primo formantur, & hæc li. 2. quære. *Lib. 2. dist. 22. art. 2.*

De principali dico duas conclusiones. Primo, quòd corpus Christi potuit formari in instanti. Secundo quòd de facto fuit formatum in instanti.

Prima conclusio probatur. Illa formatio fuit facta cooperatione spiritus sancti, sed spiritus sanctus habet potentiam infinitam, virtus autem infinita potest operari in instanti, ergo illa formatio potuit fieri in instanti.

Secunda conclusio probatur sic, per Gregorium 18. Moralium. Nunciante inquit Angelo, & adueniente spiritu sancto verbum in vtero mox fit caro. Idem Damas. dicit, quòd simul caro simul Dei caro simul caro animata. Item Linconien. 2. de diuinis nominibus dicit illud corpus formatum est in termino indiuisibili, idest in instanti. *Cap. 5.* *Lib. 3.*

Ad argumentum in contrarium dicitur, quòd maior est falsa etiam de agente naturali, quia si esset aqua in vno vase quadrato, & generaretur ex eo ignis, illa gene- *Pulchrum exemplum.*

ratio esset instantanea,& in instanti, & ex vno figurato fieret aliud figuratum, quia aqua habens figuram quadratam transmutaretur in ignem, quia habet figuram sphericam. Aliter dicitur, quod maior non est vera de agente, quod habet potentiam infinitam. Nunc autem spiritus sanctus habet potentiam infinitam.

Ad secundum dico, quòd debuit per omnia frattribus assimilari in eo, quòd habuit corpus verum, & verā animam, sed non quantum ad modū formationis corporis.

DISTINCTIO IIII.

Circa distinctionem quartam quæritur.
Vtrum virgo beata fuerit aliquid cooperata actiuè in conceptione filij?

Seraphicus Bona. 3. sent. distinct. 4. q. 3. Art. 1.
Scotus 3. sent. dist. 4. q. 1.
D. *Thomas 3 parte q. 32. Artic. 4.*
Ricardus 3. sen dist. 4. q. 1. & 2.
Durandus 3. senten. distin. 4. q. 2.
Ioannes Bacconitanus 3. sent. distin. 4. q. 1.

QVÆSTIO I.

CVM vero incarnatio. Circa istam distinctionem quartam quęritur primo. Vtrum Virgo Beata fuerit aliquid cooperata actiuè in conceptione filij sui? Videtur quod non, quia principia naturalia sunt per se distincta, sed mas, & fœmina sunt principia naturalia, ergo sunt per se distincta. Sed mas est principium mere actiuum, ergo mulier est principium mere passiuum.

Præterea virtus finita non operatur in instanti, sed virgo habet virtutem finitam, & illud corpus formabatur in instanti, ergo, &c.

Præterea principium actiuum in Maria est ratio seminalis, sed Christus non est conceptus secundum rationem seminalē, ergo Virgo Beata non se habuit actiuè in ipsa conceptione.

Contra, violentum est cuius principium est extra non conferens vim passo, ergo si virgo se non habuit actiue in illa conceptione, sequitur, quod conceptio filij sui fuerit violenta, & per consequens non fuit vera mater eius quod est hæreticum dicere. *3. Ethi.c.1.*

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo principale quæsitum. Secundo si Virgo Maria est Dei genitrix appellanda.

Circa primum sunt tres opiniones. Vna est D. Thomæ, quod Virgo Maria tantum materiam ministrauit, & non se habuit actiue in conceptione filij sui, & probatur sic. Virgo Maria habuit tantum illam potentiam in illa conceptione qua esse potuit mater, & non qua potuit esse pater. Sed patri competit potentia actiua, matri autem potentia passiua tantum, ergo. Minorem non probat ipse sed probatur ab aliis sic. Aristo. 15. de animalibus dicit, quod virtus patris assimilatur arti, Matris vero ligno, igitur. Item Auicenna nono de animalibus reprehendit Galenum, qui ponebat in spermate fœmineo vim actiuam, & dicit quod in hoc ignorauit Galenus radicem scientiæ naturalis. Item dicit Auerrois, & facit talem rationem. Si in spermate fœmineo esset vis actiua ad formationem fœtus, tunc mulier potest concipere sine viro, quod est falsum, consequētia probatur. Agens debile potest inducere suam formam in materia bene disposita. Sed sanguis menstruus, & mulier sunt bene disposita, ergo quātumcunque illa vis esset debilis mulier posset concipere. *D. Thom. 3. part. q. 32. ar. 4.* *Pro hoc vide Auer. 5. met. com. 1.* *Rationes Auerrois.*

Secunda opinio est quod virgo non solum materiam ministrauit, sed etiam actiue se habuit in conceptione filij sui, quia virgo habuit illam potentiam per quam mulier est mater. Sed mater habet potentiam actiuam respectu prolis, ergo minor probatur per rationes Galeni.

Primo sic, quod ex se inspissatur habet vim actiuam. Sed sperma fœmineum ex se inspissatur, ergo habet vim actiuam, assumptum probatur per vnam experientiam de muliere quæ patiebatur suffocationem matricis, & tamen non vtebatur viro, & hoc non erat nisi, quia sperma fuerit inspissatum in matrice. *Exemplum de muliere.*

Secundo ſic, matrix habet vim retinendi ſperma proprium, tunc quæro ad quid retinet, quia aut propter materiam fœtus, & hoc non, quia illa materia ponitur menſtruum, aut retinet propter vim actiuam, & habetur propoſitum.

Præterea Scotus probat idem tripliciter ſic. Primo. Formæ eiuſdem ſpeciei habent potentiam eiuſdem ſpeciei. Sed mas, & fœmina ſunt formæ eiuſdem ſpeciei, per philoſophum, ergo habent potentiam eiuſdem ſpeciei. Sed mas habet potentiam actiuam reſpectu fœtus, ergo & mulier.

10. Met. con. 25.

Secundo ſic, pater diligit filium ſuum ſicut opus ſuũ per philoſophum. Sed naturaliter plus diligit mater filium ſuum quam pater, ergo eſt opus ſuum.

8. Eth. c. 12.

Tertio ſic, agens intendit ſibi aſſimilare paſſum, ſed filius pluries aſſimilatur matri, quam patri, ergo mater ſe habet actiue circa conceptionem filij.

Contra eſt opinio Doctoris venerabilis D. Bonauenturæ, quod Virgo beata habuit virtutẽ diuinitus ſibi datã per quam adminiſtraret materiam illius conceptionis, materiam inquam, quæ non ſolum habuit rationem materiæ ſeu potentiæ paſſiuæ, ſed etiam ſufficientiam, & virtutem ad prolis productionem. Ex his opinionibus accipiatur quę plus placet. Inter omnes autem tertia videtur mihi rationabilior.

3. Sent. diſt. 4 q. 2.

De ſecundo principali dico, quod Virgo Maria eſt mater, & Dei genitrix appellanda ſicut patet per Damaſ. Dei inquit genitricem ſanctam Virginem prædicamus.

Lib. 3. c. 8.

Præterea ipſa habuit omnia, quæ requiruntur ad veram matrem, quia concepit, & peperit. Iuxta illud Lucæ. Ecce concipies, & paries filium.

Cap. 1.

Præterea propter communicationem idiomatum quæcumque dicuntur de illo homine dicuntur de Deo. Sed de iſto homine dicitur, quod eſt filius Virginis, ergo Deus eſt filius Virginis, & per conſequens Maria eſt mater Dei.

Præterea, ſicut ſe habet filius Dei ad Virginem matrem, ſic filius hominis ad Deum patrem. Sed Chriſtus eſt filius Dei patris, ergo filius Dei eſt filius Virginis matris.

Ad primum principale dicitur, quòd principia naturalia non sunt distincta per hoc in proposito, quòd vnum dicatur mere actiuum, alterum mere passiuum. Sed per hoc, quòd vnum est actiuum principalius sicut pater, aliud minus principale sicut mater.

Ad aliud dicitur, quod virtus finita potest agere in instanti si sunt remota omnia impedimenta à principio passiuo. Nam propter indispositionem principij passiui agens agit in tempore.

Ad tertium dicitur, quod non valet, illud est principium actiuum, ergo producit secundum rationem seminalem; quia principium actiuum, in plus se habet quam ratio seminalis.

Vtrum Christus possit dici filius spiritus sancti?

Seraphicus Bonauent.3. sent. dist.4.q.2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum Christus possit dici filius spiritus sancti? Videtur quod sic, quia pater dicitur pater per hoc, quod producit filium ad esse, sed spiritus sanctus produxit Christum ad esse perfectius quam pater carnalis producat filium suum, ergo spiritus sanctus est pater Christi.

Præterea conceptionem filij perfectius operatur spiritus sanctus quā Beata Virgo, sed Virgo est mater Christi, ergo spiritus sanctus est pater Christi. In contrarium est Magister in litera. Ad hanc quæstionem breuiter respondeo, & dico, quod ista est falsa locutio: spiritus sanctus est pater Christi, quia ista filiatio, & paternitas aut recipiuntur ratione naturæ, aut ratione suppositi Christi, spiritus sanctus non dicitur pater Christi ratione naturę, nec ratione suppositi, ergo. Probatio minoris, scilicet quod spiritus sanctus non sit pater Christi ratione naturę, quia pater, & filius debent habere can- *Vide D. Bon. in 3. sent. dist. 4. q. 2.*

dem naturam, sed Christus, & Spiritus sanctus non habent eandem naturam, dico humanam, non diuinam, quia de humana loquimur, ergo Christus non est filius spiritus sancti ratione naturæ.

Li.1.dist.11. Probo quod non sit filius ratione suppositi quia spiritus sanctus potius est à filio quam econuerso, sicut declaratum est superius.

Ad primum principale dico, quod pater est pater, quia producit filium ad esse, ita quod est idem esse in patre, & filio Nunc autem in Christo, & spiritu sancto nõ est idem esse humanum, vel eadem natura humana. Et per hoc patet ad secundum. Nam Virgo fuit vera mater Christi, quia ipsum concepit, & humanam naturam in specie cum eo habet, quod non habet spiritus sanctus.

DISTINCTIO V.

Circa distinctionem quintam quæritur.

Vtrum natura diuina assumpserit, vel assumere potuit naturam humanam?

Seraphicus Bona. 3. sent. dist. 5. q. 1. Artic. 5.
Scotus 3. sententiarum distinctio. 5. q. 1.
D. Thom. tertia parte quæst. 3. Artic. 5.
Ricardus 3. sent. dist. 5. q. 1.
Durandus 3. sententiarum distinct. 5. q. 1.
Franciscus de Mayronis 3. sentent. dist. 5 q. 1.
Ioan. Bacconitanus 3. sent. distin 5. q. vnica.

QVAESTIO I.

PRæterea inquiri solet. Circa 5. dist. quæritur primo Vtrum natura diuina assumpserit vel assumere potuit naturam humanam? Videtur quod sic, per Augustinum de fide ad Petrum. Illa inquit natura, quæ semper manet genita apud patrem, nostram naturam sine peccato suscepit.

Præterea quando aliqua sunt idem realiter quicquid

conuenit vni conuenit alteri, ſed perſona, & diuina natura ſunt idem realiter, ergo quicquid conuenit vni cōuenit alteri. Sed perſona diuina aſſumpſit humanam naturam, ergo ſimiliter natura diuina aſſumpſit naturam humanam.

Præterea, illud quod continet perfectionem ſuppoſiti creati poteſt vicem illius ſupplere. Sed eſſentia diuina cum ſit infinita continet perfectionem ſuppoſiti creati, ergo poteſt vicem eius ſupplere, & per conſequens naturam humanam aſſumere.

Contra, quando aliqua ſunt in aliquo indiuiſibili quicquid vnitur illi indiuiſibili vnitur illis, quæ ſunt in eo. Exemplum ſi duæ lineæ ſunt vnitæ puncto quicquid vnitur puncto vnitur lineis. Sed perſonæ ſunt in eſſentia, quæ eſt indiuiſibilis, ergo quicquid vnitur eſſentiæ vnitur perſonis, hoc eſt falſum, ergo eſſe quod vnitur perſonæ non vnitur eſſentiæ ſiue naturæ. *Exemplum.*

In iſta quæſtione ſunt duo videnda. Primo de facto ſi natura diuina aſſumpſit humanam. Secundo de poſſibili, ſi potuit aſſumere.

De primo dico duo. Vnum eſt, quòd illi qui ponunt, quod ratio terminandi dependentiam naturæ ad ſuppoſitum eſt propter continentiam perfectionis ſuppoſiti creati in aſſumente habent neceſſario dicere, quod natura aſſumpſit naturam, quia naturæ competit continentia perfectionis, & non ſuppoſito, cum non dicat perfectionem ſimpliciter, vt alias eſt dictum.

Secundo dico, quòd natura non aſſumpſit naturam. Cuius ratio eſt iſta. Illud aſſumit naturam quod eſt ratio formalis terminandi vnionem naturæ aſſumptæ. Sed eſſentia non eſt ratio formalis terminandi vnionem, & dependentiam naturæ aſſumptæ, ergo natura non aſſumpſit naturam. Probatio minoris. In quocunque eſt ratio formalis terminandi vnionem illud formaliter terminat, ſed in patre formaliter eſt eſſentia, & pater non terminat formaliter illam vnionem, ergo nec eſſentia, nec natura terminat illam vnionem. *In 1. q. prime diſt.*

De ſecundo articulo dicit vna opinio, quod natura non poteſt aſſumere naturam, quia omnis aſſumptio

terminatur ad aliquam vnitatem. Sed si natura diuina assumeret humanam, ista assumptio non terminaretur ad aliquam vnitatem, ergo, probatio minoris. Omnis vnitas, quæ exurgit ex vnitate aliquorum, aut est ex illis tanquam ex imperfectis, aut tanquam ex perfectis. Sed ex vnione naturæ diuinę, & humanę non exurgit vnitas tanquam ex imperfectis, vt per se patet, nec tanquam ex perfectis, quia aut manerent saluata, & talis vnio esset accidentalis, quod non conceditur in proposito, aut transmutarentur adinuicem, quod est falsum, quia nec natura humana conuertitur in diuinam, nec econuerso.

Contra istam opinionem obiicitur.

Contra istam opinionem obiicitur, quia probatio minoris arguit ab insufficienti diuisione, cum enim dicitur, quod vnitas aliqua, vel est ex imperfectis, vel ex perfectis, oportet addere tertium membrum, quod vnitas est ex vnione aliquorum, quorum vnum est perfectum aliud imperfectum, siue minus perfectum, ita est in proposito, quia natura diuina est perfectissima, natura autem humana minus perfecta.

Pręterea sub omnibus istis membris non comprehenditur ista vnitas, quę est naturę per illapsum qualis ponitur in proposito.

Pręterea per eandem rationem potest probari, quòd diuina persona non potest assumere humanam naturam sicut patet deducendo eam per singula membra. Ideo dicitur secundum illam opinionem quòd aut de ratione assumentis est, quod habet incommunicabilem substantiam, aut quod habeat existentiam singularem absque incommunicabilitate. Si primo modo conceditur, quòd natura diuina non potest assumere naturam humanam quia non habet incommunicabilem subsistentiam. Si secundo modo conceditur quòd potest assumere, quia natura diuina habet per se existentiam singularissimam.

Li.1. dist.5.

Ad primum in contrarium dicitur, quod Aug. accipit ibi naturam pro persona, non pro essentia, quod patet, quia dicit illam naturam esse genitam, essentia autē diuina non generat, nec generatur, vt patuit.

Ad secundum argumentum difficile est respondere eis,

tis, qui dicunt essentiam, & suppositum diuinum distingui tantum ratione, nec possunt bene saluare articulum incarnationis. Sed ponendo sicut alias dictum est, quod suppositum, & essentia non sunt omnibus modis idem, quia essentia dicit entitatem communicabilem, suppositum autem incommunicabilem, patet, quod persona potest assumere, & natura non potest.

Ad tertium dictum est pluries, quia continentia non est ratio terminandi, sed independentia, & incommunicabilis subsistentia, quę competit personæ. *Quę sit ratio terminandi.*

Vtrum persona assumere potest personam?

Scotus 3. sentent. distinctio. 5. q. 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO queritur. Vtrum persona assumere potest personam? Videtur, quòd sic. Quando aliqua sunt idem realiter vnum non potest assumi sine alio, sed natura, & persona creata sunt idem realiter, & natura est assumpta, ergo, & persona est assumpta, probatio minoris. Si persona non esset idem realiter cũ natura, vel esset accidens vel substantia. Sed non est accidens, quia nullum accidens est causa subsistendi, persona vero est ratio subsistendi. Nec etiam est substantia, quia vel esset materia vel forma, vel compositum, sed nullum istorum potest dari, quia in quolibet vel essent plures materię, vel formę plures, vel plura composita ergo.

Pręterea suppositum dicit aliquid quod spectat ad dignitatem, sed omne tale dicit entitatem positiuam, ergo persona, vel suppositum dicit entitatem positiuam. Sed omne ens positiuum potest assumi, ergo persona potest assumere personam. In contrarium est Magister, *Lib. 3. c. 1.* & patet per Damas.

In ista quęstione sunt duo videnda. Primo quid addit suppositum vel persona super naturam, & hoc patet

in prima quæstione huius tertij, & in probatione secundæ opinionis vide ibi.

Secundo est videndum si persona potest assumere personam, id est naturam personatam. Et dico quod non, quia aut persona dicit negationem dependentiæ, vt ponit vna opinio, aut persona dicit entitatem positiuam supra naturam, vt dicit alia opinio.

1. Opinio. Si teneatur prima opinio est ad quæstionem talis ratio. Contradictoria non possunt simul inesse eidem. Sed si persona assumeret personam, id est, naturam personatam contradictoria simul inessent eidem, ergo persona non potest assumere personam, probatio minoris. Contradictio est naturam dependere ad personam extrinsecam, & non dependere Sed si assumeretur dependeret à persona extrinseca assumente. Si autem personaretur personalitate propria non dependeret, ergo dependeret, & non dependeret.

2. Opinio. Si autem teneatur secunda opinio est ad quæstionem talis ratio, omnis assumptio terminatur ad aliquam vnitatem. Sed si persona assumeret personam illa assumptio non terminaretur ad aliquam vnitatem, quia nec ad vnitatem naturæ, nec ad vnitatem suppositi, ergo persona non potest assumere personam.

Ad primum principale, si persona addit entitatem super naturam est difficile respondere, & optime vadit contra eam illa probatio de accidente, & substantia. Si autem teneatur, quod persona dicit negationem dependentiæ, tunc non oportet, quòd si assumatur natura, quòd assumatur persona, quia nec ponitur ibi identitas realis, nec sequitur, quod addat substantiam, vel accidens ex quo dicit negationem dependentiæ

Ad secundum dico, quod persona in creaturis dicit dignitatem materialiter ratione intellectualis naturæ, quam connotat, sed non formaliter ratione incommunicabilitatis, quam superaddit.

DISTINCTIO VI.

Circa distinctionem sextam quæritur.

Vtrum in Christo sint plura esse?

Scotus 3. sententiarum distinctio.6.q.1.
D.Thom. tertia parte quæst.17. Artic.2.
Ricardus 3. sent. dist.6. q.3.
Durandus 3. sententiarum distinct.6 q.2.
Ioan. Bacconitanus 3. sent. distin.7.q.1.

QVAESTIO I.

EX præmissis autem contingenter. Circa istam distinctionem sextam queritur. Vtrum in Christo sunt plura esse? Videtur, quod non, quia esse non est sine ente, ergo vbi sunt plura esse, ibi sunt plura entia. Sed Christus non est plura entia, quia tunc esset vnum per accidens, ergo in Christo sunt plura esse.

Præterea Anselmus in Monologion. dicit, quod quemadmodum se habent lux lucere, & lucens, sic se habent essentia esse, & ens. Sed vnius lucentis est vnum lucere, ergo vnius existentis est vnum esse, sed Christus est vnum existens, ergo, &c. *Cap.6.*

Præterea, quæ dicunt diuersa esse, si vniuntur faciunt vnum per accidens, ergo in Christo non sunt plura esse.

Contra Augustinus, sicut ab eo, quod est sapere dicta est sapientia, ita ab eo, quod est esse dicta est essentia. Sed ad diuersas sapientias sequuntur diuersa sapere, ergo ad diuersas essentias sequuntur diuersa esse. Sed in Christo sunt plures, & diuersæ essentiæ, ergo plura esse. *7. de tri. c. 4. & 5.*

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo quomodo se habent in creaturis essentia, & esse. Secundo principale quæsitum.

De primo ſunt tres opiniones. Vna Bonauenturæ, quod eſſentia,& eſſe differunt ratione ſolum. Alia Thomæ, quod differunt realiter. Alia Henrici de Gandauo, quod ſunt idem realiter, differunt tamen intentione, quæ non eſt differentia tantum per actum rationis ſicut partes diffinitionis. Quæ autem ſunt fundamenta harũ opinionum, & quid ſit ponendum patet.

Li.2.diſt.3.q.1. 3.par.q.17 part.2. De ſecundo articulo, ſi in Chriſto ſunt plura eſſe. De hoc ſunt duæ opiniones. Vna Thomæ, quod in Chriſto non ſunt plura eſſe, quod probatur ſic. Natura humana perfectius exiſtit in ſuppoſito diuino, quam in ſuppoſito humano. Sed ſi natura humana eſſet in ſuppoſito humano haberet tantum vnum eſſe, & non haberet aliud eſſe ab eſſe ſuppoſiti, ergo.

Præterea pars adueniens alicui toti non habet aliud eſſe, quam eſſe totius. Sed humana natura aduenit ſuppoſito diuino ſicut pars toti, ergo non habebit aliud eſſe.

Præterea accidens non habet proprium eſſe in ſubiecto,ſed humana natura habet in̄ ſuppoſito diuino modum accidentis, ergo non habet aliud eſſe ab eſſe ſuppoſiti diuini, probatio maioris per philoſophum, vbi dicit, quod accidentia non ſunt entia niſi quia entis. *7.Met.cont.2*

Præterea omnia quæ ſunt in ſubiecto quanto ſunt quãta per vnam quantitatem, ergo ſimiliter omnia,quæ ſunt in vno ſuppoſito habent vnum eſſe per naturam, & ſuppoſitum vnum.

Præterea confirmatur iſta opinio duabus aliis rationibus. Primo ſic perſona diuina, ſicut communicat naturæ humanæ ſubſiſtentiam, ita communicat exiſtentiam, ſed perſona diuina ſic communicat naturę humanæ ſubſiſtentiam quòd non eſt ibi niſi vnum eſſe ſubſiſtentiæ, ergo ſimiliter ibi non eſt niſi vnum eſſe exiſtentiæ.

Præterea ſicut perſona diuina habet infinitatem ſubſiſtentiæ, ita habet infinitatem exiſtentiæ, ſed propter infinitatem ſubſiſtentiæ ponitur tantum vnum eſſe ſubſiſtentiæ, ergo ſimiliter eſt ibi tantum vnum eſſe exiſtentiæ.

Contra iſtam opinionem obiicitur primo ſic. Eſſe

est formalis terminus generationis, ergo vbi est duplex generatio, ibi est duplex esse, sed in Christo est duplex generatio, scilicet æterna, & temporalis, ergo in Christo est duplex esse. *5. Phy. cont. 7.*

Prǫterea viuere viuẽtibus est esse, per philosophum, sed in Christo est duplex vita, scilicet, diuina, & humana, ergo. *2. De anima cont. 37.*

Præterea anima informando corpus dat sibi verum esse, sed in Christo est vera informatio animæ ad corpus, ergo ex hoc est ibi aliquod verum esse. Sed illud non est esse verbi increati, ergo est aliud esse, & per consequens sunt in eo plura esse. *Pulchræ rationes.*

Præterea si Deus dimitteret naturam illam assumptam ipsa non acquireret aliquod nouum esse, seu aliquã entitatem, quia sequeretur, quòd esset perfectior in seipsa, quam in supposito diuino. Sed natura illa sic dimissa habet proprium esse, ergo similiter existens in supposito diuino habet proprium esse, sed illud esse non est esse verbi increati, ergo est aliud esse.

Prǫterea relatio præsupponit fundamentum, sed ista vnio est quædam relatio, ergo præsupponit fundamentum. Sed illud fundamentum est natura humana, ergo habet proprium esse, & illud non est esse verbi increati, ergo.

Dico ego ad quæstionem duas conclusiones. Prima conclusio est, quòd in Christo est vnum esse subsistentiæ. Secunda, quod in Christo sunt plura esse existentię.

Prima conclusio probatur sic, vna persona dicit vnũ esse subsistentię. Sed Christus est vna persona, quia persona diuina non assumpsit humanam personam ex quęstione pręcedenti.

Secunda conclusio probatur per rationes factas contra primam opinionem, scilicet, quòd in Christo sunt plures naturę, plures generationes, & plures vitę.

Ad primum argumentum opinionis primę dico, quòd sicut natura humana existens in supposito proprio non habet aliud esse subsistentiæ, ita esse existens in supposito diuino non habet aliud esse subsistentiæ.

Sed hoc non obstante habet aliud esse, existentiæ ab esse verbi increati.

Ad aliud de parte, & de toto dico, quod non est simile, quia quòd pars non habeat aliud esse à toto, hoc pro tanto est, quia pars informatur à natura totius, quòd in proposito dici non potest, quia natura humana non informatur à supposito diuino.

Quomodo pars non habeat aliud esse à toto.

Ad aliud de accidente negetur maior. Ad probationem dico, quod non allegatur auctoritas philosophi, sicut iacet, quia philosophus dicit sic, accidentia non sunt entia nisi in eo, quòd taliter entis, & tunc dico, quòd ly eo potest capi causaliter, & effectiue, vel formaliter, & entitatiue. Si primo modo concedo, quod accidens est ens eo, quod totaliter entis, id est, eo quod causatur ab ente, quia oritur ex principiis subiecti. Si secundo modo dico, quòd accidens habet entitatem præter entitatem subiecti.

Ad quartum de quanto dico, quod non est simile, immo est ad oppositum, ideo enim ea, quæ sunt in subiecto sunt quanta per vnam quantitatem, quia ponitur ibi vna quantitas, sed si ponerentur in subiecto plures quantitates non essent quanta per vnam quantitatem, sic est in proposito, quia in Christo sunt plures naturæ, ideo plura esse.

Ad alias duas rationes, quæ habent eandem vim, dico, quod non est simile de subsistentia, & existentia, quia subsistentia humanæ naturæ suppletur per subsistentiam extrinsecam per suppositum diuinum, quod est independens. Sed existentia humanæ naturæ ibi nõ suppletur, sed quemadmodum ibi ponitur formaliter natura humana, ita ibi formaliter eius existentia.

Ad principale argumentum

Ad primum principale cum dicitur, Si in Christo sunt plura esse, ergo sunt plura entia. Nego consequentiam, quia concretum non numeratur absque numeratione suppositi, sicut patet de homine habente scientias duas, quòd non dicitur duo scientes. Ita in proposito non sequitur sunt duo esse, ergo entia. Sicut etiam dicimus, quòd in Christo sunt duæ voluntates, & tamen non sequitur, quod Christus sit duo volentes, sed vnus volens.

Ad secundum dico, quòd est ad oppositum. Nã ideo in vno lucente est vnum lucere, quia ponitur in eo vna lux. Sed si essent in eo plures luces, essent in eo plura lucere, & quia in Christo sunt plures naturæ, ergo in eo sunt plura esse.

Quæ sint illa quæ faciunt vnum per accidens.

Ad vltimum dico, quòd illa, quæ dicunt diuersa esse, & vniuntur per inhærentiam bene faciunt vnum per accidens. Sed ea quæ vniuntur per illapsum quantumcunque dicant diuersa esse, non faciunt vnum per accidens, & sic est in proposito, quia verbum diuinum est vnum naturæ humanæ per illapsum.

DISTINCTIO VII.

Circa distinctionem septimam quæritur

Vtrum ista propositio sit vera Deus est homo?

Seraphicus Bonauent *3. sent. distin. 3. q. 2.* Art. 1.
Scotus 3. sent. distinct. 7. q 1.
D. Thomas 3. parte q. 16. Artic. 1.
Richardus 3. sentent. distinc. 7. q. 1.

QVAESTIO I.

SECVNDVM personam dicitur Deus factus est homo. In ista distinctione septima, in qua Magister quærit de veritate aliquarum propositionum quæritur primo. Vtrum ista propositio sit vera Deus est homo? Et videtur, quòd non, quia prima diuidentia sunt maximè diuersa. Sed finitum, & infinitum sunt primo diuidentia ens, ergo sunt maximè diuersa. Sed maxime diuersa non prædicantur de se inuicem, cum ergo Deus sit infinitus, & homo finitus, non est bene dictum Deus est homo.

Secundo sic, maior est vnio diuinarum personarum in essentia, quam naturarum in supposito Christi. Sed propter istam vnitatem vna persona, non prædicatur de alia, vt dicatur pater est filius, vel econuerso, ergo pro-

pter vnionem naturarum in Christo non est bene dictum, Deus est homo, vel econuerso.

Præterea, cum dicitur Deus est homo, ista propositio est vera per se, vel per accidens, non per se, quia non dicitur de quocunque concepto sub Deo, quia nec de patre, nec de spiritu sancto, nec etiam est vera per accidẽs, quia nihil accidit Deo, ergo nullo modo est vera.

Præterea Athanasius ponit, quod sicut caro, & anima vnus est homo, ita Deus, & homo vnus est Christus, sed anima non prædicatur de carne, nec econuerso, ergo.

Præterea, cum dicitur Deus est homo, aut homo est prædicatum relatiuum aut absolutum. Non relatiuum vt patet de se, nec etiã absolutum, quia secundum Aug. esse absolutum dicitur de tribus personis, homo autem non dicitur de tribus personis, ergo. *5. De tri. c.8. & 10.*

Contra. Ioan. Verbum caro factum est. Vbi Aug. dicit, quòd caro accipitur pro homine, ergo Deus factus est homo, & per consequens Deus est homo. *Cap.1.*

In ista quæstione sunt tria vidẽda. Primo si dicta propositio sit vera. Secundo qualiter est vera. Tertio qualiter est ista vera, Christus est homo.

De primo patet secundum veritatem fidei, quod ista est vera, Deus est homo. Vnde Augu. Talis fuit assumptio, vt Deum faceret hominem, & hominem faceret Deum. Et Bernardus ad Eugenium. Tantam inquit, & tã expressam vim vnionis præfert ea persona qua Deus, & homo est vnus Christus, vt si duo de se prædices non erres. *1. de tri. c.16.*

Præterea idem probat quidam Doctor per rationem sic. Quandocunque sunt duæ naturæ in eodem supposito, licet sint distinctę naturæ, vna tamen potest prædicare de alia, & denominare aliam in concreto, licet non in abstracto. Exemplum huius est: Dicimus enim album est musicum, quia sunt in eodem supposito licet sint diuersæ naturæ. Sed natura diuina, & humana vniũtur in eodem supposito filij, ergo vna potest de altera prædicari in concreto, vt dicatur Deus est homo, & homo est Deus. In abstracto autem non, quia ista non esset bona prædicatio deitas est humanitas, vel econ- *Opinio cuiusdã Doctoris.* *Exemplum.* *Lib.3.c.11.*

uerſo. Hæc ratio recipitur à Dama. Deus inquit eſt homo, & homo Deus propter eam, quæ eſt ſecundum ypoſtaticam vnionem.

De ſecundo articulo dicit vna opinio, quòd iſta propoſitio, Deus eſt homo eſt vera per ſe, primo modo probatur ſic. Natura humana perfectius ſubſtantificatur in ſuppoſito diuino, quam humano, puta in ſuppoſito Petri, ſed hæc eſt vera per ſe primo modo: Petrus eſt homo, igitur, & illa Deus eſt homo. *D. Thom. 3. part. q. 16. ar. 1. & alios hic.*

Contra iſtam opinionem obiicitur ſic, quando aliquid prædicatur de aliquo in primo modo dicendi per ſe, tunc prædicatum eſt per ſe de intellectu ſubiecti, ſed homo non eſt per ſe de intellectu Dei, ergo non valet.

Præterea quando aliquid prædicatur de aliquo in primo modo dicendi per ſe, prædicatur de quolibet contẽto ſub eo, ſed homo non prædicatur de quolibet contẽto ſub Deo, quia nec de patre, nec de ſpiritu ſancto, ergo iſta non eſt vera per ſe primo modo, Deus eſt homo.

Præterea quando aliquid prædicatur, de aliquo in primo modo dicendi per ſe ſubiectum, ſupponit per ſe determinate, ſed cum dicitur, Deus eſt homo, Deus ſupponit indeterminate, ergo.

Dicitur ergo aliter ad illud dubium, quod per ſe, & per accidens poſſunt accipi dupliciter, ſcilicet metaphorice, & logice. Si accipiatur metaphorice dicitur, quòd iſta non eſt vera Deus eſt homo, nec per ſe, nec per accidens, non per ſe propter rationes factas contra præcedẽtem opinionem, nõ etiam per accidens, quia nec vnum accidit alteri, nec ambo, tertio qui ſunt modi accidentiũ ſecundum philoſophum, & ideo dicitur, quod ſicut in Chriſto eſt ſingularis modus viuendi, qui non eſt accidentalis, nec eſſentialis, ita cum dicitur, Deus eſt homo ibi eſt ſingularis modus prædicandi, qui non eſt per ſe, nec per accidens. Si autem accipiatur per accidens logice, ſic poteſt concedi, quod eſt vera per accidens, quia prædicatum eſt extra intentionem ſubiecti, & hoc eſt prædicari per accidens logice.

De tertio articulo ſunt ad præſens dicendi duo modi. Vnus cum dicitur Chriſtus eſt homo, hæc eſt vera per ſe, quia Chriſtus eſt nomẽ ſuppoſiti ſubſiſtentis in dua-

bus naturis diuina, ſcilicet, & humana. Ex hoc arguitur ſic. Illa propoſitio eſt vera per ſe, primo modo in qua prędicatum eſt de intellectu ſubiecti, ſed homo eſt per ſe, de intellectu Chriſti, ergo.

Alius modus dicendi eſt, quod non eſt vera per ſe, ſed per accidens. Cuius ratio eſt iſta, quando fit aliqua implicatio contingentiæ in ſubiecto, iſta propoſitio non eſt vera per ſe, ſed per accidens, vt cum dicitur, homo albus eſt, homo propter contingentiam implicitam nō eſt vera per ſe, ſed per accidens, ſed cum dicitur Chriſtus eſt homo, ibi eſt implicatio contingentiæ in ſubiecto, quia implicatur illa. Deus eſt homo quæ eſt contingens, ergo accipiatur ibi, quæ plus placet.

Ad primum principale concedo, quòd prima diuidentia habent maiorem diſtantiam, non tamen habent maiorem repugnantiam, illa autem, quæ formaliter, nō repugnant poſſunt vniri in eodem ſuppoſito, & vnum denominare alterum, & ſic habet ſe Deus, & homo.

Ad ſecundum dico, quòd non eſt ſimile de perſonis in eſſentia, & de diuerſis naturis in eadem perſona, quia perſona dicit entitatem incommunicabilem, natura vero dicit entitatem communicabilem. Ideo quando diuerſæ naturæ ſunt in eodem ſuppoſito poſſunt in concreto de ſe dici, ſicut patet in ratione poſita ad primum articulum.

Quomodo anima & caro concurrant in vnitate hominis.

Ad tertium dico, quòd non valet, quia non currit illa ſimilitudo propter duo. Primo, quia anima, & caro concurrunt in vnitate hominis tanquam partes conſtitutiuæ, & vna pars non prædicatur de altera parte, eſſentia autem diuina non eſt in Chriſto tanquam pars. Secūdo, quia anima, & caro ſignificant in abſtracto, Deus autem, & homo in concreto.

Homo eſt prædicatum abſolutum.

Ad vltimū dico, quòd homo non eſt prędicatum relatiuum, ſed abſolutum, ſed quando dicitur, ergo prædicatur de tribus perſonis, nego conſequentiam.

Ad Auguſtinum vero dicitur, quòd Aug. intelligit de prædicatis abſolutis ad intra, homo autem eſt prædicatum abſolutum ad extra.

Ad quartum patet ex dictis in ſecundo articulo ſi iſta propoſitio eſt vera per ſe, vel per accidens.

Vtrum hæc sit vera Deus est factus homo?

Seraphicus Bonauent. 3 sentent. distinct. 7. quæstio 2. Art. 1.
Scotus 2. sententiarum distinctio. 7. q. 2.
Ricardus tertio sententiarum distinct. 7. quæst 3.
Duranaus tertio sententiarum dist. 7. q. 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum hæc sit vera, Deus est factus homo? Videtur quòd non, quia si hæc est vera, Deus est factus homo, sequitur, quod Deus est factus. Probatio cõsequentiæ, quia sequitur in simili, sortes est factus homo ergo est factus.

Præterea hæc propositio in qua ponitur hoc verbum fit, non est vera nisi subiectum mutetur: sed in Deum, qui est subiectum nulla cadit mutatio, ergo.

Contra in symbolo Natus ex Maria Virgine, & homo factus est. Et Augustinus exponens illud. Verbum caro factũ est, dicit, quòd caro accipitur pro homine.

In ista quęstione sunt multi modi dicendi de quibus ad præsens repeto duos. Vnus dicit, quòd ly factum, aut determinat subiectum puta Deum, aut prædicatum puta hominem. Si determinat subiectum, vt dicatur sic, Deus factus est homo, tunc propositio est falsa, quia in Deo nulla cadit factio. Si autem determinat prędicatum, vt dicatur sic, Deus est factus homo, tunc propositio est vera. *D. Bon. 3. distin. præsenti q. 2.*

Alius modus dicendi est, quòd illa propositio simpliciter est vera.

Ad cuius euidentiam est notandũ, quòd in illa propositione in qua ponitur hoc verbum fieri, aliquando ly fieri, tenetur, secundo adiacens, aliquando, tertio adiacens, quando tenetur, secundo adiacens, tunc accipit esse subiectum simpliciter, sicut homo accipit esse, quãdo autẽ tenetur, tertiũ adiacens, tunc nõ accipit esse simpliciter, sed esse tale specificum, sicut ergo quãdo aliquid accipit esse simpliciter potest hoc verbum fit addi *Opinio Scoti.*

sibi, secundo adiacens. Ita quando accipit esse tale potest dici fieri tale, & tertio adiacens, & sic est in proposito cum dicitur, Deus factus est homo, quia Deus de nouo accipit esse hominis, & ideo potest dici factus est homo, quæ factio est à tota trinitate.

Quomodo factio sit à tota trinitate.

Ad primum principale nego consequentiam. Ad probationem dico, quòd non valet, quia non tenet nisi gratia materiæ & non gratia formæ.

Ad secundum dicitur vno modo, quod maior est vera de agente naturali, quod educit de potentia materiæ, non est autem vera in agente supernaturali. Alio modo dicitur, & melius, quòd in factione concurrit aliqua determinatio, quia vel est factio per informationem, vel per inhærentiam, vel per vnionem, quæ est relatio. Accipiendo ergo factionem vt est per informationem, vel per inhærentiam, ista requirit mutationem, sed ista, quæ est per vnionem, quæ est relatio, sicut est in proposito non arguit talem mutationem.

DISTINCTIO VIII.

Circa distinctionem octauam quæritur.
Vtrum in Christo sint duæ filiationes reales?

Seraphicus Bona. 3 sent. dist. 8. quæst. 2. Art. 2.
Scotus 3. sent. distin. 8. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 35. Artic. 5.
Richardus 3. sentent. distinc. 8. q. 2.
Durandus 3. senten. distinc. 8. q. 2.

QVÆSTIO I.

POST prædicta inquiri oportet. Quæritur in ista distinctione octaua. Vtrum in Christo sint duæ filiationes reales, & hæc quæstio aliqualiter habet euidentiam ex illa difficultate, si plura accidentia eiusdem speciei possunt esse in eodem subiecto? Ideo quæritur primo. Vtrum plura accidentia solo numero differentia possunt esse simul in eodem subiecto. Videtur, quod sic.

Ponantur multa alba in medio oculus videns, ſeu exiſtens in quocunque puncto medij poteſt videre omnia ea, ergo habet ſpecies distinctas omnium iſtorum, ſed iſtæ ſpecies differunt ſolo numero, ergo plura accidentia ſolo numero differentia poſſunt ſimul eſſe in eodem. Reſpondetur, quod argumentum bene concludit de accidentibus intentionalibus non autem realibus. Nam plura accidentia intentionalia bene poſſunt ſimul eſſe, realia non, nunc iſtæ ſpecies habent eſſe intentionale.

Contra. Solutio præſupponit falſum, ſcilicet, quod iſtę ſpecies non habent eſſe reale propter duo. Primo, quod habet actionem realem, habet eſſe reale, ſed ſpecies in oculo habet actionem realem, quia excellens ſenſibile corrumpit ſenſum, ergo.

Secundo quia ſpecies in medio vere eſt ſenſibilis, ſeu etiam viſibilis, ergo eſt res. Probatio aſſumpti, ſi radius ſolis tranſeat per vitrum rubeum, poteſt ſpecies vitri rubei videri in pariete. Iſte autem rubor in pariete eſt ſpecies, quia ſi feratur ibi oculus, per illud videbit ruborem in vitro. *2. De anima comex. 123.*

Præterea ſecundo arguitur ad principale ſic. Iſte pater poteſt habere plures filios, ergo ſunt in eo plures paternitates, ſed iſtæ ſunt eiuſdem ſpeciei, ergo conſequentia probatur dupliciter.

Primo per Ariſtotelem, vbi dicitur, quòd pater dicitur pater, quia genuit. Sed iſte pater genuit plures filios diuerſis, ſeu pluribus actibus, ergo ſunt in eodem diuerſæ, ſeu plures paternitates. *Cap. de relatiuis.*

Secundo quia ſi moreretur vnus de filiis adhuc iſte diceretur pater, ergo non per eandem paternitatem, eſt pater filij mortui, & viui.

Præterea ponantur duæ cādelę, vna hic, alia ibi, & ſit corpus aliud in medio, puta columna, tunc fierent duæ vmbræ, ſi amoueretur corpus medium tunc lumen vtriuſque candelæ incedit directe vſque ad locum, vbi corpus fuit, & ſic erunt duo lumina in eodem ſubiecto, vel in eadem parte medij. *Pulchrum exemplum.*

Præterea duo agentia eiuſdem ſpeciei puta duo ignes æque calidi poſſunt calefacere idem calefactibile, tunc quæritur, aut hoc fit vna actione, aut diuerſis actioni-

bus, non primo modo, quia actio est actus actiui inquantum actiuum, ex tertio phisicorum, cum ergo sint distincta actiua, ergo habent distinctas actiones, si secundo modo habetur propositum, quia tunc erunt duo termini per duas actiones puta duo calores in eodem. Respondetur, quòd isti duo calores faciunt vnum calorem compositum.

3. Phys. contex. 19.

Contra pono duo actiua æqualiter, & eodem modo disposita respectu eiusdem passiui tūc erunt inducti duo calores æque in actu, & æque perfecti, sed ex duobus æque in actu non fit vnum, septimo metaphisicæ, ergo.

7. Met. contex. 49.

5. Met. cont.

In contrarium est philosophus. Quæcunque inquit in eadem substantia sunt, habent differētiam specificam.

Præterea oportet receptiuum denudari ab eo, quod recipit, ex tertio de anima, ergo subiectum existens in actu per vnam formam non potest recipere aliam eiusdem speciei.

3. De anima contex. 4.

Responsio. In ista quæstione sunt duo articuli secundum duas opiniones.

Vna est Henrici, & fere omnium antiquorum, quòd plura accidentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem, quod probatur sic. Ab eodem est aliquod ens, & vnum, sed accidens habet suam entitatem à subiecto, ergo, & vnitatem, sed subiectum est vnum, ergo & accidens est vnum.

Henri. quolib. 4 q. 3.

D Thomas 3. par. q. 35. artic. 5.

Præterea materia est primo, & per se in potentia ad formam, ad hanc autem formam, vel illam est in potentia per accidens, quia si materia esset primo, & per se in potentia ad hanc formam, vel illam tunc in materia essent infinitæ potentiæ, quod est inconueniens. Ex hoc arguitur sic. Idem non potest esse in potentia, & in actu respectu eiusdem, sed si in subiecto possent esse plura accidentia eiusdem speciei, simul tunc idem potest esse in potentia, & in actu respectu eiusdem in specie, quia esset in actu sub forma quam habet, & esset in potentia ad aliā quam potest recipere, sed hoc est falsum.

Obiicitur cōtra istam opinionem.

Contra istam opinionem obiicitur primo contra primum motiuum, quando n. dicitur, quòd accidens habet entitatem à subiecto, aut hoc intelligitur formali-

ter, vel causaliter, aut materialiter. Si formaliter hoc non potest stare propter duo. Primo, quia tunc Deus non posset facere accidens sine subiecto si entitas, & vnitas accidentis essent formaliter entitas, & vnitas subiecti, secundo quia tunc duæ albedines essent vnum numero quod patet sic. Esto, quòd sortes sit nunc albus, & postea niger, & iterum albus, tunc si albedo sit vna formaliter vnitate subiecti, cum vnitas subiecti semper manet eodem numero, sequitur, quòd istę albedines erunt vnum numero. Si autem intelligatur causaliter, tunc non valet ad propositum, quia ab eodem efficiente possunt esse multi effectus solo numero differentes. Si autē intelligatur materialiter concedo, quòd vna materia est diuersorum numero in eadem specie, & si accipis oppositum petis principium.

Contra secundum motiuum obiicitur sic. Ad illud est materia primo in potentia, quod primo introducitur per motum, sed illud quod primo introducitur per motum non est materia specifica, sed est hæc forma, ergo materia est primo in potentia ad hanc formam.

Confirmatur per auctorem, qui dicit, quòd natura latenter operatur in his, ita quòd secundum eum natura primo intendit singulare, & consequenter vniuersale. *6. Principiorum.*

Præterea. In materia sunt distinctę potentiæ numero ad formas distinctas, ergo in subiecto possunt esse plura accidentia numero differentia. Antecedens probatur per Aristotelem, vbi dicit, quòd si posse sanari, & posse ægrotari sunt idem, ergo ægritudo, & sanitas. Similiter arguitur in proposito Si posse dealbari hac albedine, & illa sunt idem, ergo hæc, & illa albedo sunt idem. *3. Phys. contex. 10.*

Secundo quia alias corruptum posset reparari idem numero per naturam, quia quando hæc forma corrumperetur cederet in eandem potentiam in qua primo fuit.

Alia est opinio Scoti in quæstionibus super methaphisicam, quia aut loquimur de formis intentionalibus, aut realibus. Si de intentionalibus conceditur, quòd plures tales formæ eiusdem speciei possunt simul esse in eodē. Si autem loquamur de formis realibus tunc distin- *Vide Antonium Andream. 5. met. q. 1.*

guitur,quia aut sunt formæ respectiuæ,aut absolutæ. Si respectiuæ conceditur,quòd possunt esse plures formæ in eodem sicut patet,quòd in eodem patre sunt duæ paternitates ad duos filios. Si autem sunt formæ absolutæ adhuc distinguitur,quia aut introducuntur per motum, aut sine motu, si sine motu conceditur,quòd plures formæ possunt esse simul in eodem, sicut patet de diuersis speciebus in oculo,& de diuersis luminaribus in medio sicut tangebant quædam argumenta,si autem formæ introducuntur per motum, & agentia non agant simul, tunc dicitur, quòd plures formæ eiusdem speciei non possunt esse simul in eodem. Cuius ratio est, quia motus non est nisi propter dispositionem oppositam formæ naturæ,sed si agens inueniat in mobili formam eiusdem speciei formæ suæ,& non inueniet ipsum sub dispositione opposita,ergo non mouebit ipsum simpliciter, vt inducat aliam formam,sed augebit formam præexistētem in mobili.

Ad argumentum philosophi, dicitur quòd auctoritas philosophi loquitur de formis introductis per motum.

Quomodo receptiuum denudatur à forma recepti.

Ad secundum dicitur,quòd receptiuum denudatur à forma recepti,quando fit receptio per motum alias non.

Aliter dicitur, quòd receptiuum debet denudari à forma recepti quando perficitur secundum suam capacitatem. Nunc autem si in materia ponuntur distinctę potentiæ numero tūc nulla forma perficit materiam ipsam secundum totam ipsius capacitatem.

Ad primum argumentum alterius partis dantur multę solutiones, vna est posita in principio quæstionis. Alia responsio datur,quod diuersæ species in oculo non sunt in eadem parte oculi,sed in diuersis partibus.

Aliter respondetur, & melius, quod argumentum non valet quia istæ species non introducuntur per motum.

Ad secundum conceditur, quod diuersa accidentia respectiua solo numero differentia possunt esse in eodē.

Ad aliud de luminaribus dico, quod non valet, quia non introducuntur per motum, si autem introducerentur per motum concedo,quod agens non imprimit formam nouam:sed auget præexistentem.

Ad

Ad vltimum posset sustineri prima solutio, quod illi duo calores facerent vnum calorem compositum. Cum dicit, quod ex duobus æque in actu non fit tertium, dico, quod illa propositio non est vera generaliter, quia duæ guttæ aquæ sunt æque in actu, & tamen ex eis potest fieri vna tertia gutta aqua composita.

Opinio solutio.

Vtrum in Christo sint duæ filiationes reales?

Seraphicus Bona. Scotus, & alij vbi supra.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum in Christo sint duæ filiationes reales? Videtur, quod non quia filiatio constituit filium; ergo vbi sunt duæ filiationes ibi sunt duo filij: sed Christus non est duo filij, ergo.

Præterea. Scoti ponunt, quod non est incarnatus pater, nec spiritus sanctus: sed solus filius ne fieret confusio in proprietatibus, sed si in Christo essent duæ filiationes reales non videretur vitari confusio in proprietatibus: quia non magis poneretur ibi vnica filiatio, ergo.

Contra. Si pater esset incarnatus vere esset filius, sed non esset filius filiatione æternali, ergo est filius filiatione temporali: sed suppositum filij, ita abstrahit ab omni creatura, sicut suppositum patris, ergo similiter filius incarnatus est filiatione temporali, & constat, quod est filius filiatione æterna ly æternum autem & temporale ponunt in numerum, ergo.

Responsio. In ista quæstione sic procedam, primo recitabo vnam opinionem, quam non teneo, secundo quam teneo, tertio mouebo dubia.

D. Thomas 3. par. q. 35. art. 5;

Quantum ad primum est vna opinio, quod in Christo non sunt duæ filiationes reales, quod probatur sic. Filiatio est suppositi non naturæ, quia licet natura sit nata, non tamen conceditur, quod sit filius: sed in Christo est vnum suppositum, ergo, & vna filiatio tantum.

Præterea. Si in Christo essent duæ filiationes, vna ad patrem, alia ad matrem, pari ratione, & in quolibet filio

essent duę filiationes reales,quod videtur incōueniens.

Præterea,duo accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto,ergo nec duæ filiationes in eodē filio,ergo in Christo est tantum vna filiatio.

Contra istam opinionem obiicitur.

Contra istam opinionem obiicitur sic. In patre æterno nōn obstante vnitate suppositi, & fundamenti ponuntur duę reales relationes propter terminos realiter differentes sicut generatio actiua,& spiratio actiua ; quæ sunt ad filium,& spiritum sanctum, sed hic sunt termini realiter differentes,scilicet,pater,& mater, ergo sunt ibi duę relationes reales.

Confirmatio dicti Authoris.

Confirmatur sic,vbi sunt duo fundamenta realia, & duo termini reales,ibi sunt duæ filiationes reales: sed in Christo sunt duo fundamenta realia,scilicet, natura humana,& diuina,& ponuntur duo termini realiter differentes,scilicet,pater,& mater,ergo.

In prohæmio metaph.

Præterea. Actio est suppositi sicut relatio, immo magis,quia operari attribuitur supposito, sed non obstante vnitate suppositi ponuntur in Christo plures operationes,ergo similiter plures filiationes vel relationes.

Pręterea. Causa,& effectus sic se habent quod quando est relatio realis in causa potest etiam esse realis in effectu, sed non econtrario,sicut patet de Deo, & creatura, quod licet sit relatio creaturæ realis ad Deum, non tamen est relatio realis Dei ad creaturam,& pro hoc tanto est,quia effectus magis dependent à causa, quàm econtrario,sed mater Christi est causa Christi, & Christus est effectus,& constat,quod mater Christi est realis mater eius,ergo Christus est realiter filius eius: sed non filiatione æternali,ergò filiatione temporali, & per consequens sunt ibi duæ filiationes,quia temporale,& æternū ponunt in numerum.

Vltimo sic. Si natura assumpta à verbo dimitteretur statim esset persona sine aliquo absoluto adueniente, & ille homo esset vere filius virginis matris.

Ex hoc arguitur sic. Nulla relatio potest de nouo aduenire alicui nisi per aduentum alicuius absoluti, ergo cum nullum absolutum ponatur aduenire illi naturæ dimissæ,nec alteri extremo.i.virgini, tunc nulla relatio potest de nouo aduenire illi naturę dimissę,ergo cū tunc

sit verè filius Virginis sequitur, quod modo etiã sit verè filius virginis, & nõ filiatione æternali, ergo temporali.

Est ergo alio opinio, quam teneo quia ponit duas conclusiones, prima, quod in Christo alia filiatio est ad patrẽ, alia ad matrem, secunda, quòd vtraque est realis. *Opinio Scot.*

Prima conclusio probatur sic. Filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali, vel sensitiua, particulæ huius descriptionis declarantur sic. Filiatio est habitudo producti: quia sicut paternitas producentis ita filiatio est habitudo producti.

Secundo additur ibi naturaliter: quia propter defectũ huius particulæ spiritus sanctus non est filius.

Tertio additur similis producenti, quia per hoc vermis non est filius hominis.

Quarto additur in natura intellectuali vel sensitiua: quia per hoc planta non est filius plantæ: sed nihil positum in ista descriptione respicit primo, & per se suppositum, sed naturam, quæ communicatur in generatione passiua, cum ergo in Christo sint duæ generationes passiuæ, scilicet æterna, & tẽporalis sequitur, quod in Christo sint duæ filiationes reales. *In Christo sunt duæ generationes.*

Præterea potest ista opinio probari per omnes rationes factas contra primam opinionem.

Secunda cõclusio declaratur, quod enim filiatio æterna sit realis, patet de temporali probatur sic. Illi relatio est realis, quæ exurgit ex natura extremorum sine actu intellectus, sed posita matre, & supposito filio habente naturam per generationem, necessario exurgit filiatio nullo existente opere intellectus, vt ponit Auicenna, ergo ista filiatio est relatio realis. *3. Met. cap. vltimo.*

Ad argumenta autem præcedentis opinionis respondetur sic. Ad primũ patet ex dictis, quod maior non bene accipitur cum dicitur, quod filiatio est suppositi, quia filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti natura intellectuali, vel sensitiua. *Quid sit filiatio.*

Ad secundum dicitur dupliciter. Primò secundum aliquos qui non habent pro inconueniente positum cõsequens, quia in quolibet filio est vna filiatio ad patrem, & alia ad matrem: quod probatur sic. Mortua matre alicuius, & remanente patre corrumpitur filiatio, quæ est *Responsio aliquorum.*

ad matrem, & non corrumpitur illa, quæ est ad patrem, ergo hæc, & illa non sunt vna filiatio.

Aliter dicitur, quod non est simile de Christo, & de aliis filiis, quia in Christo sunt duæ naturæ, & duæ generationes passiuæ, in aliis autem non sic, quare non valet.

Quomodo in Christo sint duæ naturæ.

Ad tertium dicitur dupliciter. Primo, quod antecedens est falsum: quia sicut probatum est in præcedenti quæstione duo accidentia relatiua eiusdem speciei possunt stare simul in eodem.

Secundo dicitur, quod consequentia non valet, quia illæ filiationes, quæ ponuntur in Christo non sunt eiusdem speciei, nec eiusdem generis, immo differunt plus quam genere, cum altera illarum, scilicet æterna, siue diuina sit transcendens.

De tertio articulo occurrunt duo dubia. Primum. Si illa filiatio est idem realiter suo fundamento, videtur quod sic, quia relatio creaturæ ad Deum est eadem suo fundamento, ergo, & illa. Probatio consequentiæ; quia omnes causæ efficientes habent rationem vnius causæ, ergo sicut ibi est identitas relationis, & fundamenti, ita, & hic. Dico oppositum, quòd illa relatio non est realiter idem suo fundamento: quia quæ possunt ab inuicem separari, non sunt idem realiter, sed ista possunt ab inuicem separari, ergo. Probatio minoris. Quia Deus potuisset illam naturam per se assumere, potuit etiam nasci de alia matre, potest etiã illam matrem annihilare, & tunc remaneret natura, & non filiatio.

Primum dubium.

Ad argumentum pro dubio dico, quòd nihil valet: quia relatio creaturæ ad Deum est essentialissima, & non potest creatura manere sine illo respectu, illa autem relatio est accidentalis, quia potest natura manere relatione non manente.

2. Dubium.

Secundum dubium est. Si generaliter loquendo quælibet relatio creaturę ad creaturam sit eadem suo fundamento. Quid autem sit ad hoc dicendum patet.

Lib. 2. dist. 1. q. 4.

Ad primum principale quando dicitur, vbi sunt multę filiationes ibi sunt multi filij, nego istam, quia sicut alias dictum est concreta non plurificantur, nisi plurificentur tam forma, quam supposita, hic autem non plurificantur supposita. Sic enim in Christo ponuntur duę

An concreta plurificentur.

voluntates non tamen dicimus, quod Christus sit duo volentes.

Ad secundum dico, quod si pater fuisset incarnatus confusio fuisset in proprietatibus, quia idem fuisset pater, & filius, sed si in Christo ponuntur duæ filiationes reales non sequitur propter hoc confusio in proprietatibus, quia idem est filius in vtraque filiatione prius dicta.

DISTINCTIO IX.

Circa distinctionem nonam. Quæritur.
Vtrum caro Christi debeat adorari?

Seraphicus Bona. 3. sent. distinct. 9. q. 1. Art. 1.
Scotus 3. sent. dist. 9. q. 1.
D. *Thomas 3 parte q. 25. Artic. 2.*
Ricardus 3. sen. dist. 9. q. 1.
Durandus 3. senten. distin. 9. q. 2.

QVÆSTIO I.

PRAETEREA inuestigari oportet. In ista nona distinctione tractat Magister de adoratione, & reuerẽtiis, quæ dicũtur latria, dulia, yperdulia. Ideo antequam mouea questionem declarabo quid intelligam per latriam duliam yperduliam. Et dico, quòd latria inquantum virtus est habitus inclinans hominem ad exhibendum obsequium debitum Deo in recognitionem vniuersalis dominij. Dulia vero est habitus inclinans hominem ad exhibendũm obsequium hominibus ad honorẽ debitum. Yperdulia vero est obsequium, quod debetur personis excellentibus, vt Christo, & beatæ virgini.

His præmissis quæro. Vtrum latria debeatur Christo secundum naturam humanam? Videtur, quòd non, quia latria est obsequium soli Deo debitum in recognitionem vniuersalis dominij, sed Christus non habet vniuersale dominium secundum humanam naturam, ergo sibi non debetur latria secundum naturam humanam. *An latria debeatur Christo secundum naturam humanam.*

Prætçrea latria non debetur creaturæ,ſed Chriſtus ſecundum naturam humanam eſt creatura,ergo.

Pſal.98. Prętерea gloſa ſuper illud pſal. Adorate ſcabellum pedum eius,non inquit illa adoratione, quę latria eſt. In contrarium eſt Magiſter in litera.In iſta quęſtione primo pręmittam vnam diſtinctionem, ſecundo dicam ad quęſtionem.

Quantum ad primum dico, quod adoratio eſt dupliciter, ſcilicet adoratio per ſe, & adoratio per accidens. Item adoratio per ſe diſtinguitur, quia eſt adoratio per ſe,& propter ſe,& eſt adoratio per ſe, & non propter ſe, ſed propter aliud,puta quando adoratum eſt alteri vnitum. Iſta diſtinctione pręmiſſa dico ad quęſtionem, quòd adoratio per ſe,& propter ſe quę dicitur latria cõpetit ſoli Deo,& trinitati, quia ſolus Deus eſt vltimus finis per ſe,& propter ſe adorandus. Si autem loquamur de adoratione per ſe,& non propter ſe, ſed propter aliud, tunc iſta competit naturæ humanæ in Chriſto quę eſt vnita Deo.Iſta autem natura ſic Deo vnita poteſt tripliciter accipi.Vno modo inquantum ſubſtantiuatur ſuppoſito diuino,alio modo inquantum eſt vnita diuinitati,tertio modo inquantum vnitur Deo per dona gratuita.Si accipitur primo tunc debetur ſibi latria, ſi autem accipiatur ſecundo modo tunc debetur ſibi yperdulia, ſi tertio modo tunc debetur ſibi dulia.

Adoratio per ſe diſtinguitur.

Natura vnita Deo poteſt accipi tribus modis.

Sed tunc reſtat dubium de aliis ſanctis qui ſunt coniuncti Deo ſolum per dona gratuita, qua àdoratione debeant adorari. Dico generaliter loquendo nõ faciẽdo mentionem de Virgine, quia de ea erit ſpecialis ſermo inferius ipſi ſunt adorandi adoratione dulię, cuius ratio eſt,quia ſunt purę creaturæ.Si autem loquamur de adoratione per accidens. Dico illa poteſt fieri quantum ad pręſens ſpectat quinque modis,primo ratione ſignificationis,ſecundo ratione imitationis, vel repræſentationis,tertio ratione continentię,quarto ratione pertractationis,quinto ratione naturalis determinationis.

Primo ergo non fit adoratio per accidens ratione ſignificationis, & ſic adorantur ſacramenta, quia ſunt ſigna ſacrę rei, & verba ſancti euangelij, quę ſunt ſigna ſanctitatis.

Quomodo adorantur ſacramenta.

Secundo dico, quòd fit adoratio per accidens ratione imitationis, vel repręsentationis, & isto modo adorantur imagines sanctorum, & specialiter, vt quidam doctor dicit imago beatæ Virginis, quam depinxit sanctus Lucas, quæ est ad sanctam Mariam de Araceli Romæ in domo fratrum minorum.

Tertio dico quòd fit adoratio per accidens ratione continentiæ, & isto modo adoratur cultu latriæ columba Spiritus sanctus, quæ descendit super Christum, sic etiam adorantur adoratione yperduliæ, species, quæ sunt in sacramento altaris, siue in eucharistia.

Quarto dico, quòd fit adoratio per accidens ratione pertractationis, & hoc modo adoratur virgo beata adoratione yperduliæ, quæ specialissime pertractauit corpus Christi. Sic etiam adoratur crux sanctissima in qua Christus pependit, & eam suo sanguine adornauit. Aliqui tamen dicunt, quòd crux est adoranda adoratione latriæ.

Quomodo adoretur beata virgo.

Quinto fit adoratio per accidens ratione naturalis determinationis, vel complexionis, & sic adorantur membra sanctorum, & cadauera ipsorum, quia sicut alias ostensum fuit in secundo libro, oportet in homine ponere aliam formam substantialem præter animam intellectiuam quæ forma remanet post separationem animæ intellectiuæ, & est extensa in subiecto, & potest diuidi secundum diuisionem subiecti.

Opinio aliquorum.

Quomodo fiat adoratio per accidens.

Ad tria argumenta principalia, quæ habent eandem vim patet ex dictis, quòd humanitati Christi debetur latria, non quidem, vt in se accipitur, vel vt Deo per dona gratuita vnitur, sed vt in supposito diuino substantificatur.

DISTINCTIO X.

Circa distinctionem decimam quæritur.

Vtrum Christus secundum quòd homo sit persona?

Scotus 3. sententiarum distinctio 11. quaest. 2.
D. Thomas 3. parte quaest. 16. Articul. 10.

QVÆSTIO I.

SOlet etiam à quibusdam quæri. Circa distinctionem 10. quæritur primo. Vtrum Christus secundum quòd homo sit persona? Videtur, quòd sic quia quod conuenit omni supposito alicuius naturæ competit ei ratione naturæ. Exemplum de risibilitate, quæ competit homini ratione naturæ, sed esse personam competit omni supposito, ergo competit ei ratione naturæ, sed in Christo est natura humana, ergo Christus secundum quòd homo est persona.

Præterea Christus non est homo nisi quia iste homo sed iste homo necessario est persona, ergo.

Lib. de duobus naturis & vna persona Christi.

Præterea Boethius dicit persona est rationalis naturæ indiuidua substantia, ergo.

Contra si Christus secundum quod homo esset persona, tunc in Christo essent duæ personæ, sed hoc est falsum, ergo.

Quia in ista quæstione ponitur terminus reduplicatiuus cum dicitur secundum quòd homo, vel inquãtum homo. Ideo primo oportet videre aliqua de reduplicatione, secundo dicetur ad quæstionem.

Quantum ad primum sunt tria declaranda.

Primo quot sunt genera reduplicationum. Et dico, quod quatuor secundum quatuor genera causarum. Aliquando enim fit reduplicatio secundum causam efficientem. Exemplum vt cum dicitur Sortes, & Plato in eo, quod sunt albi sunt similes. Aliquando secundum causam materialem, vt cum dicitur, corpus organicum phisicum, in eo, quòd organicum phisicum est perfectibile ab anima rationali. Aliquando fit per causam formalem, vt cum dicitur anima inquantum anima est perfectio corporis organici phisici. Aliquando vero fit reduplicatio secundum causam finalem, vt cum dicitur, sanitas in eo, quòd sanitas est finis medicinæ.

Secundo est videndum cui est apponenda reduplicatio in propositione subiecto vel prædicato. Et dico quòd est apponenda subiecto, quia subiectum est causa prædicati, vnde non bene dicitur homo est animal, inquantum animal, sed debet dici homo est animal inquantum homo, similiter triangulus in eo, quòd triangulus habet tres angulos, &c. *An subiectū sit causa prædicati.*

Tertio est videndum cui apponenda est reduplicatio in sillogismo, si ad maiorem extremitatem, vel minorem, vel ad medium. Et dico, quòd est apponenda ad maiorem extremitatem sicut patet per philosophum in prioribus, & exemplum suum est ibidem istud. Cuiuslibet boni est disciplina in eo, quòd bonum, sed omnis iustitia est bona, ergo cuiuslibet iustitiæ est disciplina in eo, quod bonum. *Exemplum.*

Est autem diligenter notandum propter dicenda, quòd propositio in qua ponitur natura reduplicationis potest distingui ex eo, quòd natura reduplicationis potest teneri positiue, vel priuatiue, & si tenetur positiue vlterius est oratio multiplex ex eo, quòd dictio reduplicatiua potest teneri specificatiue, vel reduplicatiue. Si tenetur reduplicatiue hoc est dupliciter, quia reduplicatio aliquando dicit concomitantiam, vt cum dicitur, lac in eo, quod lac est dulce. Aliquando vero dicit formalem rationem inhærentiæ prædicati ad subiectum. Exemplum, vt cum dicitur, lac in eo, quod est album disgregat. *Diligenter est notandum* *Quod dicat reduplicatio.* *Exemplum.*

Quantum ad secundum articulum dico tres conclusiones.

Prima, quòd illa propositio Christus secundū quod homo est persona, non est simpliciter vera, sed est distinguenda & distinguitur dupliciter.

Primo modo sic. Illa reduplicatio in eo, quod homo aut dicit concomitantiam & tunc propositio est vera sub sensu Christus inquantum homo est persona, id est Christus, qui est homo per concomitantiam suppositi diuini est persona. Alio modo illa reduplicatio potest dicere causam inhærentiæ prædicati ad subiectum, & sic illa propositio. Christus inquantum homo est per-

ſona eſt falſa, quia eſſe hominem non eſt Chriſto cauſa eſſendi perſonam.

Secundo modo diſtinguitur illa propoſitio ſic, cum dicitur. Chriſtus in eo, quod homo aut reſpicit aptitudinem, aut actum. Si reſpicit aptitudinem, tunc propoſitio eſt vera, quia ſi ille homo dimitteretur à Deo, remaneret perſona. Si autẽ reſpicit actum, tunc propoſitio eſt falſa, quia Chriſtus ſecundum quod homo non eſt perſona, ſed ſecundum quod Deus.

Secunda concluſio eſt iſta, ſcilicet, quod hæc propoſitio Chriſtus ſecundum, quòd homo eſt Deus, non eſt ſimpliciter vera, ſed eſt diſtinguenda, & diſtinguitur ſicut diſtinguitur præcedens.

Primo, quia iſta reduplicatio in eo, quod homo aut dicit concomitantiam, & tunc eſt vera, aut formalẽ rationem inhærentiæ prædicati ad ſubiectum, & tunc eſt falſa, quia eſſe hominem non eſt cauſa eſſendi Deum.

Tertia concluſio eſt iſta, quòd iſta propoſitio ſecundum quod homo eſt indiuiduum, non eſt ſimpliciter vera, ſed eſt diſtinguenda, quia vno modo dicitur indiuiduum quod eſt indiuiſum in ſe, & diuiſum à quolibet alio non habendo reſpectum ad ſubſiſtentiam, ſed ad vnionem animæ, & corporis, & ſic propoſitio eſt vera.

Secundo modo dicitur indiuiduum vt dicit indiuiſum in ſe, & diuiſum à quolibet alio habendo reſpectum ad ſubſiſtentiam, & tunc propoſitio eſt falſa, quia Chriſtus ſecundum quod homo non eſt indiuiduum, quia ly ſecundum quod homo reduplicat cauſam formalem inhærentiæ prædicati ad ſubiectum.

Ad primum principale quando dicitur hæc competit cuilibet ſuppoſito naturæ, ergo competit ei ratione naturæ. Dicitur quòd verum eſt ſecundum aptitudinem & non ſecundum actum.

Ad ſecundum quando dicitur. Iſte homo eſt perſona. Dico quòd eſt diſtinguenda ſicut fuit diſtincta illa Chriſtus ſecundum quòd homo eſt indiuiduum.

4. de tri. cap. 22. Ad tertium dico, quod iſta diffinitio perſonæ quam dat Boetius corrigitur à Richardo, quia tunc anima ſe-

parata esset persona. Vnde dicit Richardus, quòd persona est intellectualis naturæ indiuidua substãtia. Christus autem secundum quòd homo non est subsistens nisi inquantum subsistit in diuino supposito.

Vtrum Christus sit filius Dei adoptiuus?

Seraphicus Bonauen. 3. sent. distin. 10. q. 1. Art. 2.
Scotus 3. sentent. distinctio 10. q 1.
D. Thom. 3. part. q. 23. Artic. 4.
Richardus 3. sent distinct. 10. q. 1.
Durandus 3. sententiarum distinctio. 10. q. 2.

QVAESTIO II.



SEcundo quæritur, Vtrum Christus sit filius Dei adoptiuus? Videtur quod sic, quia ille qui est filius Dei per gratiam est filius Dei adoptiuus: sed Christus habuit gratiam. ergo.

Præterea Hylarius dicit. Potestatis dignitas non perditur dum carnis humanitas adoptatur. *1. de tri.*

In contrarium est Magister in litera.

Respondeo. In ista quæstione veritas est certa, quia Christus non est filius Dei adoptiuus, sicut ponunt sancti. Vnde Augustinus. Natus est secundum veritatem naturæ ex Deo Dei filius secundum veritatem naturæ ex homine hominis filius, vt non adoptione: sed in vtraque natiuitate nomen filij nascendo haberet. *Lib. de Eccle. dogmatibus.*

Item Ambrosius. Legi, & relegi scripturas. Iesum filium Dei de adoptione nunquam inueni. *In Epistola ad Romanos.*

Item glosa Christus inquantum homo assumpsit nomen Dei non per gratiam adoptionis, sed per gratiam vnionis. *In Epistola ad Philip.*

Dubium tamen est si ista conclusio potest probari per aliquam efficacem rationem. Et videtur quòd non, sic: quia probat eam Thomas sic, filiatio est conditio suppositi, vel personæ: sed in Christo est vnum suppositum, seu persona, & secundum illud suppositum est filius naturalis non adoptiuus, ergo Christus non est *Dubium.* *D. Thomas. 3. par. q 23. art. 4.*

filius Dei adoptiuus. Sed hæc ratio non valet, quia supponit falsum, vt patuit supra vbi dictum est, quòd filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali vel sensitiua. In qua descriptione nihil ponitur, quòd primo, & per se aspiciat suppositum. Ideo probatur conclusio aliter sic. Adoptio est personæ extraneę non habentis ius in hęreditatem, vnde filius naturalis non dicitur persona extranea, quia habet ius in hęreditate, sed Christus non est persona extranea: sed habet ius in hæreditate, ergo non est filius adoptiuus. Minor probatur dupliciter, primo sic. Ideo aliquis non habet ius in hęreditate, quia fuit filius iræ, sed Christus nunquam fuit filius iræ, ergo. Sed hęc probatio forte non valet, quia beata virgo secundum illos qui ponunt non conceptam fuisse in originali peccato nunquā fuit filia irę, & tamen conceditur filia adoptiua. Ideo probatur secundo illa minor sic. Qui habet ius in hęreditate non est filius adoptiuus, sed naturalis, sed Christus ex vi vnionis naturę humanę ad verbum habebit ius in hęreditate, ergo. Sed forte nec ista ratio concludit, quia vt patuit, Deus potuit assumere naturam irrationalem, quæ non frueretur eo, ergo ex vi vnionis non habet in hæreditate ius.

Distin. 8. q. 2. huius tertij.

Distin. 2. q. 2. huius tertij.

Ad primum principale patet, quòd secundum diuersitatem istarum rationum oportet respondere.

Ad secundum dico, quòd humanitas dicitur adoptari non ratione illius singularis naturæ, quę fuit assumpta à verbo in vnitate personæ, sed ratione consimilium, quia per illam vnionem adoptati sunt alij homines.

DISTINCTIO XI.

Circa distinctionem vndecimam quæritur,

Vtrum hæc sit vera Christus est creatura?

Seraphicus Bona. 3 sent. dist. 11. q. 1. Art. 2.
Scotus 3. sent. distinct. 11. q. 2.
D. Thomas tertia parte quæstio 16. Artic. 8.
Richardus tertio sententiarum distinct. 11. quæst. 1.
Durandus tertio sententiarum distinct. 11. q. 1.

QVAESTIO I.

SOLET etiam quæri. Circa istam distinctionem II. quæritur primo. Vtrum hæc sit vera Christus est creatura? Videtur quòd sic, quia in Christo sunt natura diuina, & humana ergo, & proprietas naturarum secundum Damascenum. Sed Christus per naturam diuinam dicitur creator, ergo per naturam humanam dicitur creatura. *Cap. 50.*

Præterea hęc est vera. Christus est homo, aut ergo homo est creatus, aut increatus, non increatus: quia tunc esset æternus, ergo creatus, & per consequens creatura.

Pręterea de quocunque dicitur prędicatum inferius de eodem dicitur prędicatum superius. Quando alterum de altero prędicatur &c. Sed creatura est prædicatum superius ad hominem, ergo de quocunque prædicatur homo prædicatur & creatura, sed Christus est homo ergo. *In antepredicamentis.*

Præterea perfectius denominatur pars formalis, quam materialis, sed corpus in Christo est materialis pars, anima vero est pars formalis, ergo perfectius denominatur anima, quàm corpus, sed Christus secundum quòd corpus dicitur natus, ergo secundum quòd anima dicitur creatus, igitur Christus est creatura.

Contra Ambrosius. Quid perfidius dicere, vel credere, quam quod Christus sit creatura. *Lib. de incarnatione.*

Item Augustinus. Non audiamus eos, qui dicunt, quòd Christus est creatura. Item Hilarius dicit. Damnamus hęresim dicentem Christum esse creaturam, ergo. *Lib. de religione Christiana.*

Præterea per rationem omnis creatura rationalis potest dici filius adoptiuus, sed Christus nō est filius adoptiuus ex præcedenti quæstione, ergo Christus non est creatura. *Lib. de Synodo.*

In ista quæstionę prętermissa opinione impiissimi Arrij dicentis Christum esse puram creaturam. Sunt autem ad pręsens duo articuli secundum duas opiniones.

tam ad non esse negatiue, quam priuatiue sumptum.

Ex his arguitur sic. Nihil dicitur creatura, nisi quod habuit simpliciter non esse ante suum esse. Sed Christus nõ habuit simpliciter non esse ante suum esse, quia eius suppositum est æternum, ergo Christus non est creatura.

Confirmatur quia de ratione creaturæ est, quòd sit simpliciter de nihilo, & quòd habeat esse post non esse, & hoc repugnat Christo cum sit æternus, ergo Christus non est creatura.

Istam opinionem tenendo dico ad primum principale. Quia id quod natum est denominare suppositum ratione naturæ potest dici de illo supposito, puta viuere intelligere. Quod autem non est natum denominare illud suppositum non potest dici de eo, quia creatio passio non est natum denominare suppositum diuinũ, igitur non dicitur de eo. *Ad primum principale.*

Ad secundum dicitur concessa maiore propositione dicitur, quòd diuisio est sufficiens, quia licet illa diuisio sit vera de omni natura in se, non tamen est vera de natura quæ implicat suppositum cui repugnat sic denominari. Natura autem humana est in supposito diuino cui supposito repugnat denominari à creatione passiua.

Ad tertium dicitur, quòd omnis quidditas in abstracto cuiuscũque generis habet pro superiori creaturam, sed non omne concretum habet pro suo superiori creaturam in sua denominatione, sed hoc tamen verum est de eo cuius primum esse fuit simpliciter nihil, sed primum esse Christi non fuit nihil, ideò non denominatur à creatura.

Ad quartum dico, quòd non est simile de esse genito, & de esse creato, quia esse genitum natum est denominare totum ratione naturæ, creatura autem, vel esse creatum non natum est denominare totum ratione naturæ, quia non denominat suppositum diuinum.

Vtrum Christus incepit esse?

Seraphicus Bona. 3. sent. dist. 11. q. 2. art. 1.
Scotus 3. sententiarum distinc. 11. q. 3.

D. Thomas 3. parte q 16. Artic. 9.
Ricardus tertio sententiarum distinctio. 11. quæstio. 1.
Durandus tertio sententiarum distinctio. 12. quæstio 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum hęc sit vera. Christus incepit esse? Videtur quòd sic, quia quod generatur cepit esse, pro eo quòd generare terminatur ad esse ex 5. phisicorũ, sed Christus generatur, ergo.

5. Phys. contex. 7. Contra, quod fuit semper, nõ incepit esse, sed Christus fuit semper, vt ipse ait Ioan. Antequam Abraam fieret ego sum.

Cap. 8. Respondeo. In ista quæstione sunt multi modi dicendi, vnus Thomæ, & colliguntur inde duæ rationes. Vna est ista. Terminus in subiecto positus stat pro supposito, vel persona, sed dicere, quòd suppositum incepit esse est falsum, ergo simpliciter falsum est dicere Christus incepit esse.

Contra ex eadem ratione sequitur, quòd ista sit falsa. Christus est mortuus, quia terminus in subiecto positus stat pro supposito. Sed falsum est dicere suppositum diuinum est mortuum, ergo similiter si ratio tua valet falsum est dicere. Christus est mortuus, quod est contra simbolum. Alia ratio ponitur ibi talis. Illud non vere dicitur de Christo, quod repugnat proprietatibus diuinis. Sed incipere esse repugnat proprietatibus diuinæ naturæ, cum natura diuina sit æterna, ergo non bene dicitur. Christus incepit esse.

Contra, ex eadem ratione sequitur, quòd ista est falsa. Christus est mortuus: quia illud non vere dicitur de Christo, quod repugnat proprietatibus diuinę naturę per te. Sed mors repugnat proprietatibus diuinę naturę, ergo non vere dicitur. Christus est mortuus, quòd est falsum, ideo modus Thomę nullus.

Modus dicẽdi Scoti. Ideo est alius modus dicendi talis, quòd quando in vno supposito sunt plures naturę, & ab vna suppositum habet esse altera vero nõ habet esse, tunc quicquid dicitur

tur de natura à qua habet esse dicitur etiam de supposito.

Si autem dicitur aliquid de natura à qua nõ habet esse tunc non oportet, quod dicatur de supposito: Sed in supposito Christi sunt duæ naturæ diuina.s.& humana. A diuina autem habet esse. Ab humana vero non. Si ergo aliquid dicitur de natura humana non propter hoc oportet, quòd dicatur de supposito. Sed cum dicitur Christus incepit esse, hoc intelligitur de natura humana, ergo non oportet, quòd intelligatur de supposito. Ideo propositio est distinguenda, quia aut ly incipere esse intelligitur de diuina natura, & tunc propositio est falsa. Aut intelligitur de natura humana, & tunc est vera.

Alius modus dicendi est, quòd ista propositio est distinguenda, quia potest considerari, vel ex parte subiecti, vel ex parte prædicati, ex parte subiecti considerantur duo scilicet natura, & persona. Si autem accipiatur in subiecto natura humana tunc propositio est vera. Si autem accipiatur persona tunc est distinguenda, quia vel absolute, & tunc est falsa, vel ratione naturæ assumptæ, & tunc est vera sub hoc sensu Christus incepit esse .i. habet aliquod esse, quod prius non habuit. Et ex his duobus modis vltimis dicendi patet ad argumenta principalia.

Vide D. Bona hic.

DISTINCTIO XII.

Circa distinctionem duodecimam quęritur,

Vtrum Christus potuerit peccare?

Seraphicus Bonauent. 3. sentent. distinct. 12. quæstio 1. Artic. 2.
Scotus 2. sententiarum distinctio. 12. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 15. Artic. 1.
Ricardus tertio sententiarum distinct. 12. quæst 2.
Durandus 2. sententiarum dist. 12. q. 1.

QVAESTIO I.

SOLET etiam quæri. Circa istam distinctionem 12 Quæritur primo. Vtrum Christus potuit peccare? Et videtur, quòd sic: quia Ioannis. Si dixero quia non noui eum, ero similis vobis mendax: Sed Christus potuit dicere, non noui eum: ergo potuit mentiri, & per consequens peccare. Probatio minoris: quia qui dicit totá orationem potest dicere partem orationis: Sed Christus dixit totum illud allegatum in Ioanne, ergo potuit dicere hanc partem, non noui eum.

Cap. 7.

Præterea Augustinus. Perfectior est natura, quæ potest peccare, quam quæ non potest peccare. Sed Christus habuit naturam perfectissimam, ergo.

Lib. de libero arbitrio.

Præterea eadem est facilitas ad merendum, & demerendum, sed Christus potuit mereri, ergo & demereri, & per consequens peccare.

Contra. Christus est Deus, ergo non potuit peccare.

Præterea. Si potuit peccare potuit damnari. Sed Christus non potuit damnari, ergo &c.

Respondeo. In ista quæstione sunt duo articuli. Primus si Deus potest facere creaturam rationalem impeccabilem per naturam. Secundus, si Christus potuit peccare. Primus articulus patet.

De secundo s. si Christus potuit peccare. Dico quòd de Christo possumus loqui dupliciter, quia aut inquantum Deus aut ratione naturæ assumptæ. Si loquamur de Christo inquantum Deus patet quòd non potest peccare, quia in Deo nulla cadit obliquitas. Si autem loquimur de Christo ratione naturæ assumptæ hoc potest esse dupliciter, quia aut ratione naturæ assumptæ eo modo quo assumpta est de facto, aut ratione naturæ assumptæ eo modo quo potuit assumi: Si loquimur de Christo illo vltimo modo illi qui dicunt, quòd ex vi vnionis non necessario sequitur fruitio. Si Christo non fuisset collata summa gratia habét dicere, quòd Christus potuit peccare. Si autem loquamur de Christo ratione naturæ assumptæ eo modo quo assumpta est de facto planum est, per omnes, quòd non potest peccare.

Lib. 2. dist. 24. q. 1.

An Christus potuerit peccare.

Et hoc probatur ratione gratię confirmatæ, & ratione gloriæ consummatę. Ex parte gratię probatur sic. Cófir-

matus in gratia poteſt deuiare, vel peccare:ſed Christus fuit confirmatus in gratia, ergo. Ex parte gloriæ probatur ſic. Voluntas immerſa obiecto beatifico per fruitionem non poteſt deuiare, vel peccare: ſed volũtas Chriſti eſt perfectè immerſa obiecto beatifico, ergo.

Aliqui aliter probant iſtam concluſionem ſic. Actiones ſunt ſuppoſitorum: ſed ſuppoſitum diuinum, quod eſt in Chriſto non poteſt peccare, ergo Chriſtus non poteſt peccare. *Opinio aliquorum.*

Præterea actio non attribuitur agenti inſtrumentali, imo attribuitur agenti principali, ſed in actionibus Chriſti natura humana eſt inſtrumẽtum per Damaſ. ergo talis actio peccandi attribuitur Deo: ſed Deus non poteſt peccare, ergo nec Chriſtus. *In prohemio met.*

Iſtæ rationes non valent. Prima ratio, quia cum dicitur, quòd actiones ſunt ſuppoſitorum, verum eſt in ratione agentis, ſed non eſt verum in ratione agendi, quia in ratione agendi ſunt naturæ, & attribuuntur ſuppoſito per naturam, vnde quemadmodum Chriſtus moriebatur ratione naturæ humanæ, ita attribueretur ei ratio peccandi ratione naturæ humanę. *Lib. 3.*

Similiter ratio ſecunda non valet, quia equiuocat de inſtrumento, quia quoddam eſt inſtrumentum inanimatum, & quoddam animatũ. Quod autem dicitur verum eſt de inſtrumento inanimato, non autem verum eſt de inſtrumento animato ſicut eſt voluntas libera. Nunc autem in Chriſto natura ſe habet, vt inſtrumentũ animatum, & nõ inanimatum. *Duplex inſtrumentum.*

Ad primum principale dico, quòd aliter eſt dicere orationem, & aliud aſſerere orationem tanquam veram. Chriſtus autem potuit dicere illam orationem, ſed non poterat illam aſſerere tanquam veram, quia non poterat mentiri.

Ad ſecundum dico, quòd natura quam aſſumpſit de ſe erat peccabilis, ſed quia habebat perfectam gratiam, & confirmationem in gratia, & de facto perfectam gloriam, ideo non poterat peccare.

Ad tertium dico, quòd hoc diſpenſatiue factum eſt in Chriſto, quia ſimul fuit viator, & cõprehenſor. Et quia fuit viator potuit mereri, non tamen ſequitur, quòd *Quomodo Chriſtus fuerit viator, & comprehẽſor.*

potuerit demereri, tum quia confirmatus in gratia, tum quia erat in perfecta gloria.

Vtrum Deus potuerit aliunde assumere hominem, quam de genere illius Adæ?

Petrus de Aquila 3. senten. distinc. 12. q 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur, Vtrum Deus potuit aliunde assumere hominem, quam de genere illius Adæ? Et videtur quòd sic, quia morbus, & medicina debent esse alterius naturæ. Sed Christus secundum naturam assumptam fuit medicina filiorum Adæ, ergo debuit esse alterius naturæ ab eis.

Contra ad Hebr. Qui sanctificantur, & sanctificat ex vno sunt omnes. Sed qui sanctificat est Christus, qui autem sanctificantur sunt filij Adæ, ergo Christus, & alij homines sunt ex vno. s. ex Adam. *Cap. 2.*

Responsio ad quæstionem dico, quatuor conclusiones. Prima est, quòd Deus potuit aliunde assumere hominem, quàm de genere illius Adæ, hæc conclusio probatur per Magistrum in litera, & per Augustinum, qui sic ait. Poterat aliunde Deus suscipere in quo esset mediator Dei, & hominum, quam de genere illius Adæ, qui peccato suo obligauit genus humanum sicut seipsum quem primo creauit non de genere alicuius creauit. Secunda conclusio est, quòd congruum fuit, quòd Deus assumeret hominem de genere illius Adæ. Hæc conclusio declaratur sic. Congruum est vt præuaricator, & sanctificator sint eiusdem generis, sed Christus, vel homo assumptus est sanctificator, Adam autem, & filij eius sunt præuaricatores, ergo congruum fuit vt Deus assumeret hominem de genere illius Adæ. *1. conclusio.* *13. de tri.* *2. conclusio*

Tertia conclusio est quòd Deus non debuit assumere illum hominem, qui dictus est Adam, quia ille qui debet omnes peccatores iudicare non debet esse peccator *3. conclusio.*

ſed ille homo aſſumptus debet omnes homines iudicare, ergo non debuit eſſe peccator. Sed Adam erat peccator, ergo non debuit Adam aſſumere.

Quarta concluſio, quòd Deus debuit aſſumere hominem in ſexu virili non fœmineo, ſicut patet per magiſtrum in litera, & probatur per Auguſtinum. Et præterea congruum eſt vt Deus aſſumat hominem qui habeat auctoritatem in præſidendo, ſed habens auctoritatem in pręſidendo eſt vir, & non mulier, quia ſecundum Apoſtolum vir eſt caput mulieris, ergo debuit aſſumere virum, & non mulierem. *4. concluſio.*

Ad principale argumentum dico, quòd morbus, & medicina ſunt alterius naturæ non ſimpliciter, ſed quãtum ad efficacia, & virtutem, & ſic eſt hic, quia Chriſtus eſt ſine peccato, filij autem Adæ cum peccato.

DISTINCTIO XIII.

Circa diſtinctionem decimamtertiam quæritur,

Vtrum animæ Chriſti fuerit collata ſumma gratia?

Seraphicus Bonauent. 3. ſent. diſtin. 13. q. 1. Art. 1.
Scotus 3. ſent. diſtinct. 13. q. 1.
D. Thom. tertia parte quaeſt. 7. Artic. 2.
Richardus 3. ſentent. diſtinc. 13. q. 1.
Durandus. 3. ſent. diſt. 13. q. 1.

QVAESTIO I.

PRæterea ſciendum. Circa diſtinctionem 13. quæritur. Vtrum animæ Chriſti fuerit collata ſumma gratia? Videtur quòd non; quia nobiliori perfectibili debetur nobilior perfectio, ſed angelus eſt perfectior, & nobilior, quam anima, ergo debetur ſibi nobilior perfectio, ſiue gratia. Sed angelo non eſt collata ſumma gratia, ergo

animæ Christi non fuit collata summa gratia. Præterea illud quod est summum hoc est infinitum: sed gratia Christi non fuit infinita, ergo.

Præterea ita potest incarnari pater sicut filius, & daretur illi homini assumpto à patre ęqualis gratia gratiæ Christi, ergo gratia Christi non est summa.

Cap. 2. Præterea per dictum Magistri allegantis verbum Lucæ. Iesus proficiebat ætate & sapientia, quod non esset verum si ei fuisset collata summa gratia, ergo.

Cap. 3. Contra Ioannis dicitur. Non enim datus est ei spiritus ad mensuram, ergo habuit summam gratiam.

In ista quęstione sunt duo articuli. Primus si est dare summam gratiam. Secundus si est animæ Christi collata summa gratia.

Summum dicitur duobus modis.

Ad euidentiam primi articuli est notandum, quòd summum dicitur dupliciter. s. positiue, & negatiue. Dicitur enim summum positiue, quod excedit omne aliud & sic dicitur 5. topicorum, quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit. Summum autem negatiue dicitur, quod non potest ab alio excedi, & sic dicuntur genera generalissima quædam summa, quia non habent superueniens genus.

5. Topicorum cap. 15.

Quæritur igitur isto articulo si est dare summam gratiam negatiue. s. qua maior creari non possit. Et hic sunt duæ opiniones. Vna dicit, quòd non, quod probatur sic. Si esset dare summam gratiā qua maior creari nō possit, aut hoc esset ex parte sui, aut ex parte efficientis, aut ex parte subiecti Non primo modo quia ipsa est quędam participatio diuini esse, quod esse potest participari in infinitum. Nec etiam secundo modo quia efficiens est potētiæ finitę. Nec etiam tertio modo, quia subiectum quanto plus recipit de gratia tanto plus augetur eius capacitas.

Quære D. Thomam 2. secundæ q. 24 artic. 7.

Pręterea illud potest alteri addi quod non repugnat nec ex parte eius, quod additur, nec ex parte eius cui additur. Sed gradum formæ esse augmentabilem non repugnat sibi, nec ex parte eius cui additur, nec ex parte eius, quod addit, quia iste gradus est eiusdem rationis cum forma, quę augetur, ergo &c.

Pręterea non minus repugnat naturę infinitas extēsiua

quam intensiua Sed augmentatio extensiua in natura est possibilis in infinitum, ergo, & intensiua Minor patet, acceptis enim duabus magnitudinibus vna potest alteri apponi in infinitum per partes eiusde proportionis.

Præterea quod non determinat sibi formam quantitatis non determinat sibi gradũ formæ, sed nulla forma, nec substantialis, nec accidentalis determinat sibi quantitatem, ergo nec gradum quantitatis, & per consequens potest augeri in infinitum. Probatio minoris. Nihil determinat sibi quantitatem quod potest absolui à quantitate, sed omnis forma potest absolui a quantitate per potentiam diuinam ergo, &c.

Alia opinio est, quæ dicit; quod est dare summam gratiam in tali termino, qua maior creari non potest. Quod declaratur sic. Accepta aliqua gratia determinata, siue finita puta A, Tunc quæro ascendendo, aut est status ad aliquam summam gratiam, aut nõ. Si sic habetur propositum Si non tunc sequitur, quod quanto aliqua gratia excedit A. tanto est perfectior, ergo illa quę in infinitum excedit est perfectior in infinitum. Ista autem per se videtur ab intellectu diuino, sicut vnum creabile, ergo potest per se creari gratia infinita: quia quod potest per se intelligi potest per se fieri a Deo secundum eos. *Gotfre. q. 16. & q. 12.*

Præterea. Quanto aliquid est in potentia tanto potest esse in actu per philosophum, & commentatorem. Sed non contingit accipere aliquam formam in infinitum in actu, ergo nec in potentia cuius contrarium esset si forma posset augeri in infinitum. *3. Phis. contex. 69.*

Præterea quæ sunt dissimilia dissimiles habent processus: Sed materiale, & formale sunt dissimilia, ergo habent dissimiles processus. Sed processus ad materiale per diuisionem est in infinitum, ergo processus ad formam per appositionem est ad terminum.

Præterea appetitus naturalis non est frustra, sed si esset qualibet forma augmentabilis in infinitum tunc appetitus naturalis esset frustra, quia non potest attingere suum terminum.

Præterea philosophus dicit, quòd numerus est augmentabilis in infinitum, quia itur ad materiam non autem diuisibilis in infinitum, quia itur ad formam, ergo *3. Phis. contex. 60. 61. & 63. & 68.*

ſecundum eos informis eſt ſtatus. Idem dicit ſecundo de anima, quod omnium natura conſtantium certus, & determinatus eſt numerus magnitudinis, & augmenti. Et primo de generatione, quòd res animatę aluntur ſemper, augentur autem non ſemper.

Tenendo autem iſtam opinionem. Ad primum alterius opinionis dico, quòd non valet, quia tunc omnis entitas cum ſit participatiua entitatis diuinę poſſet augeri in infinitum, quod non eſt veriſimile. Similiter capacitas non poteſt augeri in infinitum, ſed vſque ad certum terminum.

Ad ſecundum dico, quòd omnis forma infra ſuam naturam, & ſpeciē habet determinatos gradus, & ſemper vnus poteſt alteri addi quoaduſquę deueniatur ad vltimum. Cum autem deductum fuerit ad vltimum gradum alius non poteſt addi quin varietur forma, & ſpecies.

Ad tertium dico, quòd non eſt ſimile de infinitate intenſiua, & extenſiua, quia in infinitate extenſiua accipiũtur partes materiales in quibus contingit proceſſus in infinitum. In infinitate autem intenſiua accipiuntur partes formales in quibus eſt ſtatus, per philoſophum.

3. Lib. phiſ. contex. 69.

Ad quartum poteſt dici eodem modo. Tamen aliter poteſt dici ſic. Dato, quod forma ſubſtantialis, & accidētalis non determinet ſibi quantitatem, nec gradum quãtitatis, tamen forma, quæ realiter eſt qualitas, ſicut eſt gratia in ſua natura habet determinatam quantitatem, & gradum qualitatis.

De ſecundo articulo dico ſicut dicebatur in principio quæſtionis, quòd ſummum dicitur dupliciter, ſcilicet, poſitiue, quia excedit omne aliud, & negatiue quia non poteſt excedi ab alio.

Primo modo dico, quod animę Chriſti non fuit collata ſumma gratia, quia pater poteſt aſſumere vnũ hominem, & poteſt ſibi dare æqualem gratiam gratiæ Chriſti.

Secundo modo dico, quòd animæ Chriſti eſt collata ſumma gratia negatiue, quia ſecundum Magiſtrum in littera, tanta eſt illi animæ collata gratia, quia maior creari non poteſt.

Ad primum principale dicitur, quòd nobiliori perfectibili reſpondet nobilior perfectio loquendo de perfe-

ctionibus naturalibus. Sed loquendo de perfectionibus supernaturalibus, quæ respiciunt potentiam obedientialem, sicut est in proposito de gratia hoc non oportet.

Ad secundum dico, quòd summum negatiue non est infinitum, dicitur enim summum illo modo per non excedi ab alio, & non per excedere omne aliud. *Summum negatiue non est infinitum.*

Ad tertium patet ex dictis in secundo articulo.

Ad quartum respondet Magister, quod dicebatur perficere in gratia non in se, sed in aliis qui de eius gratia, & sapientia proficiebant, & hoc probat per Gregorium in quadam Homelia.

DISTINCTIO XIIII.

Circa distinctionem decimamquartam quæritur.
Vtrum intellectus animæ Christi possit omnia videre in verbo, quæ videt verbum?

Seraphicus Bona.3 sent.dist.14.quæst.3. Art.2.
Scotus 3.sent.distin.14.q.1.
D.Thomas 3.parte q.10. Artic.2. & 3.
Richardus 3.sentent.distinc.14.q.3.
Durandus 3.senten.distinc.14.q.2.
Franc.de May.3.sent.dist.12.q.1.
Ioannes Bacconitanus 2.sent.distin.13.q.1.

QVÆSTIO I.

HIc quæri opus est. Circa istam distinctionem decimamquartam quæritur primo. Vtrum intellectus animæ Christi possit omnia videre in verbo, quæ videt verbum? Et videtur, quod sic, quia quòd potest maius potest & minus, sed intellectus animæ Christi potest videre essentiam diuinam, quæ maior est, quam ea, quæ relucent in ea, ergo potest videre omnia in verbo, quæ videt verbum.

Præterea Augustinus dicit, quod qui cognoscit patrem cognoscit & filium, quia sunt vnum. Sed magis sunt rationes ydeales in Deo, quam personæ, quia inter per- *2.De tri.*

ſonas eſt diſtinctio realis, ergo cum Chriſtus videat vnam ydeam in Deo poterit videre omnes.

Cap. 2. Præterea Magiſter dicit in litera. quod anima Chriſti videt omnia quæ videt verbum, ergo.

Contra, intellectus finitus non poteſt videre infinita, ſed intellectus animæ Chriſti eſt finitus, & non poteſt videre infinita. Sed ea quæ videt verbum ſunt infinita, ergo.

In iſta quæſtione ſunt quatuor articuli ſecundum quatuor opiniones.

Vna eſt Thomæ, quæ dicit, quòd anima Chriſti non poteſt videre omnia quæ videt verbum. Quod declaratur ſic. Quanto aliqua cauſa perfectius videtur, tanto plures effectus videtur in ea. Exemplum huius eſt, quòd quanto aliquis perfectius videt aliquod principium, tanto plures connexiones videt ex principio, ideo videns omnes connexiones alicuius principij, comprehendit illud principium. Et hoc arguitur ſic. Si intellectus animæ Chriſti videret omnia, quæ videt verbum, tunc comprehenderet verbum, ſicut videns omnes connexiones principij comprehendit principium, ſed nullus intellectus creatus poteſt comprehendere verbum, ergo nullus intellectus creatus poteſt videre omnia, quę videt verbum.

Duplex ſcientia in Deo. Vlterius diſtinguunt iſti in Deo duplicem ſcientiam. Vna dicitur ſcientia ſimplicis notitiæ, & reſpicit tam ea quæ ſunt, quam ea quæ eſſe poſſunt. Alia dicitur ſcientia viſionis, & iſta reſpicit tantum ea quæ ſunt. Si ergo fiat quæſtio de ſcientia viſionis, ſic anima Chriſti videt omnia, quia videt verbum, quia illa ſunt finita, & finita poſſunt ſciri à virtute finita, igitur. Si autem fiat quæſtio de notitia ſimplicis notitiæ tunc dicunt, quòd anima Chriſti non videt omnia, quæ videt verbum, quia illa ſcientia reſpicit poſſibilia, quæ ſunt infinita. Infinita autem non poſſunt videri à virtute finita. Et etiam ſicut ſupra arguebatur anima Chriſti comprehenderet verbum, quæ omnia ſunt falſa.

Contra iſtam opinionem ſic obijcitur. Contra iſtam opinionem obiicitur ſic. Dato quòd A. continet B. & C. ordinate, ita quod B. ſit tota ratio reſpecta ipſius C. ſi intellectus B. nó comprehendit

A multò magis intellectus. C. non comprehendit A. Vel per alia verba clariora accipiatur subiectum, & passio propinqua, & passio remota. Si passio propinqua non comprehendit subiectum, sequitur nec passio remota. Sed respectu Dei esse infinitum intensiue, & esse in quo infinita possibilia relucent se habent ordinate, ita quod quia est infinitus intensiue ideo infinita possibilia relucent in eo sed bene videut infinitum intensiue, nec propter hoc ipsum comprehendunt, ergo non sequitur, quòd si aliquis videt omnia quæ relucent in eo, quòd ipsum comprehendat.

Item contra distinctionem qua soluitur quæstio arguitur sic. Possibile est, quod anima Christi videat aliquod possibile futurum puta animam Antichristi creandam, ergo non ponitur præcise terminus in cognitione eorum, quæ Deus nouit scientia visionis secundum distinctionem superius tactam.

Alia est opinio. Henrici de Gandauo, quod anima Christi cognoscit omnia facta, & fienda, non quidem cognitione actuali, sed habituali, vnde quemadmodum ponitur visio actualis, & habitualis, ita anima Christi videt omnia, quæ videt verbum non quidem actualiter, sed habitualiter per habitum animæ Christi concreatum. Quod declaratur sic. Virtus finita distinctius videt duo quam tria, & tria quam quinque, ergo minus distincte videt mille quam centum. Sed anima Christi habet virtutem finitam, ergo minus distincte videt omnia quam aliqua, sed illa est cognitio habitualis, ergo.

Præterea. Infinitas extensiua præsupponit infinitatem intensiuam per Commentatorem, in tractatu de substantia orbis. Sed anima Christi non habet infinitatem intensiuam, ergo nec extensiuam ad cognoscibilia, & sic cognoscit omnia habitualiter. *12. Met. com. tex. 41.*

Contra istam opinionem, quod aliquis intellectus cognoscit omnia per habitum vnum inhærentem est diffuse dictum in secundo; tantum vnam rationem repeto. Vbi pluralitas requirit maiorem perfectionem ibi infinita pluralitas requirit infinitam perfectionem. *Dist. 3. par. 2 q. 3.*

Exemplum huius. Si posse portare decem pōdera requirit tantam virtutem, sequitur, quod posse simul portare *Exemplum.*

infinita pondera requirit infinitam virtutem. Sed aliquid esse rationem distincte cognoscendi plures quiditates concludit maiorem perfectionem, ergo esse rationem distincte cognoscendi omnes quiditates concludit infinitam perfectionem, & tunc talis habitus est infinitus perfectione, quod non tenetur. Minor probatur, tūc quia in Deo ponitur infinitas ex infinitate idearum, quæ repræsentantur, tum quia repræsentatiuum vnius est alterius rationis à repræsentatiuo alterius, & quodlibet dicit perfectionem, quia non posse repręsentare in repræsentatiuo alterius dicit carentiam perfectionis.

Alia est opinio multorum, & etiam Scotus videtur aliqualiter assentire, quod anima Christi videt omnia, quæ videt verbum non solum habitualiter, sed etiam actualiter. Et hoc probatur duobus modis. Vno modo quòd hoc fiat vnica visione. Alio modo quod fiat multis, & propriis visionibus, & quocunque modo cognoscendi hoc ponatur dicitur, quòd hoc est actiue ex parte diuinæ essentiæ, & passiue, ex parte animæ Christi.

Contra hoc obiicitur, quia tunc anima Christi quę est finita cognosceret actu infinita, quod est contra philosophum, vbi dicit, quòd non contingit infinita pertransire.

2. Met. cont. 13.

Præterea si anima Christi videt actualiter omnia quæ verbum videt aut hoc esset distinctis visionibus, aut vnica visione. Non primo modo, quia finitum non est capax infinitarum visionum. Anima autem Christi est finita. Non etiam secundo modo, quia quodlibet visibile proprium, habet propriam visionem, ergo sicut ponuntur in verbo infinita visibilia, ita ponuntur ibi infinitæ visiones.

Si quis autem vellet istam opinionem sustinere cito posset se de istis obiectionibus expedire dicendo, quod ista visio non fit virtute animæ Christi, quia tunc concluderent rationes, sed fit virtute diuina.

Quarta opinio est Varronis, quod anima Christi videt omnia, quæ videt verbum habitualiter non tamen per habitum inhærentem sicut ponebat secunda opinio, sed per hoc, quod verbum exprimit animæ

Christi quicquid exprimeretur potest sine omni occultatione, ad quod ponitur tale exemplum. Si in aliquo speculo relucerent viginti species, & aspiciens speculum non posset nisi decem videre, tunc si aspiciens esset agẽs voluntarium posset videre nunc quatuor nunc quinque species secundum voluntatem suam. Sic eodem modo anima Christi ex quo non potest omnia simul capere, quæ verbum exprimit simul, potest tamen videre nunc ista nunc illa.

Contra istam opinionem occurrit vnum dubium, quia anima Christi in sua cognitione modum habet substantiæ separatæ, & beatæ, sed in beatis non est successio in actibus, ergo anima Christi non conuertit se nunc ad ista nunc ad illa. Minor probatur per Augustinum. Non erunt inquit volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes, & redeuntes, sed omnem scientiam nostram vnico intuitu videbimus. Sed istud dubiũ non cogit, quia ibi Augustinus loquitur non assertiue, sed dubitatiue, quia dicit ibi forte non erunt volubiles nostræ cogitationes. *Dubium.* *15. de trin. c. 15.*

Ad primum principale dicendum, quod si maius, & minus non sunt eiusdem rationis, & proportionis, tunc non oportet quod si aliquid potest maius, quòd potest minus. Exemplum huius est, oculus potest videre lucem, & tamen non potest videre tenebras, ita est in proposito, licet essentia sit maius quam ea, quæ relucent in ea, verum quia se habet per modum vnius, & ea quæ relucent in ea non sic se habent per modum vnius, ideo non sunt vnius proportionis. *Exemplum.*

Ad secundum dicitùr quod qui cognoscit patrem cognoscit filium non solum quia sunt vnum in essentia, sed etiam, quia sunt relatiua, & relatiua secundum philosophum simul sunt naturali intelligentia, sed ydeæ non sic se habent, quia vna ydea non dicitur relatiue ad alteram, licet dicatur ad ydeatum, ideo videns vnam ydeam, non oportet quod videat alteram. *Cap. de relatiuis.*

Ad quartum dicitur, quod Magister loquitur de visione habituali, quia anima Christi videt omnia, quæ videt verbum non per habitum inhærentem vt ponebat secunda opinio, sed per hoc quod verbum expri-

mit anima Christi omnia quantum exprimi possunt vt patet ex vltima opinione.

Vtrum anima Christi nouit omnia in proprio genere?

Seraphicus Bonauent. 3. sent. dist. 14. q. 2.
Scotus 3. sentent. distinction. 14 q. 3.
D. Thomas 3. parte quaest. 12. Articul. 1.
Ricardus tertio sententiarum distinctio. 14 quaestio. 1.
Durandus tertio sententiarum distinctio. 14. quaestio 3.

QVÆSTIO II.



ECVNDO quæritur. Vtrum anima Christi nouit omnia in proprio genere? Videtur, quod non. Luce. Iesus proficiebat ætate, & sapientia. Sed hoc non est verum si cognouit omnia in proprio genere, ergo. *Cap. 2.*

Cap. 5. Præterea Apostolus ad Hebræos dicit. Ex his, quæ passus est didicit obedientiam, sed hoc non esset verum si cognouit omnia in proprio genere, ergo.

Præterea anima Christi est eiusdem naturæ cum anima nostra, ergo habet consimilem modum cognoscendi. Sed anima nostra cognoscit per scientiam acquisitam, quia vt patet per philosophum, ex multis sensationibus fit vna memoria, & ex multis memoriis fit vnum experimentum, & ex multis experimentis fit vniuersale principium scientiæ, ergo *1. Met. in prohemio ex 2. post in fine.*

Contra, nulla imperfectio ponenda est in anima Christi sed ignorantia est imperfectio, ergo non est ponenda in anima Christi, ergo Christus nouit omnia scientia infusa in proprio genere.

Præterea, sic se habet intellectus ad virtutes intellectuales sicut voluntas ad virtutes Morales, sed in voluntate animæ Christi non ponuntur acquisitæ virtutes Morales, quia tunc ante acquisitionem fuisset passionatus, quod est inconueniens, ergo similiter in intel-

lectu Christi non ponitur virtus, seu scientia acquisita.

Præterea Angeli nouerunt omnia in proprio genere, ergo similiter anima Christi.

Respondeo. In ista quæstione sunt tres articuli secundum tres opiniones.

Vna est Thomæ parte 3.q.9.articulo 3.& 4. qui distinguunt duplicem scientiam, scilicet infusam, & acquisitam. Et quantum ad infusam, quòd nouit omnia per aliqua sibi infusa, puta per species intelligibiles à Deo sibi infusas, & in hac notitia non potuit proficere. Sed quantum ad scientiam acquisitam potuit proficere, quia in natura nihil est frustra. Sed in anima Christi est intellectus agens, & possibilis, ergo non sunt frustra, ergo possunt habere propriam operationem. Sed talis operatio est acquisitio scientiæ, quia intellectus agens facit, quod est potentia intelligibile actu intelligibile, & habet abstrahere. Intellectus autem possibilis habet recipere, ergo anima Christi potuit proficere in scientia acquisita.

Contra istam opinionem obiicitur ex dictis opinantium sic. Plura accidentia eiusdem specie non possunt simul esse in eodem subiecto secundum ipsum Thomam, sed notitia infusa, & acquisita rei in proprio genere sunt eiusdem speciei, ergo non possunt simul esse in eodem, probatur minor, quia si non essent eiusdem speciei hoc esset ex parte agentis, sed hoc non valet, quia Ambrosius ponit in libro de incarnatione verbi, quod disparitas ortus, non facit distinctionem naturæ, vt patet de Adam, & de nobis.

Idem ponit Augustinus.

Præterea duæ perfectiones, siue duæ cognitiones perfectæ eiusdem obiecti nō possunt esse simul, quia ex quo ponūtur ambo perfectæ altera superflueret Sed notitia infusa, & acquisita ponuntur ambæ perfectæ, ergo non sunt simul in Christo.

Præterea. Si in illa scientia acquisita Christus proficiebat pro eo, quòd habebat intellectum agentem, & possibilem, vt tua ratio assumebat, pari ratione beati in patria proficiunt continuè in scientia acquisita, quia


OLET etiam quæri. Circa istam distinctionem 12 Quæritur primo. Vtrum Christus potuit peccare? Et videtur, quòd sic: quia Ioannis. Si dixero quia non noui eum, ero similis vobis mendax: Sed Christus potuit dicere, non noui eum: ergo potuit mentiri, & per consequens peccare. Probatio minoris: quia qui dicit totã orationem potest dicere partem orationis: Sed Christus dixit totum illud allegatum in Ioanne, ergo potuit dicere hanc partem, non noui eum.

Cap. 7.

Præterea Augustinus. Perfectior est natura, quæ potest peccare, quam quæ non potest peccare. Sed Christus habuit naturam perfectissimam, ergo.

Lib. de libero arbitrio.

Præterea eadem est facilitas ad merendum, & demerendum, sed Christus potuit mereri, ergo & demereri, & per consequens peccare.

Contra. Christus est Deus, ergo non potuit peccare.

Præterea. Si potuit peccare potuit damnari. Sed Christus non potuit damnari, ergo &c.

Respondeo. In ista quæstione sunt duo articuli. Primus si Deus potest facere creaturam rationalem impeccabilem per naturam. Secundus, si Christus potuit peccare. Primus articulus patet.

De secundo s. si Christus potuit peccare. Dico quòd de Christo possumus loqui dupliciter, quia aut inquantum Deus aut ratione naturæ assumptæ. Si loquamur de Christo inquantum Deus patet quòd non potest peccare, quia in Deo nulla cadit obliquitas. Si autem loquimur de Christo ratione naturæ assumptæ hoc potest esse dupliciter, quia aut ratione naturæ assumptæ eo modo quo assumpta est de facto, aut ratione naturæ assumptæ eo modo quo potuit assumi: Si loquimur de Christo illo vltimo modo illi qui dicunt, quòd ex vi vnionis non necessario sequitur fruitio. Si Christo non fuisset collata summa gratia habẽt dicere, quòd Christus potuit peccare. Si autem loquamur de Christo ratione naturæ assumptæ eo modo quo assumpta est de facto planum est, per omnes, quòd non potest peccare.

Lib. 2. dist. 24. q. 1.

An Christus potuerit peccare.

Et hoc probatur ratione gratię confirmatæ, & ratione gloriæ consummatę. Ex parte gratię probatur sic. Cõfir-

matus in gratia poteſt deuiare, vel peccare:ſed Chriſtus fuit confirmatus in gratia, ergo. Ex parte gloriæ probatur ſic. Voluntas immerſa obiecto beatifico per fruitionem non poteſt deuiare, vel peccare: ſed volũtas Chriſti eſt perfectè immerſa obiecto beatifico, ergo.

Aliqui aliter probant iſtam concluſionem ſic. Actiones ſunt ſuppoſitorum: ſed ſuppoſitum diuinum, quod eſt in Chriſto non poteſt peccare, ergo Chriſtus non poteſt peccare. *Opinio aliquorum.*

Præterea actio non attribuitur agenti inſtrumentali, imo attribuitur agenti principali, ſed in actionibus Chriſti natura humana eſt inſtrumẽtum per Damaſ. ergo talis actio peccandi attribuitur Deo: ſed Deus non poteſt peccare, ergo nec Chriſtus. *In prohemio met.*

Iſtæ rationes non valent. Prima ratio, quia cum dicitur, quòd actiones ſunt ſuppoſitorum, verum eſt in ratione agentis, ſed non eſt verum in ratione agendi, quia in ratione agendi ſunt naturæ, & attribuuntur ſuppoſito per naturam, vnde quemadmodum Chriſtus moriebatur ratione naturæ humanæ, ita attribueretur ei ratio peccandi ratione naturæ humanę. *Lib. 3.*

Similiter ratio ſecunda non valet, quia equiuocat de inſtrumento, quia quoddam eſt inſtrumentum inanimatum, & quoddam animatũ. Quod autem dicitur verum eſt de inſtrumento inanimato, non autem verum eſt de inſtrumento animato ſicut eſt voluntas libera. Nunc autem in Chriſto natura ſe habet, vt inſtrumentũ animatum, & non inanimatum. *Duplex inſtrumentum.*

Ad primum principale dico, quòd aliter eſt dicere orationem, & aliud aſſerere orationem tanquam veram. Chriſtus autem potuit dicere illam orationem, ſed non poterat illam aſſerere tanquam veram, quia non poterat mentiri.

Ad ſecundum dico, quòd natura quam aſſumpſit de ſe erat peccabilis, ſed quia habebat perfectam gratiam, & confirmationem in gratia, & de facto perfectam gloriam, ideo non poterat peccare.

Ad tertium dico, quòd hoc diſpenſatiue factum eſt in Chriſto, quia ſimul fuit viator, & cõprehenſor. Et quia fuit viator potuit mereri, non tamen ſequitur, quòd *Quomodo Chriſtus fuerit viator, & comprehẽſor.*

potuerit demereri, tum quia confirmatus in gratia, tum quia erat in perfecta gloria.

Vtrum Deus potuerit aliunde assumere hominem, quam de genere illius Adæ?

Petrus de Aquila 3 senten. distinc. 12. q 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur, Vtrum Deus potuit aliunde assumere hominem, quam de genere illius Adæ? Et videtur quòd sic, quia morbus, & medicina debent esse alterius naturæ. Sed Christus secundum naturam assumptam fuit medicina filiorum Adæ, ergo debuit esse alterius naturæ ab eis.

Cap. 2. Contra ad Hebr. Qui sanctificantur, & sanctificat ex vno sunt omnes. Sed qui sanctificat est Christus, qui autem sanctificantur sunt filij Adæ, ergo Christus, & alij homines sunt ex vno. s. ex Adam.

1. conclusio. Responsio ad quæstionem dico, quatuor conclusiones. Prima est, quòd Deus potuit aliunde assumere hominem, quàm de genere illius Adæ, hæc conclusio probatur per Magistrum in litera, & per Augustinum, qui sic ait. Poterat aliunde Deus suscipere in quo esset mediator Dei, & hominum, quam de genere illius Adæ, *13. de tri.* qui peccato suo obligauit genus humanum sicut seipsum quem primo creauit non de genere alicuius creauit. Secunda conclusio est, quòd congruum fuit, quòd *2. conclusio* Deus assumeret hominem de genere illius Adæ. Hæc conclusio declaratur sic. Congruum est vt præuaricator, & sanctificator sint eiusdem generis, sed Christus, vel homo assumptus est sanctificator, Adam autem, & filij eius sunt præuaricatores, ergo congruum fuit vt Deus assumeret hominem de genere illius Adæ.

3. conclusio. Tertia conclusio est quòd Deus non debuit assumere illum hominem, qui dictus est Adam, quia ille qui debet omnes peccatores iudicare non debet esse peccator

ſed ille homo aſſumptus debet omnes homines iudicare, ergo non debuit eſſe peccator. Sed Adam erat peccator, ergo non debuit Adam aſſumere.

Quarta concluſio, quòd Deus debuit aſſumere hominem in ſexu virili non fœmineo, ſicut patet per magiſtrum in litera, & probatur per Auguſtinum. Et præterea congruum eſt vt Deus aſſumat hominem qui habeat auctoritatem in præſidendo, ſed habens auctoritatem in pręſidendo eſt vir,& non mulier, quia ſecundum Apoſtolum vir eſt caput mulieris,ergo debuit aſſumere virum, & non mulierem. *4. concluſio.*

Ad principale argumentum dico, quòd morbus, & medicina ſunt alterius naturæ non ſimpliciter,ſed quãtum ad efficacia, & virtutem, & ſic eſt hic, quia Chriſtus eſt ſine peccato, filij autem Adæ cum peccato.

DISTINCTIO XIII.

Circa diſtinctionem decimamtertiam quæritur,

Vtrum animæ Chriſti fuerit collata ſumma gratia?

Seraphicus Bonauent.*3.ſent.diſtin.*13.*q.*1. *Art.*1.
Scotus 3.*ſent. diſtinct.*13.*q.*1.
*D.Thom. tertia parte quæſt.*7.*Artic.*2.
Richardus 3.*ſentent.diſtinc.*13.*q.*1.
Durandus. 3.*ſent. diſt.*13.*q.*1.

QVAESTIO I.

PRæterea ſciendum. Circa diſtinctionem 13. quæritur. Vtrum animæ Chriſti fuerit collata ſumma gratia? Videtur quòd non, quia nobiliori perfectibili debetur nobilior perfectio, ſed angelus eſt perfectior, & nobilior, quam anima, ergo debetur ſibi nobilior perfectio, ſiue gratia. Sed angelo non eſt collata ſumma gratia, ergo

animæ Christi non fuit collata summa gratia. Præterea illud quod est summum hoc est infinitum: sed gratia Christi non fuit infinita, ergo.

Præterea ita potest incarnari pater sicut filius, & daretur illi homini assumpto à patre ęqualis gratia gratiæ Christi, ergo gratia Christi non est summa.

Cap. 2. Præterea per dictum Magistri allegantis verbum Lucæ. Iesus proficiebat ætate & sapientia, quod non esset verum si ei fuisset collata summa gratia, ergo.

Cap. 3. Contra Ioannis dicitur. Non enim datus est ei spiritus ad mensuram, ergo habuit summam gratiam.

In ista quęstione sunt duo articuli. Primus si est dare summam gratiam. Secundus si est animæ Christi collata summa gratia.

Summum dicitur duobus modis. Ad euidentiam primi articuli est notandum, quòd summum dicitur dupliciter. s. positiue, & negatiue. Dicitur enim summum positiue, quod excedit omne aliud & sic dicitur 5. topicorum, quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit. Summum autem negatiue dicitur, quod non potest ab alio excedi, & sic dicuntur genera generalissima quædam summa, quia non habent superueniens genus. *5. Topicorum cap. 15.*

Quæritur igitur isto articulo si est dare summam gratiam negatiue. s. qua maior creari non possit. Et hic sunt duæ opiniones. Vna dicit, quòd non, quod probatur sic. Si esset dare summam gratiā qua maior creari nō possit, aut hoc esset ex parte sui, aut ex parte efficientis, aut ex parte subiecti Non primo modo quia ipsa est quędam participatio diuini esse, quod esse potest participari in infinitum. Nec etiam secundo modo quia efficiens est potētiæ finitę. Nec etiam tertio modo, quia subiectum quanto plus recipit de gratia tanto plus augetur eius capacitas. *Quære D. Thomam 2. secundæ q. 24 artic. 7.*

Prętereа illud potest alteri addi quod non repugnat nec ex parte eius, quod additur, nec ex parte eius cui additur. Sed gradum formæ esse augmentabilem non repugnat sibi, nec ex parte eius cui additur, nec ex parte eius, quod addit, quia iste gradus est eiusdem rationis cum forma, quę augetur, ergo &c.

Prętereа non minus repugnat naturę infinitas extēsiua

quam intensiua Sed augmentatio extensiua in natura est possibilis in infinitum, ergo, & intensiua Minor patet, acceptis enim duabus magnitudinibus vna potest alteri apponi in infinitum per partes eiusdē proportionis.

Præterea quod non determinat sibi formam quantitatis non determinat sibi gradū formæ, sed nulla forma, nec substantialis, nec accidentalis determinat sibi quantitatem, ergo nec gradum quantitatis, & per consequens potest augeri in infinitum. Probatio minoris. Nihil determinat sibi quantitatem quod potest absolui à quantitate, sed omnis forma potest absolui a quantitate per potentiam diuinam, ergo, &c.

Alia opinio est, quæ dicit; quod est dare summam gratiam in tali termino, qua maior creari non potest. Quod declaratur sic. Accepta aliqua gratia determinata, siue finita puta A, Tunc quæro ascendendo, aut est status ad aliquam summam gratiam, aut nō. Si sic habetur propositum Si non tunc sequitur, quod quanto aliqua gratia excedit A. tanto est perfectior, ergo illa quę in infinitum excedit est perfectior in infinitum. Ista autem per se videtur ab intellectu diuino, sicut vnum creabile, ergo potest per se creari gratia infinita: quia quod potest per se intelligi potest per se fieri a Deo secundum eos. *Goifre. q. 16. & q. 12.*

Præterea. Quanto aliquid est in potentia tanto potest esse in actu per philosophum, & commentatorem. Sed non contingit accipere aliquam formam in infinitum in actu, ergo nec in potentia cuius contrarium esset si forma posset augeri in infinitum. *3. Phis. contex. 69.*

Præterea quæ sunt dissimilia dissimiles habent processus: Sed materiale, & formale sunt dissimilia, ergo habent dissimiles processus. Sed processus ad materiale per diuisionem est in infinitum, ergo processus ad formam per appositionem est ad terminum.

Præterea appetitus naturalis non est frustra, sed si esset qualibet forma augmentabilis in infinitum tunc appetitus naturalis esset frustra, quia non potest attingere suum terminum.

Præterea philosophus dicit, quòd numerus est augmentabilis in infinitum, quia itur ad materiam non autem diuisibilis in infinitum, quia itur ad formam, ergo *3. Phis. contex. 60. 61. & 63. & 68.*

ctionibus naturalibus. Sed loquendo de perfectionibus supernaturalibus, quæ respiciunt potentiam obedientialem, sicut est in proposito de gratia hoc non oportet.

Ad secundum dico, quòd summum negatiue non est infinitum, dicitur enim summum illo modo per non excedi ab alio, & non per excedere omne aliud. *Summum negatiue non est infinitum.*

Ad tertium patet ex dictis in secundo articulo.

Ad quartum respondet Magister, quod dicebatur perficere in gratia non in se, sed in aliis qui de eius gratia, & sapientia proficiebant, & hoc probat per Gregorium in quadam Homelia.

DISTINCTIO XIIII.

Circa distinctionem decimamquartam quæritur. Vtrum intellectus animæ Christi possit omnia videre in verbo, quæ videt verbum?

Seraphicus Bona. 3 sent. dist. 14. quæst. 3. Art. 2.
Scotus 3. sent. distin. 14. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 10. Artic. 2. & 3.
Richardus 3. sentent. distinc. 14. q. 3.
Durandus 3. senten. distinc. 14. q. 2.
Franc. de May. 3. sent. dist. 12. q. 1.
Ioannes Bacconitanus 2. sent. distin. 13. q. 1.

QVÆSTIO I.

HIc quæri opus est. Circa istam distinctionem decimamquartam quæritur primo. Vtrum intellectus animæ Christi possit omnia videre in verbo, quæ videt verbum? Et videtur, quod sic, quia quod potest maius potest & minus, sed intellectus animæ Christi potest videre essentiam diuinam, quæ maior est, quam ea, quæ relucent in ea, ergo potest videre omnia in verbo, quæ videt verbum.

Præterea Augustinus dicit, quod qui cognoscit patrem cognoscit & filium, quia sunt vnum. Sed magis sunt rationes ydeales in Deo, quam personæ, quia inter per- *2. De tri.*

ſonas eſt diſtinctio realis, ergo cum Chriſtus videat vnam ydeam in Deo poterit videre omnes.

Cap.2. Præterea Magiſter dicit in litera, quod anima Chriſti videt omnia quæ videt verbum, ergo.

Contra, intellectus finitus non poteſt videre infinita, ſed intellectus animæ Chriſti eſt finitus, & non poteſt videre infinita. Sed ea quæ videt verbum ſunt infinita, ergo.

In iſta quæſtione ſunt quatuor articuli ſecundum quatuor opiniones.

Vna eſt Thomæ, quæ dicit, quòd anima Chriſti non poteſt videre omnia quæ videt verbum. Quod declaratur ſic. Quanto aliqua cauſa perfectius videtur, tanto plures effectus videtur in ea. Exemplum huius eſt, quòd quanto aliquis perfectius videt aliquod principium, tanto plures connexiones videt ex principio, ideo videns omnes connexiones alicuius principij, comprehendit illud principium. Et hoc arguitur ſic. Si intellectus animæ Chriſti videret omnia, quæ videt verbum, tunc comprehenderet verbum, ſicut videns omnes connexiones principij comprehendit principium, ſed nullus intellectus creatus poteſt comprehendere verbum, ergo nullus intellectus creatus poteſt videre omnia, quę videt verbum.

Duplex ſcientia in Deo. Vlterius diſtinguunt iſti in Deo duplicem ſcientiam. Vna dicitur ſcientia ſimplicis notitiæ, & reſpicit tam ea quæ ſunt, quam ea quæ eſſe poſſunt. Alia dicitur ſcientia viſionis, & iſta reſpicit tantum ea quæ ſunt. Si ergo fiat quæſtio de ſcientia viſionis, ſic anima Chriſti videt omnia, quia videt verbum, quia illa ſunt finita, & finita poſſunt ſciri à virtute finita, igitur. Si autem fiat quæſtio de notitia ſimplicis notitiæ tunc dicunt, quòd anima Chriſti non videt omnia, quæ videt verbum, quia illa ſcientia reſpicit poſſibilia, quæ ſunt infinita. Infinita autem non poſſunt videri à virtute finita. Et etiam ſicut ſupra arguebatur anima Chriſti comprehenderet verbum, quæ omnia ſunt falſa.

Contra iſtam opinionem ſic obijcitur. Contra iſtam opinionem obiicitur ſic. Dato quòd A. contineat B. & C. ordinate, ita quod B. ſit tota ratio reſpectu ipſius C. ſi intellectus B. nó comprehendit

A multò magis intellectus. C. non comprehendit A. Vel per alia verba clariora accipiatur subiectum,& passio propinqua, & passio remota. Si passio propinqua non comprehendit subiectum, sequitur nec passio remota. Sed respectu Dei esse infinitum intensiue, & esse in quo infinita possibilia relucent se habent ordinate, ita quod quia est infinitus intensiue ideo infinita posibilia relucent in eo sed bene vident infinitum intensiue, nec propter hoc ipsum compræhendunt, ergo non sequitur, quòd si aliquis videt omnia quæ relucent in eo, quòd ipsum compræhendat.

Item contra distinctionem qua soluitur quæstio arguitur sic. Possibile est, quod anima Christi videat aliquod possibile futurum puta animam Antichristi creandam, ergo non ponitur præcise terminus in cognitione eorum, quæ Deus nouit scientia visionis secundum distinctionem superius tactam.

Alia est opinio. Henrici de Gandauo, quod anima Christi cognoscit omnia facta, & fienda, non quidem cognitione actuali, sed habituali, vnde quemadmodum ponitur visio actualis, & habitualis, ita anima Christi videt omnia, quæ videt verbum non quidem actualiter, sed habitualiter per habitum animæ Christi concreatum. Quod declaratur sic. Virtus finita distinctius videt duo quam tria, & tria quam quinque, ergo minus distincte videt mille quam centum. Sed anima Christi habet virtutem finitam, ergo minus distincte videt omnia quam aliqua, sed illa est cognitio habitualis, ergo.

Præterea. Infinitas extensiua præsupponit infinitatem intensiuam per Commentatorem, in tractatu de substantia orbis. Sed anima Christi non habet infinitatem intensiuam, ergo nec extensiuam ad cognoscibilia, & sic cognoscit omnia habitualiter. *12. Met. com- tex. 41.*

Contra istam opinionem, quod aliquis intellectus cognoscit omnia per habitum vnum inhærentem est diffuse dictum in secundo, tantum vnam rationem repeto. Vbi pluralitas requirit maiorem perfectionem ibi infinita pluralitas requirit infinitam perfectionem. Exemplum huius. Si posse portare decem pōdera requirit tantam virtutem, sequitur, quod posse simul portare *Dist. 3. par. 2 q. 3.* *Exemplum.*

infinita pondera requirit infinitam virtutem. Sed aliquid esse rationem distincte cognoscendi plures quiditates concludit maiorem perfectionem, ergo esse rationem distincte cognoscendi omnes quiditates concludit infinitam perfectionem, & tunc talis habitus est infinitus perfectione, quod non tenetur. Minor probatur, tũc quia in Deo ponitur infinitas ex infinitate idearum, quæ repræsentantur, tum quia repræsentatiuum vnius est alterius rationis à repræsentatiuo alterius, & quodlibet dicit perfectionem, quia non posse repręsentare in repræsentatiuo alterius dicit carentiam perfectionis.

Alia est opinio multorum, & etiam Scotus videtur aliqualiter assentire, quod anima Christi videt omnia, quæ videt verbum non solum habitualiter, sed etiam actualiter. Et hoc probatur duobus modis. Vno modo quòd hoc fiat vnica visione. Alio modo quod fiat multis, & propriis visionibus, & quocunque modo cognoscendi hoc ponatur dicitur, quòd hoc est actiue ex parte diuinæ essentiæ, & passiue, ex parte animæ Christi.

Contra hoc obiicitur, quia tunc anima Christi quę est finita cognosceret actu infinita, quod est contra philosophum, vbi dicit, quòd non contingit infinita pertransire.

2. Met. cont. 13.

Præterea si anima Christi videt actualiter omnia quæ verbum videt aut hoc esset distinctis visionibus, aut vnica visione. Non primo modo, quia finitum non est capax infinitarum visionum. Anima autem Christi est finita. Non etiam secundo modo, quia quodlibet visibile proprium, habet propriam visionem, ergo sicut ponuntur in verbo infinita visibilia, ita ponuntur ibi infinitæ visiones.

Si quis autem vellet istam opinionem sustinere cito posset se de istis obiectionibus expedire dicendo, quod ista visio non fit virtute animæ Christi, quia tunc concluderent rationes, sed fit virtute diuina.

Quarta opinio est Varronis, quod anima Christi videt omnia, quæ videt verbum habitualiter non tamen per habitum inhærentem sicut ponebat secunda opinio, sed per hoc, quod verbum exprimit animæ

Christi quicquid exprimeretur potest sine omni occultatione, ad quod ponitur tale exemplum. Si in aliquo speculo relucerent viginti species, & aspiciens speculum non posset nisi decem videre, tunc si aspiciens esset agẽs voluntarium posset videre nunc quatuor nunc quinque species secundum voluntatem suam. Sic eodem modo anima Christi ex quo non potest omnia simul capere, quæ verbum exprimit simul, potest tamen videre nunc ista nunc illa.

Contra istam opinionem occurrit vnum dubium, quia anima Christi in sua cognitione modum habet substantiæ separatæ, & beatæ, sed in beatis non est successio in actibus, ergo anima Christi non conuertit se nunc ad ista nunc ad illa. Minor probatur per Augustinum. Non erunt inquit volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes, & redeuntes, sed omnem scientiam nostram vnico intuitu videbimus. Sed istud dubiũ non cogit, quia ibi Augustinus loquitur non assertiue, sed dubitatiue, quia dicit ibi forte non erunt volubiles nostræ cogitationes. *Dubium.* *15. de trin. c. 15.*

Ad primum principale dicendum, quod si maius, & minus non sunt eiusdem rationis, & proportionis, tunc non oportet quod si aliquid potest maius, quòd potest minus. Exemplum huius est, oculus potest videre lucem, & tamen non potest videre tenebras, ita est in proposito, licet essentia sit maius quam ea, quæ relucent in ea, verum quia se habet per modum vnius, & ea quæ relucent in ea non sic se habent per modum vnius, ideo non sunt vnius proportionis. *Exemplum.*

Ad secundum dicitur quod qui cognoscit patrem cognoscit filium non solum quia sunt vnum in essentia, sed etiam, quia sunt relatiua, & relatiua secundum philosophum simul sunt naturali intelligentia, sed ydeæ non sic se habent, quia vna ydea non dicitur relatiue ad alteram, licet dicatur ad ydeatum, ideo videns vnam ydeam, non oportet quod videat alteram. *Cap. de relatiuis.*

Ad quartum dicitur, quod Magister loquitur de visione habituali, quia anima Christi videt omnia, quæ videt verbum non per habitum inhærentem vt ponebat secunda opinio, sed per hoc quod verbum expri-

mit anima Christi omnia quantum exprimi possunt vt patet ex vltima opinione.

Vtrum anima Christi nouit omnia in proprio genere?

Seraphicus Bonauent. 3. sent. dist. 14. q. 2.
Scotus 3. sentent. distinction. 14 q. 3.
D. Thomas 3. parte quæst. 12. Articul. 1.
Ricardus tertio sententiarum distinctio. 14 quæstio. 1.
Durandus tertio sententiarum distinctio. 14. quæstio 3.

QVÆSTIO II.



Cap. 2. SECVNDO quæritur. Vtrum anima Christi nouit omnia in proprio genere? Videtur, quod non. Luce. Iesus proficiebat ætate, & sapientia. Sed hoc non est verum si cognouit omnia in proprio genere, ergo.

Cap. 5. Præterea Apostolus ad Hebræos dicit. Ex his, quæ passus est didicit obedientiam, sed hoc non esset verum si cognouit omnia in proprio genere, ergo.

Præterea anima Christi est eiusdem naturæ cum anima nostra, ergo habet consimilem modum cognoscendi. Sed anima nostra cognoscit per scientiam acquisitam, quia vt patet per philosophum, ex multis sensationibus fit vna memoria, & ex multis memoriis fit vnum experimentum, & ex multis experimentis fit vniuersale principium scientiæ, ergo *1. Met. in prohæmio ex 2. post in fine.*

Contra, nulla imperfectio ponenda est in anima Christi sed ignorantia est imperfectio, ergo non est ponenda in anima Christi, ergo Christus nouit omnia scientia infusa in proprio genere.

Præterea, sic se habet intellectus ad virtutes intellectuales sicut voluntas ad virtutes Morales, sed in voluntate animæ Christi non ponuntur acquisitæ virtutes Morales, quia tunc ante acquisitionem fuisset passionatus, quod est inconueniens, ergo similiter in intel-

lectu Christi non ponitur virtus, seu scientia acquisita.

Præterea Angeli nouerunt omnia in proprio genere, ergo similiter anima Christi.

Respondeo. In ista quæstione sunt tres articuli secundum tres opiniones.

Vna est Thomæ parte 3. q. 9. articulo 3. & 4. qui distinguunt duplicem scientiam, scilicet infusam, & acquisitam. Et quantum ad infusam, quòd nouit omnia per aliqua sibi infusa, puta per species intelligibiles à Deo sibi infusas, & in hac notitia non potuit proficere. Sed quantum ad scientiam acquisitam potuit proficere, quia in natura nihil est frustra. Sed in anima Christi est intellectus agens, & possibilis, ergo non sunt frustra, ergo possunt habere propriam operationem. Sed talis operatio est acquisitio scientiæ, quia intellectus agens facit, quod est potentia intelligibile actu intelligibile, & habet abstrahere. Intellectus autem possibilis habet recipere, ergo anima Christi potuit proficere in scientia acquisita.

Contra istam opinionem obiicitur ex dictis opinantium sic. Plura accidentia eiusdem specie non possunt simul esse in eodem subiecto secundum ipsum Thomam, sed notitia infusa, & acquisita rei in proprio genere sunt eiusdem speciei, ergo non possunt simul esse in eodem, probatur minor, quia si non essent eiusdem speciei hoc esset ex parte agentis, sed hoc non valet, quia Ambrosius ponit in libro de incarnatione verbi, quod disparitas ortus, non facit distinctionem naturæ, vt patet de Adam, & de nobis.

Idem ponit Augustinus.

Præterea duæ perfectiones, siue duæ cognitiones perfectæ eiusdem obiecti nõ possunt esse simul, quia ex quo ponũtur ambo perfectæ altera superflueret. Sed notitia infusa, & acquisita ponuntur ambæ perfectæ, ergo non sunt simul in Christo.

Præterea. Si in illa scientia acquisita Christus proficiebat pro eo, quòd habebat intellectum agentem, & possibilem, vt tua ratio assumebat, pari ratione beati in patria proficiunt continuè in scientia acquisita, quia

habent intellectum agentem, & possibilem, sed hoc est falsum, ergo.

Henri. quoli.5.q.14.di.3.q.5.

Alia est opinio Henrici, quod anima Christi nouit in proprio genere habitualiter per habitum scientialem à Deo illi animæ concreatum. Sed contra hunc habitum argutum est in quæstione præcedenti, & libro 2.

Opinio Scoti.

Alia est opinio Scoti ad cuius euidentiam præmittam vnam distinctionem, secundo dico quæstionis solutionem. Distinctio est ista, quòd duplex est cognitio, scilicet intuitiua, & abstractiua, & habent triplicem differentiam. Differentia prima est, quòd intuitiua requirit obiectum, quod sit in re extra, & sit præsens potentiæ in ratione pręcedentis. Abstractiua autem tale obiectum non requirit necessario, sed sufficit sibi habere aliquid supplens vicem obiecti.

Secunda differentia est, quod intuitiua ponit respectum attingentiæ obiecti, vt termini immediati, quia ex quo attingitur obiectum existens in re extra, vt existens, & immediate medio dico habente rationem termini, quia bene esse potest intuitiua cum medio habente rationem quo non quod, sicut patet in potentia visiua, quę informatur speciei rei visibilis non est ibi actualis attingentia obiecti, vt termini immediati. Abstractiua autem hunc respectum priuat, quòd accidit sibi, quòd eius obiectum existat in re extra.

Tertia differentia est, quòd intuitiua ponit respectum mensurabilem ad mensuram actualem.

Abstractiua autem non ponit respectum actualem, sed aptitudinalem solum qui quidem respectus est etiam mensurabilis ad mensuram non actualis, sed solum aptitudinalis, quia nullus respectus habet plus de actualitate, quam suum fundamentum, sed fundamentum huius respectus, id est, obiectum non habet esse actuale in notitia abstractiua necessario, ergo nec ille respectus est actualis, sed aptitudinalis.

His pręmissis dico ad quęstionem, quod si fiat sermo de notitia abstractiua tunc dico, quòd anima Christi nouit omnia in proprio genere per species infusas sibi à Deo, quia quicquid est perfectionis est ponendum in

in illa anima si sibi non repugnat. Sed species illæ infusæ sunt perfectiones in anima Christi respectu omnium cognitorum abstractiue, & sibi non repugnat sicut non repugnat Angelis, qui isto modo nouerunt omnia in proprio genere, quia secundum Augustinum, simul stant cognitio in verbo, & cognitio in proprio genere, ergo. *Li. 4. super Genesim ad literam.*

Sed tunc esset dubium, si istæ species sunt species quiditatum aut singularium. Non enim videntur esse species singularium, tum quia essent infinitæ, tum quia plura accidentia eiusdem speciei essent simul in eodem, quod est inconueniens, secundum aliquos. Sed contrarium videtur, quia includentia rationes, primo seipsis diuersas non possunt distincte cognosci per vnum commune repræsentatiuum. Sed indiuidua includunt rationes primo seipsis diuersas, vt patuit, ergo ipsa indiuidua non cognoscuntur tantum per vnum commune repræsentatiuum, ergo illę species sunt singularium, & non quiditatum seu vniuersalium præcise. Teneatur illud quod plus placet. *Li. 2. de indiuiduatione.*

Si autem fiat quæstio de cognitione intuitiua sic dicitur, quòd Christus non nouit omnia, & hoc ratione actuum existentium, & singularium, quia respectu horum habuit notitiam acquisitam, & in hac cognitione Christus proficiebat, quia vt ait Apostolus ad Hebræos. Ex his, quæ passus est didicit obedientiam. *Cap. 5.*

Ad principale dicitur dupliciter. Primo secundum viam Magistri, quod Christus proficiebat ætate, & sapientia non quidem in se, sed in aliis qui de eius sapientia proficiebant, & hoc probat per Gregorium, vt patuit supra. *Dist. 13. c. 2.*

Aliter di. quod illud verum est de notitia intuitiua acquisita, quia in illa proficiebat vt dictum est, & per hoc patet ad secundum ad illud Apostoli. Ex his, quæ passus est, &c.

Ad tertium dico, quod ille processus cognitionis de quo loquitur philosophus, quantum ad aliquid est necessitatis in nobis, & quantum ad aliquid non est necessitatis. Nam in cognitione intuitiua est necessitatis in nobis, & quo ad hoc competebat Christo, vt fuit

viator nobiſcum, in cognitione autem abſtractiua ille proceſſus non eſt neceſſitatis ſi talis cognitio habetur per ſpecies infuſas à Deo, & ſic fuit in anima Chriſti.

DISTINCTIO XV.

Circa diſtinctionem decimam quintam quæritur.

Vtrum in anima Chriſti fuerit ſimul dolor, & gaudium?

Seraphicus Bonauen. 3. ſent. diſtin. 16. q. 2. Art. 2.
Scotus 3. ſentent. diſtinctio 15. q. 1.
D. Thom. 3. part. q. 15. Artic. 5.
Richardus 3. ſent. diſtinct. 15. q. 2.
Durandus 3. ſententiarum diſtinctio. 15. q. 3.

QVAESTIO I.

ILlud quoque prætermittendum. Circa diſtinctionem decimam quintam quæritur. Vtrum in anima Chriſti fuerit ſimul dolor, & gaudium? Videtur, quod non, quia contraria non poſſunt eſſe ſimul in eodem. Nam ſi contraria poſſunt ſimul eſſe, & contradictoria, ex 4. Metha. Sed dolor, & gaudium ſunt contraria, ergo.

4. Met. cont. 9.
7. Eth. c. 18.

Præterea Ariſtoteles 7. Ethicorum dicit, quod vehemens delectatio expellit triſtitiam non ſolum optatam, ſed etiam quancumque contingentem. Sed anima Chriſti habuit ſummam delectationem, quia Chriſtus erat compræhenſor, ergo nullam habebat triſtitiam

Præterea. In delectatione ſiue gaudio cor dilatatur, in triſtitia vero conſtringitur. Sed impoſſibile eſt cor ſimul dilatari, & conſtringi, ergo.

Præterea. Sicut ſe habet glorioſum, & non glorio-

ſum ad corpus, ita dolor, & gaudium ad animam. Sed impoſſibile eſt corpus eſſe glorioſum, & non glorioſum, ergo impoſſibile eſt quod in anima ſit ſimul dolor, & gaudium.

Contra in Pſalmo. Anima noſtra repleta eſt malis, vbi Aug. non malis vitiis, ſed pœnis. *Pſalm.87.*

Præterea, vbi eſt morbus ibi apponitur medicina, ſed medicina fuit paſsio Chriſti, ergo in anima Chriſti fuit verus dolor, & conſtat, quod in eo fuit verum gaudium, quia erat comprehenſor, ergo.

Reſpondeo. In iſta quæſtione ſunt multæ opiniones quas non omnes intendo recitare. Sed recitabo ad præſens tantum quatuor, & ſecundum hoc ſunt quatuor articuli.

Vna opinio dicit, quod in anima Chriſti fuit ſimul dolor, & gaudium, quia in anima Chriſti ſenſitiua fuit verus dolor, & non gaudium. In anima vero intellectiua erat verum gaudium, & non dolor. *1. Opinio.*

Primum patet ſic. Dolor eſt paſsio illata, & perceptibilis apprehenſio illius paſsionis illatæ. Sed in Chriſto quantum ad animam ſenſitiuam erat paſsio illata, & perceptibilis apprehenſio paſsionis illius illatæ, quia ſenſus tactus optime vigebat in eo, quia erat nobiliſsimæ complexionis.

Secundum declaratur ex hoc, quia in parte intellectiua erat plenitudo diuinitatis, & gaudij, talis autem plenitudo non permittebat eum ſentire aliquem dolorem.

Contra hoc obiicitur per Damaſ. qui dicit, quod Chriſtus habuit meſtam intelligentiam, ſed intelligentia diſtinguitur contra partem ſenſitiuam, ergo non ſolum in ſenſitiua, ſed etiam in intellectiua fuit meſtitia ſiue triſtitia. *Li.3.c.22.*

Præterea mors Chriſti, aut fuit naturalis, aut violenta. Non naturalis, quia tunc fuiſſet mortuus in iſto inſtanti, ſi nulla paſsio fuiſſet ei illata, quod eſt falſum, ergo fuit violenta, ſed omne violentum eſt naturaliter contriſtans ex nono methaphiſicæ, ergo cum illa mors eſſet violenta non ſolum quantum ad ſenſitiuam,

ſed etiam quãtum ad intellectiuam, quia violenter fuerit ſeparata intellectiua anima, ergo ſequitur, quod in intellectiua fuit vera triſtitia.

2. Opinio. Alia eſt opinio quæ dicit, quod anima Chriſti poteſt conſiderari dupliciter, vel inquantum eſſentia, vel inquantum potentia, ſi conſideretur inquantum eſſentia habuit verum dolorem, & paſſionem, & patiebatur corpore patiente, quia anima ſecundum ſuam eſſentiam tota eſt in toto, & tota in qualibet parte corporis. Si autem conſideretur anima inquantum potentia ſic non patiebatur nec habuit verum dolorem.

Contra iſtam opinionem poteſt obiici per duo argumenta facta contra præcedentem opinionem.

Præterea ad hoc ponitur dolor in Chriſto, quia per illum debuit mereri. Sed meritum eſt in anima inquantum potentia non inquantum eſſentia, quia inquantum potentia habet deliberare, & elicere actus meritorios, ergo dolor fuit in anima Chriſti inquantum potentia.

Præterea maior eſt colligantia animæ vt eſt natura ad ſeipſam, vt potentia, quam ſit virium ſenſitiuarum ad animam vt natura, vel eſſentia, ergo. Si propter talẽ colligantiam facta paſſione in viribus ſenſitiuis patitur anima, vt natura ſequitur, quod patiente anima vt natura patiatur anima vt potentia.

Henr. quoli. 8. q. 7. vide Varronem hic. Alia eſt opinio quę dicit, quod anima poteſt tripliciter conſiderari. Primo modo vt eſt natura, & ſic dicitur, quod anima intellectiua patiatur patiente anima ſenſitiua, quia in homine ſenſitiua & intellectiua ſunt vna res fundamentaliter.

Secundo modo poteſt anima conſiderari, vt eſt ratio inferior, & ſic anima Chriſti habuit verum dolorem quia ratio inferior reſpicit obiectum temporale, & quia inferebatur ſibi pœna ideo habuit verum dolorem.

Tertio modo poteſt conſiderari vt eſt ratio ſuperior, & quia rationis ſuperioris eſt tendere in Deum, ideo ex iſta tendentia non potuit habere dolorem, ſed gaudium. Et eſt talis ordo inter dolorem & gaudium reſpectu animę Chriſti, quia ex parte doloris primo fuit in

Christo dolor in toto composito ex anima, & corpore, & anima sensitiua, & intellectiua, secundo fuit in anima sensitiua, tertio in anima intellectiua vt est natura quędam. Ex parte autem gaudij fuit econuerso, quia primo fuit in ratione superiori, secundo fuit in anima vt est natura quędam; tertio fuit gaudium in toto composito.

Quarta opinio est ad cuius euidentiam est sciendum, quòd dolor est ex apprehensione sensus alicuius læsionis factæ in carne propter quod sequitur passio in appetitu. Tristitia autem est ex appræhensione interiori, & fit frequenter sine læsione carnis, quia fit per imaginationem, & appræhensionem intellectiuam vnde diffinitur sic. Tristitia est animi dissensus ab his, quæ nobis nolentibus accidunt. *4 Opinio.* *Quid sit tristitia.*

Ad propositũ dicitur, quòd si accipitur dolor, qui est ex appræhensione sensus læsionis factæ in carne, tũc in Christo fuit verus dolor, quia veram naturam passibilem habuit, immo fuit maximus dolor, tum quia fuit tenerrimæ complexionis, tum quia fuit passus in locis maxime passibilibus, puta in locis neruosis, scilicet in manibus, & pedibus. Tum quia sensus eius vigebant, & non erant obsorpti, nec fiebat redundantia à gaudio animæ in corpus. Vnde in aliis martyribus, quia fiebat talis redundantia, ideo non sic patiebantur, sed in Christo fuit factum miraculose, quod potentiæ agebantur secundum proprium motum. Si autem accipitur dolor pro tristitia dicitur, quòd in anima Christi tam in portione superiori quam inferiori fuit dolor qui est tristitia. *Vide omnia in Scoto.*

Ad cuius euidentiam est notandum, quod voluntas potest accipi dupliciter, scilicet pro voluntate deliberatiua, & pro voluntate naturali. Si accipitur voluntas pro deliberatiua voluntate sic non fuit ibi tristitia, quia tristitia est de nolito. Sed illa passio non erat nolita à voluntate deliberatiua Christi, immo erat volita, quia illa voluntas cum erat recta confirmabatur legibus diuinis, lex autem diuina dictabat passionem illam esse volendam, ergo vt sic non fuit ibi tristitia. Si autem accipitur voluntas pro voluntate naturali secundum por-

tionem superiorem, & inferiorem fuit ibi tristitia, quia tristitia est de nolito. Sed voluntas Christi naturalis nolebat istam passionem, quia erat disconueniens suæ naturæ, ergo in hoc erat tristitia. Vnde sicut proiiciens merces in mari simpliciter non vult quia proponitur sibi vt malum, vlterius quia proponitur sibi vt necessarium propter vitandum periculum, & sic vult, ita est in proposito. Nam proponebatur passio vt disconueniens naturæ, & sic voluntas naturalis nolebat. Sed postea proponebatur vt necessaria pro redemptione generis humani, & sic voluntas deliberatiua volebat. Opinio Scoti hic dimittitur, quia nimis est prolixa, & duæ vltimę rationabiliter sustineri possunt.

Pulchrum exemplum.

Verumtamen contra vltimam opinionem obiiciũt aliqui contra distinctionem, qua dicitur, quòd voluntas potest accipi pro voluntate deliberatiua, & pro voluntate naturali, & in isto vltimo non fuit in anima Christi dolor, qui est tristitia.

Contra illud arguitur. Prædicatum non dicitur de subiecto ratione alicuius, quod accidentaliter inest, sed accidit voluntati, quòd coniungatur cum appetitu sensitiuo, ergo licet voluntas dicatur naturalis ratione illius coniunctionis, non propter hoc debet dici de voluntate dolor, vel tristitia. Dicendum, quòd si voluntas diceretur naturalis ex hoc præcise, quod coniungitur appetitui sensitiuo sicut opinans videtur dicere tunc distinctio non esset bona. Sed distinctio est sic accipienda quod possum considerare voluntatem vt respicit bonum absolute, & conueniens naturæ, & sic dicitur voluntas naturalis. Et possum considerare voluntatem vt sequitur iudicium rationis, & sic dicitur voluntas deliberatiua, & tunc distinctio est bona.

Ad primum principale dicitur dupliciter. Vno modo negando maiorem, quia per potentiam diuinam cõtraria in summo possunt simul stare in eodem sicut in corporibus damnatorum ponitur summa caliditas, & summa frigiditas, vt videtur dicere vna glosa super illud Matthæi. Ibi erit fletus, & stridor dentium. Sed hoc non videtur bene dictum, quia Rabi Moyses,

Mat.c.22.

S

ſic dicit, quod coniunctio contrariorum in eodem ſubiecto eſt vnum de impoſsibilibus quæ creator non poteſt facere.

Prærerea diffinitum non poteſt eſſe ſine diffinitione. Sed diffinitio contrariorum eſt, quòd mutuo ſe expellũt vt patet per philoſophum, ergo per nullam potentiam poſſunt eſſe ſimul quin mutuo ſe expellant.

Ideo aliter dicitur ad minorem quòd dolor, & gaudium in propoſito non ſunt in propoſito contraria: tum, quia non inſunt eodem modo, tum quia nõ ſunt de eodem obiecto, quia gaudium eſt de obiecto beatifico, & ęterno, dolor autem de obiecto tẽporali, & corruptibili. *In poſt prædicamentis.*

Ad aliud philoſophi 7. Etichorum dicitur, quòd non eſt ad propoſitum, quia philoſophus loquitur ibi de delectatione corporali, nos autem loquimur de delectatione ſpirituali. Nam delectatio corporalis puta, quæ eſt ex cibo expellit triſtitiam oppoſitam ex cibo, & quamcunque contingentem. *7. Eth. c. 18.*

Aliter dicitur, & melius, quòd dictum philoſophi habet veritatem quando de vna potentia naturaliter fit redundantia in aliam potentiam. In propoſito autem in Chriſto diſpenſatiue factum eſt, quod non fuit redundantia gaudij animæ ad vires alias nec ad corpus.

Ad tertium dicitur, quod non eſt ad propoſitum, quia dilatatio cordis reſpicit gaudium temporale, in propoſito autem fuit gaudium ſpirituale in portione ſuperiori.

Ad quartum dico, quod maior eſt falſa quia glorioſum, & non glorioſum reſpectu eiuſdem corporis ſunt contradictoria. Dolor autem, & gaudium in propoſito non ſunt contradictoria nec etiam contraria. Tum quia non inſunt eodem modo, tum quia non ſunt de eodem obiecto vt dictum eſt.

DISTINCTIO XVI.

Circa diſtinctionem decimamſextam quæritur.

Vtrum Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi?

Seraphicus Bona. 3 sent. dist. 16. q. 3. Art. 2.
Scotus 3. sent. distinct. 6. q. 1.
D. Thomas tertia parte quæstio 14. Artic. 2.
Richardus tertio sententiarum distinct. 16. quæst. 1.
Durandus tertio sententiarum distinct. 16. q. 1.
Franc. de May. 3. sent. dist. 17. q. 2.

QVAESTIO I.



HIc oritur quæstio ex prædictis. Circa dist. 16. quæritur. Vtrum Christus habuerit necessitatem moriendi? Videtur, quod non, quia mors est inflicta propter peccatum, sed in Christo non fuit peccatum nec originale, nec actuale, ergo non habuit necessitatē moriendi. Maior probatur, tum quia ad Roma. dicitur. Corpus mortuum est propter peccatum, tum quia Gene. dicitur quacunque hora comederis ex eo, &c. Tum quia Augu. dicit, quòd si nullus delinqueret nullus moreretur. Et 4. de tri. dicit, quòd mors est inflicta ratione criminis.

Rom. 8.

Gene. 2.

Præterea anima Christi fuit omnisciens, ergo fuit omnipotens, quia non est minoris perfectionis omnia scire, quam omnia posse. Sed omnipotens potest repellere omnem causam mortis, ergo.

Lib. retractat. cap. 1. 4. de tri.

Præterea perfectior est anima Christi, quam forma cœli, sed in cœlo nulla est causa corruptionis, ergo nec in anima Christi.

Contra, omne generabile de necessitate est corruptibile, vt patet, sed corpus Christi fuit generabile, ergo corruptibile.

6. Met. contex. 7.

Præterea omne compositum ex contrariis est corruptibile, sed corpus Christi erat compositum ex contrariis, ergo. Ad euidentiam huius quæstionis, quia mors est quidam defectus naturæ. Ideo est sciendum, quod filius Dei sic assumpsit nostram naturam, quòd assumpsit eam cum pœnalitatibus, & defectibus quos decuit. Nā aliqui sunt defectus in nostra natura qui proueniunt ex culpa, & sunt ad culpam, sicut pronitas ad malum, & difficultas ad bonum, & huiusmodi defectus filius Dei nō assumpsit, quia non decuit. Alij vero sunt defectus, qui

Quid sit mors.

Distinctio defectum.

proueniunt ex culpa non tamen ſunt ad culpam, & iſti diſtinguuntur, quia quidam ſunt perſonales puta lepra, cœcitas,& claudicatio, & huiuſmodi,& iſtos etiam non aſſumpſit. Quidam vero ſunt naturales,vt fames,& ſitis, & iſtis ſimiles,& hos aſſumpſit.

His præmiſſis in generali quantum ad defectus quos aſſumpſit oportet videre in ſpeciali, vel particulari ſi aſſumpſit hunc defectum qui eſt neceſſitas moriendi. Et ſunt hic duo articuli ſecundum duas opiniones.

Vna indiſtinctè dicit, quòd in Chriſto fuit neceſſitas moriendi, ita quòd ſi non fuiſſet ei aliqua pœna,vel paſſio illata,fuiſſet tamen mortuus ſenio, quòd probatur ſic. Materia eſt qua res poteſt eſſe & nõ eſſe ex 7.metha. ita quòd materia exiſtens ſub priuatione eſt principium corruptionis, quia altera pars contrarietatis,ideſt priuatio machinatur ad maleficium, ideſt ad corruptionem, ex primo phiſicorum. Sed materia corporis Chriſti eſt eiuſdem rationis cum materia noſtri corporis, & eſt ibi priuatio alicuius formæ, ergo ſicut neceſſariò eſt cauſa corruptionis,ita & in Chriſto. *7. Met. con- tex. 9. 22. & 58.*

Præterea in corpore Chriſti erant qualitates contrariæ. Sed ex contrarietate qualitatum ſequitur actio, & paſsio, & tãdem corruptio,ergo. Probatio maioris,quia qualitates elementorum non ſunt in omnimoda proportione æquali in corpore mixto proportionato animæ, quia diuerſæ partes requirunt diuerſas proportiones complexionis. *1. Phy. con- tex. 80.*

Præterea omne corpus generabile habet certũ periodum ſuę durationis vltra quam non poteſt durare, ſed corpus Chriſti fuit generabile, ergo. *1. De gene. cont. 57.*

Quicquid ſit de concluſione in ſe iſtæ rationes non concludunt. Prima enim ideo non concludit, quia ſi valeret tunc argueretur de corpore Chriſti modo ſicut ante,quia habet materiam eiuſdem rationis cum corpore noſtro,& eſt priuatio ibi annexa, ergo eſſet nunc in eo neceſsitas moriendi,quod eſt falſum.

Similiter ſecunda ratio non concludit,quia ita in corpore illo ſunt modo qualitates contrariæ ſicut tunc, & tamen non ponitur in eo neceſsitas moriendi. Similiter tertia ratio nõ valet,quia aſſumit vnũ falſum ſcilicet,om-

habet certum periodum suæ durationis vltra quam non potest durare, quia si producatur aliquis lapis in esse, & tollatur omne extrinsecum corruptiuum posita generali manutenentia diuina nunquam corrumperetur.

Opinio Scoti.

Ideo est alia opinio, quod de verbo in comparatione ad naturam assumptam possumus loqui tripliciter. Primo comparãdo verbum ad naturam assumptam gloriosam, isto modo, quod gloria quæ ponitur in anima redundet in corpus.

Secundo comparando verbum ad naturam assumptã innocentem, sicut est pura natura sine peccato cum iustitia originali.

Tertio comparando verbum ad naturam non gloriosam, ita quod gloria animæ non redundaret in corpus, primo modo non fuisset in Christo necessitas moriendi sicut nec in beatis erit post resurrectionem. Similiter nec secundo modo, sed tertio modo in Christo fuisset necessitas moriendi sicut ponit Aug. vbi dicit quod Christus habuit similitudinem carnis peccati, quia nisi iuuenis occisus fuisset ipso senescente ad mortem venire potuisset nullo miraculo circa ipsum posito.

Libro 2. de Baptismo paruulorum.

Sed adhuc restat dubium vnde erat illa necessitas moriendi. Et dicitur, quod fuit ex hoc, quod corpus Christi sibi dimissum sine redundantia gloriæ erat animale, & non sub pleno dominio animæ, & indigebat cibo, & fiebat deperditio, & restauratio, nec poterat fieri tanta restauratio quanta est deperditio, sed vbi non fit tanta restauratio quanta est deperditio, ibi est necessitas moriendi.

Vide Scotum pro hoc.

Contra. Christus sciebat quantum necesse erat sumere de alimento ad tantam restaurationem deperditi, ergo poterat sumere de alimento vt esset æqualis restauratio deperditi, & sic propter hoc non fuisset in eo necessitas moriendi. Respondetur, quòd bene licet hoc sciuerit, non tamen sequitur, quòd fieret æqualis restauratio deperditi propter duo. Primo propter potentiæ nutritiuæ debilitatem in conuertendo alimentum, in rem alitam, ecundo propter impuritatem alimenti secundũ quod semper aliquid traxit de impuro, nunc autem ex puriori alimento generatur purior sanguis, & caro, & ex

Dubium curiosum.

impuriori alimento generatur impurior ſanguis, & caro.

Ad primum principale quando dicitur, quòd mors eſt inflicta propter peccatum, dicitur quòd verum eſt de neceſsitate in eo quod peccatum ſoluit prohibẽs mortem. ſ. iuſtitiam originalem, proprie autem cauſa mortis eſt illa, quæ dicta eſt in ſecunda opinione, ſcilicet quod nõ fit reſtauratio tanta quanta fit deperditio in humido radicali. *Quæ ſit cauſa mortis.*

Ad ſecundum cum dicitur, quòd anima Chriſti fuit omniſciens, ergo omnipotens, negatur conſequẽtia, quia omnipotentia non poteſt communicari alicui creaturæ niſi habeat in ſe formam virtualiter contentiuam omnium obiectorum poſsibilium produci. Ideo requiritur maior perfectio in fundamento omnipotentiæ, quam in fundamento omniſcientiæ.

Ad tertium dicitur, quod conſequentia non valet ſi cælum eſt incorruptibile, ergo, & corpus Chriſti, vt patuit. Materia cœli non eſt eiuſdem rationis cum materia inferiorum. *In 2. li. diſt. 14.*

SECVNDO quæritur. Vtrum in poteſtate animæ Chriſti fuerit non mori ex violentia paſsionis? Videtur, quòd ſic, quia quod habet plenum dominium ſuper corpus poteſt impedire omnem violentiam corporalem, ſed anima Chriſti habuit plenum dominium ſupra corpus, ergo. Minor probatur per hoc quòd ibi nulla erat rebellio inferiorum virium ad animam.

Præterea Ioan. ait Chriſtus. Poteſtatem habeo ponẽdi animam meam, & iterum ſumendi eam, tunc quæritur aut illam poteſtatem habuit inquantũ Deus, aut inquantum homo, non inquantum Deus, quia quod ſemel aſſumpſit nunquam dimiſit ſecundum Damaſcenum, ergo inquantum homo, & habetur propoſitum. *Cap. 10.* *Lib. 3. c. 26. vel 73. totius*

Præterea. In Euangelio dicitur, quòd cum clamore valido emiſit ſpiritum, ſed non potuiſſet habere clamorem validum niſi præueniſſet ſeu præſciuiſſet horã mortis, ergo.

Contra, Christus erat viator, sicut & nos, sed non est in potestate animæ nostræ non mori passione inflicta, ergo.

Præterea. Si in potestate alicuius est non mori si non prohibet peccat, ergo si in potestate animæ Christi fuisset non mori, & non prohibuit, sequitur, quod peccauerit, quod est inconueniens.

Respondeo. In ista quæstione non oportet multum insistere, quia patet ex solutione quæstionis præcedentis.

Opinio Authoris.

Ideo dico, quod si anima Christi gloriosa fuisset sibi dimissa, ita quòd gloria animæ redundasset in corpus tunc in potestate animæ Christi fuisset non mori ex violentia passionis. Sed quia gloria animæ Christi de facto non redundabat in corpus, ideo illud corpus erat necessario corruptibile, & passibile. Cuius ratio erat ex prima institutione naturæ, quia hoc est principium in natura, quòd aliqua actiua sunt nata dominari passiuis. Tunc arguitur sic. Omne corpus alterabile, & corruptibile per approximationem actiui dominantis potest corrumpi. Sed corpus Christi est huiusmodi, ergo, &c.

Ad primum principale dico, quod anima Christi haberet dominium supra corpus in hoc quod non erat rebellio virium sensitiuarum, non tamen habuit plenum dominium quantum ad hoc quod est non pati, quia gloria animæ non redundabat in corpus.

Quomodo stet ly ego.

Ad secundum dicendum, quod ly ego in supposito, & apposito stat pro eadem persona, non tamen secundum eandem naturam ita quod, ego suppositum verbi secundum naturam diuinam pono animam meam à meipso secundum naturam humanam, quia in natura humana facta est separatio.

Ad tertium dicitur quod sicut fuit miraculum quod anima erat gloriosa, & corpus non, ita fuit miraculum in eo, quòd clamauit valide in hora mortis, & miraculosè fuit separata anima ante horam mortis per violentiam passionis.

DISTINCTIO XVII.

Circa distinctionem decimamseptimam quæritur, Vtrum in Christo sint duæ voluntates?

Seraphicus Bona. 3. sent. distinct. 17. q. 1. Art. 1.
Scotus 3. sent. dist. 17. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 18. Artic. 1.
Ricardus 3. sen. dist. 17. q. 1.
Durandus 3. senten. distin. 17. q. 1.

QVÆSTIO I.

POST prædicta considerari, &c. Circa istam distinctionem 17. quæritur primo. Vtrum in Christo sint duæ voluntates? Videtur quod non. Quia omnis voluntas est domina sui actus, alias non esset libera. Sed si in Christo essent plures voluntates, altera non esset domina sui actus, ergo, &c. Probatio minoris. Illud quod sequitur motum alterius potentiæ non habet dominium sui actus. Sed si in Christo ponitur alia voluntas à voluntate diuina sequitur motum voluntatis diuinæ, ergo nõ habet dominium sui actus.

Præterea voluntas facit volentem, ergo, vbi sunt plures voluntates ibi sunt plures volentes. Sed Christus est vnus volens, ergo in Christo est vna voluntas.

Præterea vbi est vna personalitas ibi est vna voluntas. Sed in Christo est vna personalitas, ergo &c.

In oppositum arguitur sic. Potentia volitiua inseparabiliter sequitur potentiam intellectiuam. Sed in Christo sunt duo intellectus, scilicet creatus, & increatus, ergo in Christo sunt duæ voluntates. *In Christo sunt duo intellectus.*

Respondeo. In ista quæstione sunt duo articuli. Primus. Si in Christo sunt duæ voluntates. Secundus, si voluntas creata Christi semper fuit conformis voluntati diuinæ.

Quantum ad primum patet per Dama. quòd in Christo sunt duæ voluntates, & sicut tenemu in Christo *Lib. 3. c. 14.*

Quære D. Tho. 3. parte q. 18. artic. 1. duas naturas,& vnam ypostasim, ita debemus tenere in Christo esse duas voluntates, & vnam ypostasim, quod probatur sic. Vbi sunt plures naturæ ibi sunt proprietates consequentes illas naturas. Sed in Christo sunt duæ naturæ, diuina, scilicet & humana, ergo in Christo sunt proprietates harum naturarum, scilicet voluntas diuina, & humana.

Præterea. Sicut patet in distinctionibus superioribus in Christo fuit summa gratia, & fruitio, & scientia, ergo sicut propter scientiam ponitur in Christo intellectus creatus similiter propter gratiam ponitur voluntas creata, sed in Christo etiam ponitur voluntas diuina, ergo in Christo sunt duæ voluntates creata, scilicet, & increata.

Præterea, Christus vt homo meruit, & Christus vt Deus creauit, sed creatio est per diuinam voluntatem, meritum vero per voluntatem creatam, ergo in Christo sunt duæ voluntates, scilicet creata, & increata.

D. Bona. præsenti dist. q. 1. Dist. 15. Sed diceres nunquid in Christo sunt præcise duæ voluntates? Et dicit hic quidam doctor satis probabiliter, quòd largè sumendo voluntatem pro appetitu in Christo sunt tres voluntates essentialiter distinctæ, scilicet voluntas diuina voluntas creata rationalis, & voluntas creata sensitiua, quæ dicitur rationalis per participationem in eo quòd est nata obedire rationi. Item voluntas rationalis diuiditur non quidem in diuersas potentias, sed in diuersos modos, vna dicitur voluntas rationalis naturalis, alia dicitur voluntas rationalis deliberatiua sicut dicebatur superius, quamuis Scotus hoc non approbet, tamen bene potest sustineri, & facit eam Doctor venerabilis Bonauentura. Item voluntas deliberatiua distinguitur in portionem superiorem, & inferiorem. Portio quidem superior respicit Deum. Portio autem inferior respicit proximum, & res inferiores Deo. Vnde mori amore Dei spectat ad portionem superiorem. Mori autem pro proximo spectat ad portionem inferiorem.

Lib. 3. distin. 17. in primo dubio super literam.

De secundo articulo, scilicet, quod voluntas creata Christi fuit semper conformis voluntati diuinæ. Dico, quod aut quæritur de volũtate sensitiua, aut de voluntate

rationali, quæ dicitur naturalis deliberatiua. Si primo modo conceditur, quòd semper fuit conformis voluntati diuinæ in modo volendi, sed in volito non fuit semper conformis, quia illa voluntas nolebat passionem, quia erat disconueniens suæ naturæ, & tamen hanc passionem diuina voluntas volebat. Si secundo modo dico cõsimiliter, quod voluntas naturalis rationalis licet esset conformis voluntati diuinæ in modo volendi, non tamen in volito semper fuit conformis, quia illa voluntas nolebat pasionem cum esset disconueniens suę naturę, & tamen voluntas diuina volebat.

Si autem loquimur tertio modo de voluntate naturali deliberatiua sic dico. Quod ista semper fuit conformis voluntati diuinæ.

Ad primum principale concessa maiore negetur minor, quia non obstante, quod in Christo sint duæ voluntates habet altera dominium sui actus. Et quando dicitur, quod sequitur motum alterius voluntatis, scilicet diuinæ. Dico, quod non valet, quia verbum assumens naturam nullam habet actiuitatem propriam super naturam assumptam quam non habet tota Trinitas.

Vel aliter secundum vnam opinionem quæ ponit, quod voluntas est causa immediata sui actus, & totalis causa, & tunc non sequitur motum alterius voluntatis, sed voluntas diuina ponit voluntatem creatam in esse, & sinit ipsum moueri actibus suis.

Ad secundum dicitur, quod non sequitur, quòd Christus sit duo volentes, quia sicut pluries dictum est in pręcedentibus distinctionibus concreta non numerantur nec plurificantur plurificatis abstractis nisi tam forma quam suppositum plurificetur. Et quia hic est vnum suppositum ideo est vnum volens. Quemadmodum etiam in Christo sunt duæ filiationes, & tamen Christus non est duo filij, sed vnus filius vt patuit supra. *Pulchra solutio.*

Ad tertium negetur maior, quando in eadem persona sunt naturæ, quæ habent proprietates essentialiter distinctas, sicut est in proposito, quia in ea persona Christi est natura diuina, & humana, ergo & voluntas diuina, & humana.

Vtrum decuerit Christum orare?

D.Thom.3.par.quest.21.Artic.1.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum decuerit Christum orare? Videtur quod non. Vnde Aug. de correptione,& gratia dicit. Nemo quærit ab alio quod à seipso potest habere, ergo.

Præterea. Orare spectat ad personam inferiorem, sed persona Christi est æqualis dignitatis cum persona patris, ergo.

Præterea Christus nihil petebat nisi quod sciebat patrem velle, ergo si orabat frustra orabat, quia siue orasset, siue non, illa euenisset ex quo pater illud volebat, ergo.

Contra. Quicquid Christus fecit docuit eum facere, sed Christus orauit vt patet in multis Euangeliis, ergo decuit eum orare.

In ista quæstione sunt duo videnda, primo principale quæsitum, secundo si in omni sua oratione Christus fuerit exauditus.

Quantum ad primum dico, quod decuit eum orare propter multa. Primo propter meritum vt nos, qui non eramus capaces beneficiorum Dei per eius orationem efficeremur capaces. Secundo propter virtutis exemplum, quia membra debent caput imitari. Tertio propter virtutis documentum, vt scilicet ex Christi oratione cognosceremus eum esse verum hominem, & hoc tangitur Ioan. vbi ait Christus. Gratias tibi ago domine quoniam semper me audis. Nunc autem rogo non propter me, sed propter populum, vt credant, quia tu me misisti. Quarto propter complendum officium, quia erat summus Pontifex, sed officiũ summi pontificis est orare. Vnde ad Hebr. Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum vt offerat,&c

Exemplum.

Cap.11.

Cap.5.

Quid sit oratio.

Quantum ad secundum articulum dico, quod oratio est

est mentis siue voluntatis petitio. Voluntas autem creata Christi vt patet in quæstione præcedenti accipitur tripliciter, scilicet pro voluntate sensitiua, & pro voluntate rationali, quæ est naturalis, & pro voluntate rationali, quæ dicitur deliberatiua. Si loquimur de prima, & secunda voluntate dico, quod non semper fuit exauditus, quia secundum illas voluntates orabat dicens. Pater trãseat à me calix iste, & tamen non transiuit, immo hunc calicem passionis bibit. Si autem loquamur de tertia dico quod semper fuit exauditus. *Quomodo Christus fuerit exauditus.*

Ad primum principale dico, quod nemo petit ab alio quod potest à seipso habere, si oratio & exauditio competunt eidem personæ secundum eandem naturam. Nunc autem oratio, & exauditio non competunt personæ Christi secundum eandem naturam, quia oratio competit ei secundum naturam humanam, exauditio autem secundum naturam diuinam.

Ad secundum dico, quod Christus inquantum orabat erat minor patre in forma serui non in forma Dei in qua est æqualis patri.

Ad tertium dico, quod Christus non frustra orabat, quia Christus sciebat suum patrem velle hoc, quod eueniret mediante oratione Christi, & nisi orasset non euenisset, quia sic erat diffinitum à voluntate diuina.

DISTINCTIO XVIII.

Circa distinctionem decimam octauam quæritur:

Vtrùm Christus meruerit in primo instanti suæ conceptionis?

Seraphicus Bona. 3 sent. dist. 18. quæst. 1. Art. 2.
Scotus 3. sent. distin. 19. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 48. Artic. 1.
Richardus 3. sentent. distinc. 19. q. 3.
Durandus 3. senten. distinc. 18. q. 3.

Vtrum

QVÆSTIO I.

DE MERITO Christi prætermittendum. Circa istam distinctionem 18. quæritur? Vtrum Christus meruerit in primo instanti suæ cōceptionis? Videtur primo quòd non meruit, secundo quod non potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis.

Primum probatur sic. Voluntas perfectè immersa, & vnita Deo per fruitionem nō potest mereri alias sancti in patria continue mererētur, sed anima Christi erat perfecte vnita Deo, & fruebatur ipso, ergo.

Præterea anima Christi fruebatur Deo, ergo non merebatur. Probatio consequentiæ, quia aut meritum & fruitio sunt duo actus, aut sunt vnus actus, non sunt duo actus, quia in eadem potentia non sunt simul duo actus quorum alter secundum se est adæquatus potentiæ, sed fruitio est adæquatus actus potentiæ, ergo non poterat simul frui, & mereri, non etiam sunt vnus actus, quia meritum est actus contingens, fruitio vero est actus necessarius, sed idem non potest esse necessarium, & contingens, ergo.

Pręterea probatur, quod non meruit in primo instanti suæ conceptionis, quia omne quod est quando est necesse est, ergo si Christus meruit, in primo instanti suæ conceptionis tunc pro illo instanti actus ille erat necessarius, sed nullum necessarium est meritorium, ergo.

Præterea duæ mutationes quarum terminus vnius est ad quem, & terminus alterius est à quo non possunt esse in eodem instanti. Sed esse animæ est terminus creationis ad quem, & est terminus actionis meritoriæ à quo, ergo non possunt esse in eodem instanti creatio animæ Christi, & actus merendi.

Præterea. Si Christus potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis, ergo malus angelus potuit peccare in primo instāti suæ creationis quod est falsū, consequētia probatur, quia actio meritoria, & demeritoria mensurātur eadē mēsura. Falsitas cōsequētis probatur dupliciter.

Primo modo sic. Operatio quæ est in instanti quādo

res incipit esse est effectiue à causa producente rem in esse, ergo si angelus ab instanti suæ creationis potuit peccare, sequitur, quod peccatum sit à Deo, sicut & substantia angeli, & hæc est ratio Thomæ. *D. Thomas 1. par. q. 63. art. 5.*

Secundo sic Angelus non peccauit nisi per velle, sed primum velle habet à Deo non à se, ergo non potuit peccare in primo instanti. Probatio minoris. Si primum velle habet à se aut hoc est nolendo, vel volendo, non nolendo hoc patet de se, ergo volendo, tunc quæritur de illo sicut de priori, quia aut à Deo, & habetur propositum, aut à seipso, & queram de illo sicut de priori in infinitum.

Contra. Vigorosior est anima Christi quam lux, sed lux in eodem instanti quo est lux, ergo eodem instanti quo anima Christi fuit creata potuit mereri.

Præterea. Sicut se habet anima Christi ad fruitionem per gloriam, ita se habet per gratiam ad meritum. Sed anima Christi per gloriam in primo instanti habuit actum fruitionis, ergo per gratiam in primo instanti habuit actum merendi.

Respondeo. In ista quæstione sunt duo videnda. Primo si Christus meruerit. Secundo quando meruerit. Tertio si meruerit sibi aliquid, & quid fuit illud.

De primo dico quod meruit, quod persuadetur sic, quicunque est in statu merendi si nunquam meretur aliquando demeretur, quia ad merendum tenetur aliquando, sed erat in statu merendi, quia viator, ergo si nunquam meruit, sequitur, quòd aliquando demeruit, quod est falsum. *Quomodo Christus meruerit.*

Præterea viator habens sufficiens principium merendi potest mereri, sed Christus erat viator, & habebat sufficiens principium merendi, scilicet gratiam quo potuit mereri, & si potuit, ergo meruit quia quicquid est nobilius, & perfectius est attribuendum illi animæ, si sibi non repugnat. Nunc autem est perfectius habere aliquid cum merito, quam sine merito.

Quantum ad secundum articulum, scilicet quando Christus meruit sunt duæ opiniones. Vna dicit, quod non meruit nec potuit mereri, in primo instanti suæ conceptionis, tum quia omne quod est quando est

necesse est esse, tum quia duæ mutationes quarum terminus vnius est ad quem, & terminus alterius a quo nõ possunt esse in eodem instanti, tum quia pari ratione Angelus potuisset peccare primo instanti suæ creationis sicut arguebatur ad partem primam quæstionis.

Opinio Scoti probabilior. Alia est opinio, quod Christus in primo instanti suæ conceptionis potuit mereri, & de facto meruit, & ista videtur esse probabilior, quia omne habens actum primum perfectum, & obiectum præsens in oratione obiecti si non impeditur, & actus eius secundus est permanens, & non successiuus potest habere actum pro quocunque instanti, sed hæc omnia fuerunt in Christo in primo instanti suæ conceptionis, quia habuit potẽtiam, & gratiam perfectam. Similiter habuit obiectum præsens, scilicet totam trinitatem, & non impediebatur potentia, & actus est permanens, ergo.

Contra hoc obiicitur. Contra hoc obiicitur. Esto enim quod Christus habuit omnia prædicta adhuc non potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis, quia meritum requirit deliberationem, & electionem, electio autem, & deliberatio requirunt, vel præsupponunt sillogismum practicum, sed ista sillogizatio, & deliberatio non fuit in eodem instanti, ergo.

Responsio. Respondeo. Dicendum est quod licet talis sillogizatio requiratur in nobis hoc tamen est propter imperfectionem nostræ potentiæ volitiuæ, & vbi est potentia cognitiua perfecta ibi non necessario requiritur talis discursus, quinimo ipsa deliberatio potest fieri in instanti, vnde 2. phisicorum dicitur, quod perfectus artifex non deliberat. *2. Phy. contex. 80.* Potentia autem cognitiua Christi videt omnia quæ videt verbum, ideo non sic requirebatur talis discursus, & deliberatio & electio, ergo potuit fieri in instanti.

Ad motiua autem alterius opinionis dicetur in fine quæstionis.

Opinio aliquorum. Quantum ad tertium articulum, scilicet quid sibi Christus meruit, dicunt aliqui quod meruit sibi fruitionem, & beatitudinem, quia quicquid est nobilitatis, & perfectionis est attribuendum Christo, sed perfectius est habere fruitionem ex merito, quam sine merito.

Alia est opinio cui assentior, quod Christus non meruit sibi fruitionem, quia aut hoc fuisset per actum præcedentem, aut per actũ qui est fruitio, non primo modo, quia nullus actus præcedens ponitur, non etiam secundo modo, quia meritum, & fruitio realiter differunt, meritum etiam se habet ad fruitionẽ sicut via ad terminum.

Si dicas, quod idem actus potest esse meritum, & fruitio siue præmium, quia idem actus potest habere respectum ad liberum arbitrium, & ad Deum, & vt habet respectum ad liberum arbitrium est meritum, vt autem habet respectum ad Deum est præmium, hoc non valet, quia pari ratione potest dici de beatis, quod continue merentur, quod falsum est.

Ad argumentum opinionis dicitur multipliciter. Primo sic, quicquid est nobilitatis est ponẽdum in Christo si sibi non repugnat habere tali modo. Sed Christo repugnat habere fruitionem ex merito, quia in Christo erat tam excelsa beatitudo quod per meritum acquiri non poterat.

Secundo dicitur, & melius, quod in Christo est ponendum quicquid est perfectionis si sibi non repugnat, vel suæ dignitati. Nunc autem habere fruitionem ex meritis repugnat dignitati Christi, quoniam, quia meritum præcedit præmium, tunc Christus pro aliquo instanti non habuit fruitionem quam meruit, quod est inconueniens.

Tertio modo dicitur, quòd sicut diuersi gradus entitatis faciunt ad decorem vniuersi, ita diuersimodi habẽdi gloriam faciunt ad decorem istius status: ideo aliqui habent gloriam cum meritis, aliqui vero sicut Christus sine meritis, & sic non meruit sibi fruitionem.

Sed diceres nunquam, ergo aliud sibi meruit. dicendum, quòd sic, sed quid sit illud. Circa hoc sunt duæ opiniones. Vna est Magistri in litera qui dicit, quod meruit animæ, & corporis impassibilitatem. Animæ quidem impassibilitatem meruit, quia licet sit impassibilis quantum ad portionem superiorem, est tamen passibilis in parte inferiori, vel portione, & impassibilitatem huius portionis sibi meruit. Etiam meruit sibi impassibilitatem corporis in resurrectione, vt probatur per *Opinio Magistri.*

Cap.2. Apostolum ad Philippenses. Christus inquit factus est pro nobis obediens vsque ad mortem,& sequitur, propter quod & exaltauit illum,id est pro isto merito exaltauit illum.

Alia opinio dicit,quod Christus meruit sibi amotionem illius impedimenti quo gloria animæ non redundabat in corpus,hic accipe quod plus placet.

Ad primum principale dicitur, quod anima perfectè vnita Deo potest mereri si est omnino extra viam. Si autem aliquis vnitur Deo sic, quod existens compræhensor possit etiam esse viator possit mereri. Christus autem cum hoc, quod erat compræhensor erat viator,& ratione qua fuit viator meruit, vt patuit in primo articulo.

Ad secundum dicitur,quod fruitio, & meritum sunt duo actus.

Et quando arguitur,quod duo actus non possunt esse in eadem potentia quorum alter sit adæquatus potentiæ. Dicendum,quòd verum est secundum eandem portionem, sed in Christo fruitio erat secundum portionem animæ superiorem, meritum autem secundum portionem inferiorem.

Aliter potest dici, quod fruitio erat actus adæquatus intensiue non autem extensiue ideo poterat mereri.

Ad tertium dico quòd actus merendi in primo instanti fuit contingens, vnde sicut necessarium dicitur necessarium,quando ita est,ita contingẽs dicitur contingens quando contingenter inest. Voluntas autem ita contingenter eliciebat illum actum in primo instanti, sicut si præcessisset per diem.

Et quando dicitur. Omne quod est quando est necesse est esse. Dicendum quod potest accipi in sensu diuisionis,& tunc est falsa, vel in sensu compositionis, & tunc est vera, sed non contra me.

Ad quartum dicẽdum quod maior est falsa,quia Luna eodem instanti quo illuminatur à Sole illuminat hemisperium nostrum,& tamen sunt diuersæ mutationes.

Lib.2.dist.4. Ad quintum concedo consequens, quod Angelus in primo instanti suę creationis potuit peccare, vt patuit.

Ad primam probationem dicendum, quod maior

habet veritatem de positiuis non de priuatiuis. Peccatum autem est priuatio boni, ideo peccatum angeli non erat à Deo.

Ad secundam probationem dico quod angelus potuit habere primum velle à seipso. Etiam cum dicitur, aut nolendo, aut volendo. Dico, quod primum velle non habuit nolens nec nolens tanquam per actum secundum, sed immediate per ipsam voluntatem tanquã per actum primum ipse eliciebat velle. Si vis de ista materia require libro secundo. *Dist.* 4.

DISTINCTIO XIX. & XX.

Circa distinctionem decimam nonam & vigesimam quæritur.

Vtrum Christus meruit nobis gratiam, & gloriam?

Seraphicus Bonauent. 3. sent. dist. 18. q. 3. Art. 2.
Scotus 3. sentent. distinction. 19. q. 1.
D. Thomas 3. parte quæst. 48. Articul. 1.
Ricardus tertio sententiarum distinctio. 19. quæstio. 3.
Durandus tertio sententiarum distinctio. 18. quæstio 3.

QVÆSTIO I.

NVNC autem quæramus. Circa distinctionem 19. & 20. quæruntur duo, primo. Vtrum Christus meruit nobis gratiam, & gloriam? Videtur, quod non, quia meritum non excedit præmium, sed meritum Christi excedit gloriam omnium hominum, ergo.

Præterea meritum ordinatur ad præmium tanquam ad finem, sed meritum Christi ordinatur ad præmium nostrum tanquam ad finem.

Præterea meritum Christi est finitum, sed culpa nostra fuit infinita, ergo non meruit nobis deletionem. Maior patet, quia natura in qua Christus patiebatur erat finita. Minor probatur, quia tanta est culpa quantus

est ille qui offenditur, sed qui offenditur puta Deus est infinitus, ergo.

Contra. Leo in sermone de Natiuitate Domini. Sicut a reatu nullum liberum reperit sic omnibus curandis venit.

Respondeo, In ista quæstione sunt duo articuli secundum duas opiniones.

Vna opinio ponit duas conclusiones quarum prima est: Christus meruit omnibus culpæ remissionem gratiæ infusionem, & gratiæ collationem quantum ad sufficientiam.

Secunda conclusio est, quod non meruit, illa omnibus quantum ad efficaciam.

Prima conclusio probatur sic. Persona infinita potest sufficienter satisfacere pro infinitis habendo meritum infinitum, sed persona Christi est infinita, ergo potuit sufficienter satisfacere pro infinitis habendo meritum infinitum.

Secunda conclusio probatur sic. Agens non agit, nisi in passum dispositum, quia actus actiuorum sunt in patiente disposito, ex 2. de anima, sed non omnes sunt dispositi ad habendam gratiam, & gloriam, ergo non meruit ista omnibus quantum ad efficientiam.

Contra primam conclusionem arguitur sic. Nulla forma est perfectior in agendo quam sit in essendo, quia agere nunquam excedit esse, sed esse in natura in qua Christus merebatur est finitum, ergo non habuit meritum infinitum.

Præterea. Actiones mensurantur secundum rationem agendi non secundum rationem agentis, ergo operatio illa est finita quæ est in ratione agendi finita, sed meritum Christi secundum naturam creatam est à ratione agendi finita, ergo meritum non fuit infinitum. Et declaratur ratio per exemplum, quia licet velle in Christo esset operatio infinita, non tamen erat in infinitum, quia erat à ratione agendi finita.

Contra secundam conclusionem obiicitur sic, quia tunc Christus non meruit nobis gratiam primam, & gratiam baptismalem, quia respectu illius non eramus dispositi.

Ideo dicitur ſecundum aliam opinionem in qua ſunt duo declaranda. Primo quomodo Chriſtus meruit quantum ad ſufficientiam Secundo quomodo meruit quantum ad efficaciam. *Opinio Scoti.*

De primo dicitur, quod meritum Chriſti, non fuit formaliter infinitum ſed finitum. Verumtamen eſt ſciẽdum, quod omne creatum inquantum eſt volitum à Deo in tantum eſt bonum, meritum autem Chriſti licet ſit finitum acceptatur tamen à Deo tanquam infinitum, ideo ſufficit pro infinitis extenſiue.

De ſecundo dico, quod Chriſtus meruit omnibus quantum ad efficaciam, hoc modo. Nam incarnatio Chriſti, & eius paſſio non fuerunt occaſionaliter præuiſæ, ſed ab æterno videbantur à Deo ita quod Deus intellexit ſe tanquam ſummum bonum. In ſecundo ſigno intellexit omnes creaturas. In tertio ſigno aliquos homines prædeſtinauit, & circa aliquos habuit actum negatiuum. In quarto ſigno vidit aliquos caſuros in Adam In quinto prouidit de remedio eorum quomodo redimerentur per paſſionem filij ſui tanquam per meritum. *Singularis doctrina.*

Sed diceres quid nobis Chriſtus meruerit, dico, quòd meruit nobis quinque ſcilicet peccati remiſſionem, ſecundo gratiæ infuſionem, tertio pœnæ æternæ, & temporalis dimiſſionẽ, quarto diabolicæ poteſtatis conculcationem, & ianuæ cæleſtis apertionem.

Ad primum principale dicendum, quod meritum non excedit præmium quando aliquis meretur pro ſeipſo, ſed quando aliquis meretur pro alio meritum poteſt excedere præmium, & ſic meritum Chriſti poteſt excedere præmium noſtrum, vt ipſe meretur pro nobis. *Quomodo meritum excedat præmium.*

Ad ſecundum poteſt dici eodem modo, vel poteſt diſtingui de fine ſecundum viam philoſophi in ſecundo phiſicorum quia eſt finis ſimpliciter, & eſt finis ſub fine, & ſic meritum Chriſti poteſt ordinari ad præmium noſtrum tanquam finis ſub fine. *2. Phy cont. 24.*

Ad tertium dico, quod licet meritum Chriſti ſit formaliter finitum tamen acceptatur à Deo extenſiuè tanquam infinitum, & coniungitur obiecto beatifico per gratiam, & gloriam. Et quando additur in minori, quòd

peccatum est infinitum, si intelligatur, quod sit infinitum intensiue est falsissimum, quia tunc oportet ponere summum malum, & rediret error Manichæorum.

Vtrum fuerit necessarium genus humanum reparari per mortem Christi?

Seraphicus Bona.3.sent.dist.2.q. Art.1.
Scotus 3. sent.distinct.20.q. 1.
D.Thomas tertia parte quæstio 46. Artic.2. & 3.
Ricardus 3. sent. dist. 20. q. 2.
Durandus 3. sententiarum distinct. 11. q. 1.
Franciscus de Mayronis 3. sentent. dist. 17. q. 2.

QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum fuerit necessarium genus humanum reparari per mortem Christi? Videtur quòd non, quia nobilior est Angelus, quam homo, sed non fuit necessarium angelum reparari siue redimi per mortem Christi, ergo.

Cap.5. Præterea genus humanum reparatur, per illud in quo nullus laudatur, sed in passionibus non laudamur, ex secundo Ethicorum, ergo.

Cap.25. In contrarium est Ansel. lib.2. Cur Deus homo, vbi expresse dicit, quòd genus humanum necesse fuit per passionem Christi redimi. Item super illud ad Hebræos *Cap.2.* glosa Auctorem salutis eorum per passionem consumare dicit, quòd nisi moreretur Christus, homo non redimeretur.

Respondeo. In ista quæstione sunt duo articuli secundum duos modos dicendi.

Cap.21. Primus modus est Anselmi in libro Cur Deus homo. Qui ponit quatuor conclusiones. Prima, quòd necesse fuit hominem redimi. Secunda, quod non potuit redimi sine satisfactione. Tertia est, quòd ista satisfactio non potuit fieri per purum hominem, vel per puram

creaturam Quarta conclusio, quòd necessarium fuit istam satisfactionem fieri per Christum qui est Deus, & homo.

Primam conclusionem probat sic. Si non fuit necesse hominem redimi, ergo homo creatus fuit frustra, quod est inconueniens. Consequentia probatur, quia homo creatus est ad laudandum Deum, & diligendum, & etiam ad fruendum ipso Deo. Aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem aut non. Si non, ergo frustra creatus est homo Si sic, cum iam lapsus erat per peccatum necesse fuit ipsum redimi.

Secundá conclusionem probat sic. Iniustus est omnis homo qui non reddit Deo quod debet, sed nullus iniustus admittitur ad beatitudinem, ergo qui non reddit Deo quod debet, non saluatur. Sed hoc non redditur nisi satisfaciendo, ergo necesse fuit hominem redimi per satisfactionem.

Tertiam conclusionem probat sic. Nullus satisfacit pro peccato hominis nisi reddat Deo aliquid maius omni eo pro quo homo non debuit peccare, sed pro omni eo quod est aut esse potest non debuit peccare, ergo nullus satisfacit pro peccato hominis nisi reddat Deo aliquid maius omni eo quod est aut esse potest, sed nullus purus homo hoc potest reddere, ergo purus homo non potest satisfacere pro peccato hominis.

Quartam conclusionem probat sic. Ille potest satisfacere pro peccato hominis qui habet in se aliquid maius omni eo quod est sub Deo, & qui sponte se offerat Deo & qui vincat diabolum per asperitatem sicut primus homo submisit se diabolo per suauitatem, sed nihil est asperius morte, & in Christo est aliquod maius omni eo quod est sub Deo, etiam qui sponte se offerat Deo, ergo necesse fuit per mortem Christi hominem redimi & diabolum conculcari. Si ista conclusio Anselmi sic intelligatur quod redemptio non potuit esse nisi per mortem Christi & per aliquid sponte oblatum Deo, quod sit maius omni creatura, videtur esse dubia, & contra dicta sanctorum. Dicit enim August. *13. de tri. cap. 10.* & allegatur à Magistro in littera, quòd alius modus

redimendi hominem quam per mortem Christi Deo non fuit impossibilis. Item Leo Papa in sermone de ramis palmarum dicit, quod omnipotētia filij Dei in qua æqualis est patri potuisse liberare genus humanum solo imperio voluntatis suæ. Item Gregorius, qui nos fecit existere de nihilo reuocare etiam sine morte & passione sua potuit. Itē ipsemet Ansel. lib. 2. Cur Deus homo, approbat dictum discipuli sui dicentis Cur Deus homo, quòd minima lęsio illius hominis fuit maior, quam peccata omnium hominum, ergo non oportuit ipsum mori propter peccatum, quia sufficiebat minima læsio Christi ad redimendum.

2. Moralium.

Cap. 14.

Necessitas duplex.

Ideo dicitur aliter ad quæstionem, quòd necessitas est duplex, scilicet absoluta, & ordinata. Si loquamur de necessitate absoluta sic non fuit necessarium genus humanum redimi per passionem Christi, sicut patuit per dicta sanctorum immediate allegata. Si autem loquamur de necessitate ordinata, & potest dici necessitas cōsequentię eo, quod pręsupponit ordinationem diuinam, & sic fuit necessarium genus humanum redimi per passionem Christi, & isto modo possunt exponi dicta Anselmi in quatuor conclusionibus primi articuli.

Ad primum principale dico, quod si poneretur vnus Angelus in vna specie tantum difficile esset respondere. Sed ponendo in eadem specie sunt plures angeli soli numero differentes. patet, quòd non est simile de Angelo, & de homine quia per peccatum primi hominis tota species humana erat damnata, ideo erat reparanda, sed non fuit damnata tota vna species angelica.

Ad secundum dico, quod in passionibus naturalibus, non laudamur, sed in passionibus pœnalibus sicut est mors bene laudamur, sicut patet de martyribus qui laudantur ex passionibus.

DISTINCTIO XXI. & XXII.

Circa distinctionem vigesimam primam & vigesimam secundam quęritur:

Vtrum corpus Christi fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata?

Seraphicus Bonauent. 3. sentent. distinct. 21. quæstio 2. Art. 1.
Scotus 3. sententiarum distinctio. 21. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 51. Artic. 3.
Ricardus tertio sententiarum distinct. 21. quæst 2.
Durandus 3. sententiarum dist. 21. q 2.

QVAESTIO I.

POST prędicta considerandum. Circa vigesimam primam, & vigesimam secundam distinct. quæritur. Vtrum corpus Christi fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata? Videtur quod sic, quia natura non incipit aliquem motum quem nō possit terminare. Sed in Christo inceptus erat motus, qui erat ad putrefactionem, quia anima vere fuit separata à corpore, ergo tandem illud corpus fuisset putrefactum. *2. Met. cōtex. 8. & 6. phy. cont. 91.*

Confirmatur. Quia dicitur, quod ægrediente anima de corpore corpus marcescit, & expirat.

Præterea Christus habuit defectus naturæ humanæ viuentis, igitur pari ratione habuit defectus naturę humanę mortuæ. Sed putrefactio est defectus consequens naturam mortuam, ergo.

Præterea assumens naturam specificā assumit proprietates naturæ illius. Sed putrefactio est proprietas naturæ corporis mixti, cum ergo Christus habuit corpus mixtum sicut & nos, sequitur quod illud corpus fuisset putrefactum.

Contra. In psalmo dicitur. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. *Psal. 15.*

Respondeo. In ista quæstione dicuntur tria. Primo quid est putrefactio. Secundo, quòd corpus Christi non fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata. Tertio quare corpus Christi non fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata. *Quid sit putrefactio.*

Quantum ad primum dicitur, quòd putrefactio est

corruptio proportionis elemẽtorum in mixto per exalationem humidi continuantis partes in mixto facta ex caliditate corporis circunſtantis. Et eſt talis ordo.

Nam primo calidum corporis circunſtantis educit humidum corporis, quod putreſcit in ſuperficie ad quã ſequitur putrefactio, & demum incineratio, hoc totum apparet in corporibus mortuorum, quæ primo in ſuperficie humectantur, conſequenter putreſcunt, & demum incinerantur.

Quantum ad ſecundum articulum dicitur, quòd corpus Chriſti non fuiſſet putrefactum, quia putrefactio eſt per hoc quòd in corpore non eſt aliqua virtus continẽs elementa. Sed in corpore potuit eſſe, & de facto fuit aliqua virtus continens elementa ſcilicet virtus diuina, ergo.

Præterea, Chriſtus non aſſumpſit aliquem defectum, qui non proficeret ad redemptionem humani generis. Sed putrefactio illius corporis non proficiebat ad redemptionem humani generis, quia iam erat redemptio facta per mortem quæ præcedit putrefactionem, ergo.

Quantum ad tertium articulum dicitur, & valde pulchrè, quòd aliqua ſunt futura quo ad cauſas naturales ſi illæ cauſæ naturales non prohiberentur, & illud futurũ non eſt futurum ſimpliciter nec euenit neceſſario propter cauſam ſuperiorem prohibentem cauſalitatem ſecundarum cauſarum, & tunc iudicandum eſt eſſe futurũ ſecundum cauſam ſuperiorem, & vincentem. Exemplum de hoc ponitur quando Iſaias nunciauit Ezechiæ, quòd moreretur, qui mortuus fuiſſet ſecundum cauſas naturales niſi, quia cauſa ſuperior. i. Deus prohibuit, & additi ſunt ei 15. anni vitæ. Ita dico in propoſito. Nam corpus Chriſti mortuum fuiſſet putrefactum quantum eſt ex parte cauſarum naturalium ſi non fuiſſent prohibitæ, quia habuit cauſam naturalem reſolutionis intrinſecam, & extrinſecam: Deus autem prohibuit cauſalitatem ſecundarum cauſarum, & prohibuiſſet etiam ſi illud corpus non fuiſſet viuificatum vſque ad generalem reſurrectionem.

Exemplum. Iſaiæ.c.38.

Sed hic eſt dubium vnum ſi hoc fuiſſet factum anti-

quo miraculo an nouo. Et dicit hic quidã doctor, quòd hoc fuisset factum antiquo miraculo, quia eodem velle quo Deus vniuit sibi naturam humanam eodem præseruasset eam à corruptione.

Alij autem dicunt, quòd hoc factum fuisset nouo miraculo, quia actiuum naturaliter approximatum passiuo si non impeditur, & non agit hoc est per nouum miraculum. Sed tale passiuum erat corpus Christi mortuum, quia tunc non erat glo riosum nec illa vnguenta apposita præseruassent corpus à resolutione pro semper, & habuit actiuum approximatum, ergo si nunquam fuisset putrefactum hoc fuisset propter nouum miraculum ita quòd alia volitione secundum rationem voluit corpus sibi vniri, & alia pręseruari à resolutione. Accipiatur opinio, quæ plus placet.

Ad primum principale, dico quòd natura non incipit motum quem non possit perficere quãtum est ex se. Sed bene incipit quod non potest perficere, quia prohibetur à causa superiori, & sic est in proposito, quod patet ex tertio articulo.

Ad secundum dicendum, quòd non est simile de natura viuente, & natura mortua quantum ad defectus cõsequentes, quia Christus assumpsit defectus in natura necessarios pro redemptione humani generis necessitate dico ordinante vt expositum est in distinctione præcedenti. Putrefactio autem non erat defectus necessarius pro redemptione humani generis.

Ad tertium dicendum quòd duplex est proprietas scilicet separabilis & inseparabilis. De proprietate quidem inseparabili maior est vera. De proprietate vero separabili non. Et tunc vlterius distinguo de proprietate separabili, quia quædam sunt necessaria pro fine redemptionis sicut mors, & istam Christus assumpsit. Alia vero nõ necessaria pro isto fine sicut putrefactio, & istam non assumpsit, ergo &c. *Duplex proprietas.*

Vtrum Christus in triduo fuerit homo?

Seraphicus Bona. 3. sent. dist. 11. q. 1. Art. 2.
Scotus 3. sententiarum distinc. 22. q. 1.

D.Thom. tertia partē quæst.50. Artic 4.
Richardus 3.sentent.distinc.22.q.1.
Durandus. 3.sent.dist.22 q.1.

QVAESTIO II.

SEcvndo quæritur. Vtrum Christus in triduo fuerit homo? Videtur quod sic, quia Christus in triduo fuit Christus, ergo in triduo fuit homo. Antecedens probatur, quia idēm prædicatur de seipso. Consequentia probatur, quia quando ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis tunc consequentia est bona, sed sic est in proposito, ergo &c.

Præterea Christus in triduo habuit animam sibi vnitam. Sed anima cum sit forma hominis dicit totam quiditatem rei, ergo Christus in triduo fuit homo.

7.met.contex. 34. & 35. & inde.

Contra. A quocunque remouetur superius ab eodē remouetur & inferius. Sed corpus animatum superius est ad hominem, ergo à quocunque remouetur corpus animatum ab eodem remouetur homo. Sed Christus in triduo non habuit corpus animatum, ergo Christus in triduo non fuit homo.

Ista quæst. duobus modis potest pertractari.

Responsio. Ista quæstio potest dupliciter pertractari. Vno modo logice ad modum sophistarum, sicut tractatur ista propositio Cæsar est homo; nullo homine existente. Alio modo theologicè. Primo modo non intendo eam pertractare, sed secundo modo, & possunt esse quatuor articuli secundum quatuor modos dicendi.

Cap. vltimo.

Vnus modus dicendi est Hugonis primo libro de sacramentis, quòd Christus in triduo fuit homo, quia ipse ponit, quòd anima sit homo vtens corpore, hoc accidit homini, vt vtatur corpore, quia anima sumpta per se ponitur ab eo esse suppositum. Sed Christus in triduo habuit animam sibi vnitam, ergo Christus in triduo fuit homo.

Alius modus dicendi est Magistri, qui tenet eandem conclusionem, tamen propter aliud motiuum. Vult enim Magister, quòd ad hoc, quòd aliquis sit homo, oportet

oportet quòd habeat animã, & corpus, non tamẽ oportet necessario, quòd illa sint vnita inter se, sed sufficit, quòd ambo sint vnita in tertio. Sed corpus, & anima Christi licet non essent vnita inter se in triduo erant tamen vnita in tertio .s. in supposito diuino, quia quod semel assumpsit nunquam dimisit, ergo Christus in triduo fuit homo.

Tertius modus dicendi est aliquorum qui sequuntur Hugonem in conclusione propter tale motiuum. Nihil est de per se ratione quidditatis nisi sola forma, ergo anima intellectiua, quæ est forma hominis dicit totã quidditatem hominis. Sed in triduo Christus habuit animam intellectiuam sibi vnitam, ergo Christus in triduo fuit homo. Quod autem forma dicat totam quidditatem rei & quòd materia nõ pertineat ad quidditatem rei probatur sic. Materia est id quo res potest esse, & non esse, ergo si materia dicat quidditate rei sequitur, quòd ipsum, quod quid est sit corruptibile, cuius contrarium probat philosophus. *7. met. contex. 22.* *7. met. contex. 34.*

Præterea ipsum, quod quid est, est principium cognoscendi. Sed materia non est principium cognoscendi, sed potius est ignota, ex primo phisicorum, ergo non dicit quidditatem, sed sola forma. *7. met. contex. 20. & 21. Idem 1. phys. contex. 63.*

Præterea in his, quæ per se habent quidditatem, quidditas est idem cum eo cuius est quidditas. Ex hoc arguitur sic. Illud quod impedit ne quidditas sit idem cum eo cuius est quidditas non dicit quidditatem. Sed materia est huiusmodi, ex tertio de anima, vbi dicitur. In habentibus materiã aliud est quidditas, & aliud cuius est quidditas, ergo. Præterea septimo methaphisicę. c. de partibus diffinientibus dicitur quod anima est substantia animati, & quòd erat esse, ergo quidditas animalis est tantum forma, & anima. *7. met. contex. 20. & inde.* *3. de anima contex. 34. & 41.* *7. met. contex. 9.*

Contra istas tres opiniones arguitur per vnam auctoritatem Augustini, vbi ait. Anima non est totus homo sed pars melior hominis, nec est totus homo corpus sed pars inferior hominis, & hoc est contra Hugonem, & sequitur statim contra magistrum. Cum vtrunque coniunctum fuerit simul .s. corpus, & anima habet nomen hominis. Hoc etiam, quod est contra Magistrum, est *13. de tri. Quomodo anima non sit totus homo.* *Hæc contra Hugonem, et Magistrum:*

contra tertiam opinionem, quæ dicit animam esse totã quidditatem hominis, quia quidditas hominis includit totum quod est homo. Sed totus homo includit animã, & corpus, ergo corpus hominis dicit aliquã quidditatẽ, ergo anima non dicit totam quidditatem hominis.

Improbatur ista opinio.

Præterea ista tertia opinio improbatur specialiter quantum ad hoc, quòd dicit formam esse totam quidditatem rei, & non materiam, quia quod dicit totam quidditatem rei est sufficiẽs ratio essendi rem illam. Sed forma rei puta forma ignis non est sufficiens ratio essendi ignem ergo forma non dicit totam quidditatem rei, minor probatur, quia quod est sufficiens ratio essendi rem potest rem ponere in esse quolibet alio circumscripto, sed circumscripta materia a re puta ab igne, ignis nõ potest esse, ergo forma ignis circumscripta materia nõ est sufficiens ratio essendi ignem.

Vide omnia in Scoto.

Præterea. Ens completum in genere nulli alteri vnitur, vt faciat per se vnum cum illo, sed solum facit vnũ per accidẽs, vel per aggregationem. Sed si forma rei puta ignis dicit totam quidditatem tunc esset ens per se cõpletum in genere, ergo nulli alteri vnitur, vt faciat per se vnum, & tunc sequitur, quòd hic ignis esset vnum per accidens, & non per se, quod est falsum.

Præterea, quod includit aliquam quidditatem per se in genere, nec aliqua quidditas in genere includit ipsũ, illud non est in genere, nec per se, nec per reductionem, quia quod est per se in genere includit quidditatem aliquam generis, & quod est in genere per reductionem includitur in quidditate alicuius in genere per se, ergo si materia includitur in quidditate hominis, & nõ includit quidditatem hominis, ergo materia non est in genere, nec per se, nec per reductionem. Sed quod non est in genere, nec per se, nec per reductionem, vel est Deus, vel est nihil. Sed constat, quòd materia non est Deus, ergo materia erit nihil, quod est falsum.

Aliquid dicitur corruptibile duobus modis.

Ad primum alterius opinionis, quando dicitur, quòd si materia dicit quidditatẽ tũc ipsum, quod quid est erit corruptibile. Dico quod aliquid dicitur corruptibile, vel potentia propinqua, vel potentia remota. Nihil autem est corruptibile potentia propinqua nisi actualiter exi-

ſtat in materia contracta, & tunc dico, quòd ipſum quod quid eſt ſine materia non eſt corruptibile. Sed ſi ipſum quod quid eſt: eſt in materia contracta bene poteſt eſſe corruptibile.

Ad ſecundum cum dicitur ipſum, quod quid eſt, eſt principium cognoſcendi, & materia eſt ignota. Dicendum quod nihil habens materiam cognoſcitur perfecte niſi cognita tam materia, quam forma.

Aliter tamen eſt cauſa cognoſcendi materia, & aliter cognoſcendi forma, quia quemadmodum differunt entitate ita differunt cognoſcibilitate, & ſic forma eſt maius ens, quam materia, ita etiam magis cauſat cognoſcibilitatem forma, quam materia. Et vlterius quia materia habet eſſe in effectu per formam, ergo forma facit cognoſcere materiam, vtrunque tamen eſt cauſa cognoſcendi compoſitum, ſed forma principalius cognoſcitur, vnde ideo dicitur materia ignota, quia non eſt prima ratio cognoſcendi illud cuius eſt.

Quomodo materia dicatur ignota.

Ad tertium quando dicitur, quòd in habentibus materiam quidditas non eſt idem cum eo cuius eſt quidditas. Dico quòd quando aliquid habet quidditatem primo, & per ſe tunc ipſum, quod quid eſt eſt idem primo, & per ſe cum eo cuius eſt. Quando autem aliquid habet quidditatem ſolum per accidẽs tunc quidditas eſt idem per ſe ſed non primo. Quando autem habet quidditatẽ ſolum per accidens, tunc quidditas eſt idem ſibi tantum per accidẽs, tunc ad propoſitum, quia homo habet quidditatem per ſe, & primo ideo quidditas eſt idem ſibi, ſed hic homo exiſtens eſt habens quidditatem per accidẽs, & ita quidditas eſt idem per accidens ſibi.

Vnde ad formam argumenti dico, quòd in acceptis cum materia contracta non eſt quidditas idem per ſe cũ eo cuius eſt quidditas, ſed tantum per accidens.

Quomodo forma dicatur eſſe quidditatis.

Ad quartum dico, quod philoſ. dicit formã eſſe quidditatem non quòd formaliter dicat totam quidditatem rei, ſed quia dicit principalem partem quidditatis.

Vtrum Chriſtus fuerit homo poteſt intelligi duobus modis.

Reſpondendo ergo ad quæſtionem ponitur quarta opinio quæ dicit, quòd cũ quęritur. Vtrũ Chriſtus in triduo fuit homo, homo poteſt intelligi dupliciter, ſcilicet

materialiter & formaliter. Si intelligatur materialiter sic dicitur, quòd Christus in triduo fuit homo, quia post mortem nulla entitas realis partialis fuit destructa, imo, quælibet talis entitas fuit vnita verbo, & ideo fuit homo materialiter inquantum habuit partes sibi vnitas. Si autem intelligatur formaliter tunc Christus in triduo non fuit homo, quia vt patet per auctoritatem Augustini allegatam contra opinionem præcedentem ad hoc, quòd aliquis sit homo requiritur vnio actualis animæ cũ corpore. Sed in triduo anima Christi non erat actualiter vnita corpore, ergo Christus in triduo non fuit homo formaliter.

3. de ciui. cap. vltimo.

Scotus tenet eandem conclusionem .s. quòd Christus in triduo non fuit homo formaliter, & habet talem rationem. Humanitas, vel homo dicit entitatem absolutã vltra entitatem partium, & est illa entitas, quæ resultat ex partibus vnitis, alias generatio, & corruptio non terminarentur ad entitates absolutas, sed Christus in triduo non habuit istam entitatem vnitam, quia in triduo non habuit partes hominis vnitas, ergo Christus in triduo non fuit homo.

Ad primum principale negetur antecedens, quia hęc est falsa, Christus in triduo fuit Christus pro eo, quod Christus includit duos conceptus, s. conceptum hominis, & conceptum Dei, in triduo autem non habuit conceptum importatum per hominem. Et per eandem viã potest negari consequentia quia ex opposito consequẽtis non infertur oppositum antecedentis simpliciter, sed tantum secundum vnum conceptum, scilicet Dei.

Christus includit duos conceptus.

Ad secundum patet ex dictis contra tertiam opinionem, quia forma non dicit totam quidditatem hominis, vt ratio assumebat.

DISTINCTIO XXIII.

Circa istam distinctionem vigesimam tertiam quæritur.

Quid sit fides?

Petrus de Aquila 3 senten. distinc. 22 q 2.

QVAESTIO I.

CVM vero supra habitum sit. Circa istam distinctionem vigesimamtertiam: Quæritur primo sine argumentis, quid est fides? Respondeo secūdum philosophum, ad multipliciter dictum est multipliciter respondendum. Sed fides accipitur multipliciter, ideo multiplices habet notificationes. Nam vno modo accipitur fides quantum ad genus proprium, & diffinit eam Augustinus sic. Fides est veritas qua creduntur, quæ non videntur. Alio modo accipitur quantum ad principium motiuum, & diffinit eam Augustinus sic. Fides est illuminatio mentis ad summam veritatem, tertio modo accipitur fides quantum ad actū proprium & diffinit eam Damas. sic Fides est inquisitus consensus circa primam veritatem, quarto modo accipitur fides quantum ad subiectum, & diffinit eam Dionysius. Fides est vnicum credentium fundamentum eos collocans veritati. Quinto modo accipitur fides in quātum est habitus disperatus, & diffinit eam Augustinus sic. Fides est quędam certitudo de rebus absentibus supra opinionem, & infra scientiam constituta. Vltimo accipitur fides in comparatione ad obiectum, & ad vltimum finem, & sic diffinit eam Apostolus in epistola ad Hebræos dicens. Fides est substantia sperandarum rerū argumentum non apparentium.

In Elenchis.

Fides accipitur multis modis.

Definitio fidei secundum Dionysium in lib de diuinis nominibus

Cap. 1.

Vtrum necesse sit ponere fidem infusam?

Seraphicus Bonauent. 3. sent. distin. 23. q. 2. Art. 1.
Scotus 3. sent. distinct. 23. q 1.
D. Thomas 2. secundæ q. 16. Artic. 1.
Richardus tertio sententiarum distinct. 23. quæst. 2.
Durandus tertio sententiarum distinct. 23. q. 2.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum necesse sit ponere fidem infusam? Videtur, quòd non, quia nulla pluralitas est ponēda sine necessitate, sed non est necesse ponere fidem infusam, ergo. Probatur minor. Habitus propter actum ponitur, sed actus fidei est credere. Nunc autem possum ista credere per fidem acquisitam sicut per fidem infusam, sicut patet de homine qui nunquam vidit Romam & tamen credit Romam esse ex auditu, ergo non est necesse ponere fidem infusam.

Præterea si poneretur in nobis fides infusa à Deo tūc illa non potest in nobis corrumpi, siue annihilari, sed consequens est falsum, ergo, & illud ex quo sequitur. Probatio consequentiæ. Si fides infusa posset corrumpi, hoc non est nisi per maximum peccatum: puta per odiū Dei, sed hoc non valet, quia dęmones odiunt Deum, & tamen credunt, & contremiscunt, vt habetur in canonica Iacobi. *Cap. 2.*

Præterea habens habitum potest elicere actum. Sed habitus est quo habens vtitur cum voluerit. Sed habens fidem infusam sine fide acquisita non potest elicere actū credendi sicut patet in paruulis baptizatis, ergo non est necesse ponere fidem infusam.

Cap. 11. Contra Apostolus ad Hebręos. Sine fide impossibile est placere Deo, aut ergo hoc dicit Apostolus de fide acquisita, aut de fide infusa. Non de fide acquisita, quia paruuli baptizati placent Deo, & tamen non habent fidē acquisitam ergo dicit de fide infusa, & per consequens oportet ponere fidem infusam.

Duplex est fides infusa & acquisita.

Respondeo. In ista quæstione sunt tria declaranda. Primo, quòd oportet ponere fidem acquisitam. Secundo, quòd oportet ponere fidem infusam, tertio si fides infusa, & acquisita sint alterius rationis.

Quantum ad primum. s. quòd oportet ponere fidem acquisitam probatur sic. Apostolus ad Romanos. Fides inquit est ex auditu, sed fides ex auditu est fides acquisita, ergo oportet ponere fidem acquisitam. *Cap. 10.*

Item Augustinus contra epistolam fundamenti dicit sic. Euangelio nō crederem nisi Ecclesiæ crederē. Et ait

ibidem quòd euangelium Nazareorum non admittam, quia non admittitur ab ecclesia. Et hoc arguitur sic. Illud quod habetur per testificationem humanam habetur per fidem acquisitam. Sed de diuinis habemus notitiam per testificationem humanam, vt patet ex auctoritate Augustini allegata, ergo oportet ponere de eis fidem acquisitam.

Præterea ad idem habetur experimentum, quia si inter christianos moraretur iudæus iste non haberet fidem infusam, & tamen crederet habendo fidem acquisitam. Sicut ponitur de quodam paruulo iudæorum qui iuit ad communicandum cum christianis. Item est aliud experimentum de hæretico, qui credit vnum articulum circa alium errat. Iste inquantum hæreticus habet fidem acquisitam quantum ad articulum quem credit, & tamen non habet fidem infusam. *Primum experimentum.* *2. Experim.*

Quantum ad secundum principale, scilicet, quòd oportet ponere fidem infusam illud non potest efficaciter probari nisi auctoritatibus. Primo auctoritate Apostoli ad Hebręos. Sine fide inquit impossibile est placere Deo. Vt enim arguebatur ad principale. Aut hoc dicit Apostolus de fide acquisita, aut de fide infusa, sed non de acquisita, quia paruuli baptizati placent Deo, & non habent fidem acquisitam, ergo dicit de infusa. *Cap. 11.*

Præterea, Apostolus ad Corinthios ait. Nunc autem manent fides, spes, charitas, sed oportet ponere charitatem infusam, ergo, & fidem infusam.

Præterea hoc persuadetur tali ratione. Sicut eleuatur voluntas ad finem supernaturalem, ita eleuatur intellectus ad suum obiectum supernaturale. Sed voluntas eleuatur per habitum infusum. i. per charitatem infusam, ita similiter intellectus per aliquem habitum infusum, sed talis habitus ponitur fides infusa, ergo oportet ponere fidem infusam. Et ex ista persuasione patet ad quid ponitur fides infusa. ponitur enim, vt perficiat intellectum in actu primo, & in actu secundo, quia sicut charitas perficit voluntatem in actu primo, & in actu secundo, quia per charitatem mouetur arden- *Cap. 13.*

tius circa dilectionem Dei, ita intellectus per fidem infusam mouetur cum maiori assensu circa credulitatem diuinorum.

Quantum ad tertium articulum dicitur communiter, quòd fides infusa, & fides acquisita sunt alterius rationis, quia si essent eiusdem rationis altera superflueret quod est inconueniens, quia vanum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora, ex primo phisicorum.

Præterea. Si fides acquisita, & fides infusa non essent alterius rationis tunc sicut fides acquisita potest acquiri naturaliter ita fides infusa posset acquiri naturaliter, quod est falsum.

Præterea Probant aliqui idem sic. Actus differentes specie arguunt causas differentes specie. Sed actus fidei acquisitæ, & fidei infusæ differunt specie, ergo &c. Probatio minoris, quia actus fidei infusæ est credere diuinæ veritati propter se cui non subest aliquod falsum. Actus autem fidei acquisitæ est credere diuinæ veritati propter signum, & fidei acquisitæ potest subesse aliquod falsum, ergo, &c.

Item actus fidei acquisitæ verificatur testimonio fallibili, quia testimonio hominum quod fallitur. Actus autem fidei infusę verificatur testimonio infallibili: puta testimonio diuino, quod nunquam fallitur. Sed ista ratio habet maiorem falsam, quia sol manens, idem secundum speciem habet desiccare lutum, & humectare glaciem, & tamen isti actus sunt specie differentes.

Ad primum principale concessa maiore negetur minor, & quando probatur per hoc, quòd actus credendi potest haberi per fidem acquisitam sicut per infusam, dico, quod est falsum, quia fidei acquisitæ potest subesse aliquod falsum, sicut patet in hæretico qui habet fidem acquisitam circa vnum articulum tantum. Fidei autem infusæ non potest subesse aliquod falsum. Similiter fides acquisita habetur testimonio humano, fides autem infusa datur à Deo.

Falsitas potest subesse fidei acquisitæ non fidei infusæ.

Quomodo fides corrumpitur, demeritorie non effectiue.

Ad aliud dico, quòd verum est, quòd fides non corrumpitur effectiue, corrumpitur tamen à nobis demeritorie, sicut gratia annihilatur per peccatum. Et cun

dicitur ergo corrumpitur per maximum demeritum, puta per odium Dei, hoc nego quia corrumpitur per id quod habet oppositum ad finem, scilicet, per infidelitatem circa credibilia, seu circa illa, quæ sunt credenda. *Per infidelitatem corrũpitur fides.*

Ad vltimum dicitur, quòd argumentum non valet, quia ad hoc, quòd aliquis per habitum infusum exeat in actum, oportet præsupponere duo, scilicet actum fidei acquisitæ cum habitu, & actum voluntatis cum ipsa voluntate. Sed contra, quia Adam habuit habitum fidei infusę, & tamen non oportuit, quòd habuerit fidem acquisitam.

Præterea perfectior est fides infusa, quam habitus geometriæ. Sed si aliquis haberet geometriam infusam posset exire in actum, ergo similiter in proposito per fidẽ infusam potest aliquis exire in actum.

Ideo aliter dicitur, quòd argumentum non valet pro eo, quòd secundum modum habitus sequitur actus, & quia habitus infusus principaliter est ad perficiendum intellectum in esse primo, & non quantum ad secundum actum, ideo dato, quòd ponatur fides infusa perficiens intellectum in esse primo, non propter hoc sequitur actus secundus nisi præsuppositis aliis concurrentibus circunstantiis, scilicet euidentia obiecti, aut in se, aut in reuelatione.

DISTINCTIO XXIIII. & XXV.

Circa distinctionem vigesimamquartam, & vigesimamquintam quæritur.

Vtrum de credibilibus reuelatis possit aliquis habere simul fidem, & scientiam?

Seraphicus Bona. 3. *sent. distinct.* 24. *q.* 3. *Art.* 2.
Scotus 3. *sent. dist.* 24. *q.* 1.
D. Thomas 1. *parte q.* 1. *Artic.* 12.
Ioannes Bacconitanus 3. *sent. distin.* 24. *q.* 1.

QVÆSTIO I.

HIc oritur quæstio si tantum. Circa istam distinctionem vigesimamquartam, & sequentem, quæritur primo. Vtrum de credibilibus reuelatis possit aliquis habere simul fidem, & scientiam?

Ioan. ca 20. Et videtur, quod sic, quia vt ait Saluator in Ioanne, quia vidisti me Thoma credidisti, ergo Thomas simul vidit, & credidit, & per consequens de eodem simul habuit fidem, & scientiam.

Præterea Petrus, & Ioannes viderunt Christum crucifixum, sed inter alios articulos vnus est credere Christum crucifixum, non autem est dicēdum, quod Petrus, & Ioannes non habuerunt fidem de Christo crucifixo, & constat, quòd viderunt, ergo simul habuerunt fidem, & scientiam.

Præterea non plus repugnat fides, & scientia de eodem quam scientia, & opinio, ergo similiter possunt esse simul de eodem fides & scientia, probatio minoris. Esto quòd aliquis cognoscat aliquam conclusionem per sillogismum probabilem tunc habebit opinionem, postremo cognoscat eandem conclusionem per sillogismum demonstratiuum tunc habebit scientiam, ergo simul de eadem conclusione habebit opinionem, & scientiam.

Contra, quæ cognoscuntur per scientiam subiacent rationi, quæ autem creduntur per fidem sunt supra rationem, sed impossibile est idem simul esse supra rationem, & infra rationem, & per consequēs impossibile est idem esse simul creditum, & scitum.

Respondeo. In ista quæstione sunt duo videnda. Primo de credibilibus reuelatis. Secundo si de credibilibus reuelatis possit haberi simul fides, & scientia.

Lib. 1. in prologo. Primus articulus nihil aliud quærit nisi si Theologia credibilium reuelatorum sit sciētia in intellectu nostro, & hoc patet libro primo, secundum diuersas opiniones.

Quantum ad secundum prætermissa opinione Thomæ de scientia subalternante, & subalternata, & opinione Henrici de triplici lumine, quia harum opinionum

improbatio patet supra libro primo. Ideo dico secundum tertiam opinionem quę est Scoti quòd scientia potest dupliciter accipi. Vno modo large prout est notitia cum adhæsione, quæ habetur ex testimonio aliquorum vt ponit August. Alio modo accipitur scientia stricte eo modo quo loquitur de ea philosophus primo posteriorum, scilicet quod est cognitio certa, & obiecti necessarij habentis euidentiam ex aliquo naturaliter priusnoto applicata ad scitum per actum sillogisticum.

D. Thomas 1. parte q. 1. ar. 11.

15. De tri.

Ad propositum si loquimur de scientia primo modo conceditur, quod de eodem potest haberi fides, & scientia, quia non repugnant. Si autem loquamur de scientia secundo modo tunc est impossibile, quod de eodem habeatur in vno intellectu simul fides, & scientia.

An de eodem possit haberi fides, et scientia.

Cuius ratio est ista. Quæ formaliter repugnant non possunt esse simul in eodem, sed fides, & scientia secundo modo sumpta formaliter repugnāt, ergo. Minor probatur. Nam de ratione scientiæ est quòd sit euidens, de ratione fidei non est quod sit euidens, sed euidēs, & non euidens formaliler repugnant, ergo. Item sciētia est cognitio certa sine enigmate, fides autem non est cognitio certa, & necessario est cum enigmate. Sed certum & non certum enigmate, & sine enigmate formaliter repugnāt, ergo fides, & scientia formaliter repugnant.

Ad primum principale patet per Gregorium in Homelia octauæ Paschæ, qui dicit, quòd Thomas vnum vidit & aliud credidit, & sic non fuerunt de eodem fides, & visio.

Ad secundum dicendum, quod si ponitur, quòd sit vna fides omnium articulorum tunc Petrus, & Ioannes vnum fidei habitum habuerunt, & per illum crediderunt articulos fidei, non tamen oportuit, quod haberent actum fidei respectu huius articuli, scilicet crucifixionis in speciali.

Ad aliud dico, quòd quando effectus sunt simul in aliquo incompossibiles, similiter & causæ sunt incompossibiles simul in causando, & si fortior causa causat tunc causalitas inferioris causæ impeditur, & sic est in proposito de opinione & scientia. Cū enim aliquis nouit vnam conclusionem per opinionē siue per sillogismum

probabilem, & postmodum per demonstrationẽ, tunc impeditur causalitas opinionis, quia demonstratio est fortior opinione, & sic falsa est illa opinio quæ dicebat, quod scientia & opinio possunt esse simul de eodem in vno intellectu.

Vtrum quilibet habens vsum rationis teneatur scire, & credere omnes articulos fidei?

Seraphicus Bonauen. 3. sent. distin. 25. q. 2. Art. 1.
Scotus 3. sentent. distinctio. 25. q. 1.
D. Thom. 2 secundæ q. 7. 9. & 10.
Richardus 3. sent distinct. 25. q. 2.
Durandus 3. sententiarum distinctio. 25. q. 1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum quilibet habens vsum rationis teneatur scire, & credere omnes articulos fidei? Et videtur, quod sic, quia sicut se habet obedientia respectu præceptorum, ita se habet fides respectu articulorum. Sed non est vera obedientia nisi obediat omnibus præceptis, ergo non est vera fides nisi assentiat omnibus articulis fidei.

Præterea sicut se habet charitas ad diligibilia, ita se habet fides ad credibilia, sed non est vera charitas, quæ non extendit se ad omne diligibile, ergo nõ est vera fides nisi assentiat omnibus articulis fidei, & per consequens sciat, & credat eosdem.

Contra plus tenentur maiores, quam minores in ecclesia, sed maiores tenentur scire omnes articulos fidei, ergo minores non tenentur scire omnes articulos fidei, alias tantum tenerentur minores quantum maiores.

Respondeo. In ista quæstione sunt duo videnda. Primò, qui & quot sunt articuli fidei. Secundo principale quæsitum.

Quantum ad primum dico, quod articuli fidei aut

distinguuntur secundum credita, & sic sunt quatuordecim, aut distinguuntur secundum ponẽtes symbolum, & sic sunt duodecim secundum numerum duodecim apostolorum. Primum patet sic. Si enim articuli distinguuntur secundum credita aut hoc est ratione diuinitatis aut ratione assumptæ humanitatis. Si ratione diuinitatis tũc sunt septẽ, quia aut est articulus diuinæ naturæ, aut sunt articuli ratione personarũ, aut sunt articuli ratione effectus proprii, si ratione diuinæ naturæ sic est vnus articulus, s. credo in vnũ Deum. Si autem ratione personarũ sic sunt tres articuli secundum quod tres sunt personæ. Vnus. Credo in patrem omnipotentem. Alius. Credo in Iesum Christum filium Dei vnigenitũ dominum nostrum. Alius Credo in spiritum sanctum. Si autẽ accipiantur in ratione effectus proprij Dei sic sunt tres articuli. Vnus spectat ad creationem, ideo dicitur. Creatorem cœli, & terræ. Alius spectat ad gratificationem, ideo dicitur, Credo sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Alius spectat ad glorificationem, ideo dicitur, Carnis resurrectionem, & vitam æternam amen. Si autem accipiantur articuli ratione assumptæ humanitatis sic sunt septem articuli alij. Primus spectat ad Christi conceptionem, ideo dicitur, Qui conceptus est de spiritu sancto. Secundus ad Christi natiuitatem, ideo dicitur. Natus ex Maria Virgine. Tertius ad Christi passionem, ideo dicitur. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, & sepultus, Quartus pertinet ad descensum ad inferos, ideo dicitur. Descendit ad inferna. Quintus ad Christi resurrectionem, ideo dicitur. Tertia die resurrexit à mortuis. Sextus ad ascensionem, ideo dicitur. Ascendit ad cælos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis. Septimus spectat ad finale iudiciũ, ideo dicitur. Inde venturus est iudicare viuos, & mortuos. Et sic patet, quod sunt quatuordecim articuli si distinctio articulorũ sumatur per comparationem ad credita. Si autem distinctio articulorum sumatur per comparationem ad componentes symbolum, vel penes cõpositores symboli sic sunt duodecim secundum numerum duodecim apostolorum. Et licet hic sint multi, & diuersi modi assignandi, sequor tamen modum Bona-

Speculatio subtilissima de articulorũ fidei sufficientia.

Doctrina notabilis.

uenturæ qui plus mihi placet. Dicit enim sic, quod Petrus primo posuit hanc particulam. Credo in Deum patrem omnipotentem creatorem cæli, & terræ. Secundo Andreas subiunxit. Et in Iesum Christum filium eius vnicum dominum nostrum. Tertio Ioannes superaddidit, Qui conceptus est de spiritu sancto. Natus ex Maria Virgine. Quarto Iacobus maior intulit. Passus sub Pontio Pilato crucifixus, mortuus, & sepultus. Quinto Thomas adiunxit. Descendit ad inferna tertia die resurrexit a mortuis. Sexto Iacobus minor addidit. Ascendit ad cælos sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis. Septimo Philippus adiunxit. Inde venturus est iudicare viuos, & mortuos. Octauo Bartholomæus intulit. Credo in spiritum sanctum. Nono Matthæus subiunxit. Sanctam ecclesiam catholicam. Decimo Simon addidit. Sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Vndecimo Iudas Thadæus superaddit. Carnis resurrectionem. Duodecimo Mathias consumauit. Et vitam æternam. Amen.

Quantum ad secundum dicendum, quod quilibet Christianus habens vsum rationis tenetur scire, & credere omnes articulos fidei, hoc autem potest intelligi tripliciter. Vno modo, quod omnes credat implicite, Alio modo quod omnes credat explicite. Tertio modo, quod quosdam credat explicite, & quosdam implicite. Credere autem omnes implicite est fidei diminutæ, & hoc non sufficit, quia habens vsum rationis tenetur scire, & credere distincte aliquos articulos. Credere autem omnes articulos fidei explicite est fidei iam prouectæ, & ad hoc non tenentur omnes, sed tenentur tantum maiores puta rectores ecclesiarum, & prædicatores verbi diuini, propter quod inconuenienter factum est committere curam animarum, & ecclesiarum auctoritatemque prædicandi hominibus insciis, quia dubium est ne Dei pecudem ducant in errorem. Credere autem aliquos articulos explicite, & aliquos implicite est fidei necessariæ ad salutem, quia ad illos articulos credendos explicite tenentur homines quos manifestat eis prædicatio vel ecclesiasticus vsus atque

consuetudo sicut credere Dei vnitatem, & trinitatem. Implicite autem tenentur omnes homines credere omnes articulos sub isto intellectu, vt credant omne, quod credit, & tenet sancta mater ecclesia Romana.

Ad argumenta principalia de obedientia, & charitate quæ habent eandem vim dicendum, quod non est simile de obedientia charitate, & fide, quia fides consistit in cognitione, obedientia autem, & charitas consistunt in executione. Nunc autem vt sit perfecta executio non sufficit agere in vniuersali, nisi fiat perfecta actio circa omne particulare, & ideo obedientia respicit omne præceptum, & charitas omne diligibile, sed in cognitione non sic est. Sufficit enim cognoscere in vniuersali absque eo, quod cognoscantur omnia in particulari, & ideo sufficit fidei, quod habeatur cognitio aliquorum articulorum explicite, & aliquorum implicite.

DISTINCTIO XXVI.

Circa distinctionem vigesimam sextam quæritur.

Vtrum spes sit virtus Theologica distincta à fide, & charitate?

Seraphicus Bona. 3 sent. dist. 26. quæst. 3. Art. 1.
Scotus 3. sent. distin. 26. q. 1.
D. Thomas secunda secundæ q. 17. Artic. 5. & 6.
Richardus 3. sentent. distinc. 26. q. 2.
Durandus 3. senten. distinc. 26. q. 1.
Ioan. Bacconitanus 3. sent. distin. 26. q. 1.

QVAESTIO I.

EST autem spes virtus. Circa distinctionem 26. quæritur. Vtrum spes sit virtus Theologica distincta a fide, & charitate? Et videtur primo, quod non sit virtus. Quia nulla virtus est passio, sed species est passio, ergo.

Præterea videtur, quod non sit virtus Theologica, quia medietas duarum malitiarum est virtus Cardinalis non Theologica, sed spes est virtus duarum malitiarum, quia est medietas inter præsumptionem, & desperationem, ergo spes est virtus Cardinalis, & non Theologica.

An spes sit virtus Cardinalis vel theologica.

Præterea videtur, quod non sit virtus distincta à charitate, & fide, quia duo perfectibilia respectu eiusdem obiecti numero sufficienter perficiuntur per duas perfectiones. Sed in anima sunt duo perfectibilia, scilicet intellectus, & voluntas, quæ respiciuntur idem, scilicet Deum, ergo sufficienter perficiuntur per duas perfectiones. Sed istæ perfectiones sunt fides, & charitas, ergo non oportet ponere spem distinctam a fide, & charitate.

Contra. Illud, quod subseruit contemplationi, & sursum eleuat mentem in Deum est virtus Theologica, sed spes est huiusmodi, ergo.

Cap. 13. Præterea Apost. 1. Corinth. Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc, ergo secundum Aposto. spes est virtus distincta a fide, & charitate.

Respondeo. In ista quæstione sunt tria videnda. Primo si spes est virtus Theologica. Secundo si spes est virtus distincta à fide, & charitate. Tertio si spes est prior charitate.

Quantum ad primum patet per omnes, quod spes est virtus Theologica, quod probatur sic. Fides est virtus Theologica quia habet Deum pro obiecto in ratione motiui. Sed spes similiter habet Deum pro obiecto in ratione motiui, ergo spes est virtus Theologica, minor probatur, quia sicut fides in credendo tanquam demonstranti vera, sic spes Deo innititur tanquam promittenti magna.

Præterea probatur idem sic. Quod facit ad reparationem

nem imaginis creatæ est virtus Theologica, sed spes facit ad reparationem imaginis creatæ, ergo.

Ad declarationem huius rationis dicitur, quod quẽadmodum in anima sunt tres dotes secundum tres vires, scilicet visio quæ perficit partem rationalem, & dilectio, quæ perficit partem concupiscibilem, & tentio quæ perficit partem irascibilem. Sic correspondenter pro statu viæ huius ponuntur tres habitus perficientes animam, scilicet fides, spes, & charitas, hoc tamen quibusdam non placet, & de eius improbatione nunc transeo.

Quantum ad secundum articulum videtur quibusdam probabiliter dicendum quod spes non est virtus distincta à fide, & charitate, sed complectitur tam fidẽ, quam charitatem. Vnde sicut liberum arbitrium includit intellectum, memoriam, & voluntatem, & tamen memoria non est potentia diuersa ab intellectu, includit tamen memoria duo, vt dictum fuit in primo libro, sic spes non est virtus distincta à fide, & charitate includit tamen eas. Et declaratur sic. spes secundum rationem suam diffinitiuam est certa expectatio futuræ gloriæ. Inquantum autem spes dicitur certitudo, sic respicit intellectum, & includit fidem, quæ est in intellectu, quia certitudo spei habetur per intellectum lumine fidei illustratum. Inquantum autem spes dicitur expectatio sic respicit voluntatem, & includit charitatem, quæ est in voluntate, quia desiderium voluntatis habetur cum charitate informante.

Opinio aliorum.

Definitio spei.

Ista conclusio probatur sic. Nulla pluralitas est ponenda sine necessitate, ex primo physicorum. Sed non est necesse ponere spem distinctam à fide, & charitate, ergo. Probatio. Nam finis supernaturalis ad quem ordinatur virtus Thelogica sufficienter habetur per cognitionem, & amorem. Sed cognitio habetur per fidem amor vero per charitatem, ergo sufficiunt fides, & charitas, & sic non est necesse ponere spem.

1. Phy cont. 50.

Alia est opinio communis Doctorum quam teneo, quod spes est virtus distincta à fide, & charitate, quia Apostolus prima Corinthiorum dicit. Nunc manent

Opinio Scoti & aliorum.

Cap. 13.

fides, ſpes, charitas tria hæc.

Præterea habitus diſtinguuntur penes obiecta. Sed obiectum ſpei diſtinguitur ab obiecto fidei, & charitatis, ergo. Probatio minoris. Obiectum ſpei eſt bonum arduum abſens poſſibile tamen haberi. Per hoc autem, quod dicitur obiectum bonum diſtinguitur à fide, quia obiectum fidei eſt verum, per hoc autem quod dicitur abſens diſtinguitur à charitate, quia charitas eſt reſpectu præſentis, & abſentis, ſpes autem reſpectu abſentis.

2. de anima cont. 33. Præterea ſicut potentiæ diſtinguuntur per actus, ita diſtinguuntur & habitus. Sed alius eſt actus ſpei ab actibus fidei, & charitatis, ergo Probatio minoris, quod actus ſpei ſit alius ab actu fidei, patet, quia actus fidei eſt credere, actus autem ſpei eſt deſiderare, quod autē actus ſpei ſit alius ab actu charitatis patet, quia actus charitatis eſt nobiliſſimus, quia eſt ex amore amicitiæ, actus autem ſpei non eſt nobiliſſimus, quia eſt ex amore concupiſcentiæ.

Cap. 14. & de concordia cap. 9. Præterea, Anſelmus de caſu diaboli ponit duplicem affectionem in voluntate, ſcilicet affectionem iuſtitiæ, & affectionem commodi. Sed affectione iuſtitiæ perficimur charitate, affectione autem commodi perficimur ſpe, ergo ſpes, & charitas non ſunt idem. Et tunc vlterius infertur, quòd ſpes diſtinguatur à fide, quia ſpes eſt in voluntate, fides autem in intellectu. Ex prædictis poteſt patere argumentum præcedentis opinionis, quia minor eſt falſa. Eſt enim neceſſitas ponendi ſpem diſtinctam à fide, & charitate, tum ratione obiecti, tum ratione actus, tum ratione duplicis affectionis vt ſtatim dictum eſt, tum etiam propter dictum Apoſtoli. *Cor. c. 13.* Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas tria hæc.

Si autem quæras qualiter diſtinguatur ſpes à fide, & charitate quamuis ad hoc poſſit patere ex dictis, tamen dicitur aliter ſic, quod ſpes diſtinguitur à fide, quia fides eſt vniuerſalior, ſpes autem particularior. Nam fides eſt certitudo notitiæ quantum ad omnia præſentia præterita, & futura. Spes autem eſt certitudo ſolum de futuris. Similiter ſpes diſtinguitur à charitate, quia charitas eſt vniuerſalior, ſpes autem particularior. Nam

charitas est respectu boni præsentis, & absentis Spes autem respectu boni absentis tantum.

Quantum ad tertium articulum, scilicet si habitus spei sit prior charitate. Dicendum, quod dupliciter contingit comparare habitum spei, ad habitum charitatis, vno modo ratione habituum in se. Alio modo ratione habituum comparatorum ad actum. Si primo modo, dico, quod spes, & charitas non habent ordinem prioris, quia cum sint virtutes gratuitæ, constat, quod simul infunduntur. Si autem loquamur de istis habitibus, in cõparatione ad actus cum actus spei præparet, & disponat ad actum charitatis, tunc quodam ordine originis, & pręparationis actus spei antecedit actum charitatis, & habitus spei habitum charitatis.

Ad primum principale dico, quòd vt patet per Aristotelem. Nomina sunt imposita ad placitum. Vnde spes potest imponi ad significandum passionem impressam in appetitu sensitiuo, & sic non est virtus nec Theologica, nec moralis. Alio modo potest accipi spes inquantum est habitus inclinans ad sperandum obiectum absens, & sic est virtus Theologica & isto modo loquimur hic in præsenti de spe. *I. Peryhermenias.*

Ad secundum dicitur, quod virtus potest dici medium duarum malitiarum duobus modis. Vno modo sicut constitutiua malitiarũ in eo quòd retinent aliquid in nomine non in re de vtroque extremo sicut liberalitas, quia liberalis est qui retinet retinenda, & sic conuenit cum auaro. Item dat danda, & sic conuenit cum prodigo. Alio modo accipitur medium malitiarum inquãtum est destructiuum, sicut spes destruit, id est remouet præsumptionem, & desperationem, maior autem est vera de medio primo modo sumpto, & non de medio seu de medietate secundo modo, sicut est in proposito. *Responsio D. Bona.*

Ad vltimum dicitur, quod argumentum non valet, quia cum sint partes perfectibiles imaginis, scilicet intellectus, memoria, & voluntas, oportet correspondenter ponere tres perfectiones, scilicet, fidem, spem, & charitatem.

Contra duæ partes imaginis, scilicet intellectus, &

memoria pertinent ad eandem potentiam intellectiuã, ergo duo habitus Theologici, puta fides, & ſpes erunt in intellectu, quod eſt falſum, quia ſpes communiter ponitur in voluntate non in intellectu. Ideo aliter dici-
Cap. 14. tur, quòd licet in anima ſint duæ potentiæ perfectibiles, tamen altera iſtarum, ſcilicet voluntas, habet duas affectiones, ſcilicet affectionem commodi ſecundum Anſelmum libro de caſu diaboli, in affectione autem iuſtitiæ perficitur charitate, in affectione autem commodi perficitur ſpe. Ideo in voluntate ponuntur ſpes, & charitas, in intellectu autem ponitur tantum fides & ſic patet, quòd ſunt tantum tres virtutes Theologicæ, & non plures.

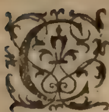
DISTINCTIO XXVII.

Circa diſtinctionem vigeſimam ſeptimam quæritur.

Vtrum ſit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia?

Seraphicus Bona. 3 ſent. diſt. 27. q. 1. Art. 1.
Scotus 3. ſent. diſtinct. 27. q. 1.
D. Thomas 2. ſecundæ q. 1. Artic. 4.
Ricardus 3. ſent. diſt. 27. q. 1.

QVÆSTIO I.



VM Chriſtus fidem, & ſpem. Circa iſtam diſtinctionem 27. quæritur. Vtrum ſit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia? Et videtur quod non, quia ſi eſſet aliqua virtus inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia illa eſſet amicitia, quod patet ex eius actu, quia actus amicitiæ eſt amare. Sed non eſt amicitia ad Deum ſecundum philoſophum nono Ethicorum & hoc eſt propter inæqualitatem, quia Deus habet exceſſum ad creaturam, amicitia autem eſt

inter æqualia, ergo.

Præterea nulla virtus mouet ad actum impossibilem, sed diligere Deum super omnia est impossibile, quia nullus potest diligere Deum supra se. Minor probatur quadrupliciter.

Primo sic natura determinatur ad vnum sed natura determinatur ad appetendum esse proprium, ergo non potest appetere non esse sui propter esse Dei, & per consequens non diligit Deum plus quam se. *2 de gen.con. 56.*

Secundo sic, omnis amicitia, quæ est ad alterum est propter amicitiam, quæ est ad se, ex nono Ethicorum, sed propter quod vnumquodque tale, & illud magis, ergo quilibet diligit se plus quam alium, & plus quam Deum. *9.Eth.c.4.* *1.post.cont 5.*

Tertio sic, omnis amicitia fundatur super aliquam vnitatem, ergo vbi est maior vnitas, ibi est maior amicitia seu amor. Sed maior est vnitas eiusdem ad se quam ad alium, vel ad Deum, ergo nullus diligit Deum plus quam se. *8.& 9.Ethicorum.*

Quarto, quia quilibet diligit se quantum potest, ergo nullus diligit Deum plus quam se, consequentia patet, quia tunc diligeret Deum vltra posse.

In contrarium est Magister in litera & Augustinus in libro de Doctrina Christiana. *Cap.4.& 5.*

Respondeo. In ista quæstione sunt tria videnda. Primo si diligere Deum super omnia est actus de se rectus. Secundo, si natura potest in hunc actum qui est diligere Deum super omnia circumscripto habitu charitatis infuso. Tertio oportet remouere vnum dubium.

Quantum ad primum dico, quod diligere Deum super omnia est actus de se rectus, quia actus conformabilis rationi recte naturali, in eo quod recta ratio dictat optimum esse diligendum summe, est actus de se rectus. Sed actus diligendi Deum super omnia est huiusmodi, ergo. &c.

Secundo probatur idem à quodam Doctore sic. Sicut principium in speculabilibus respectu intellectus, ita finis in agibilibus respectu voluntatis, vt patet per

2. Phy. cont. 90. philosophum. Sed sic se habet principium in speculabilibus, quod intellectus circa primum principium de se rectus, & verus, ita quod intellectus circa primum principium non erat per Commentatorem, ergo similiter
7. Met. cont. 1. voluntas in diligendo vltimum finem, ita quod diligendo ipsum semper eius actus est rectus.

Quantum ad secundum articulum est vna opinio, quod natura non potest in actum istum qui est diligere Deum super omnia sine habitu charitatis infuso, quia nullus potest naturaliter Deum diligere plus quam se. Tum quia natura determinatur ad appetendum esse proprium, tum quia amicitia quæ est ad alterum est ex amicitia, quæ est ad se, tum quia amicitia fundatur super aliqua vnitate. tum etiam, quia quilibet amat se quãtum potest, & hæc omnia tangebantur in secundo articulo ad principale.

Opinio authoris, & etiam ipsi, vel Scoti. Alia est opinio quam teneo, quòd circumscripto habitu charitatis infuso natura potest in hunc actum qui est diligere Deum super omnia, maximè si loquamur de
In lib. de fide ad Petr. statu naturæ institutæ. Vnde Augustinus. Spiritus rationales ita creauit Deus, vt ipsum plus diligerent, quàm
In lib. de retractation. seipsos. Et idem Magis mihi debeo, quam cæteris hominibus, sed magis Deo, quam mihi. Et iterum dicit.
In lib. de vera religion. De perfectione iustitiæ est, quòd magis Deum, quam nos diligamus.

Præterea probatur idem per rationes quia si homo non potest diligere Deum plus quam se nisi per charitatem, tunc homo potest scire si esset in charitate, vel non quia potest scire si diligit Deum plus quam se, conse-
Eccl. 9. quens est falsum, quia nemo scit an odio, vel amore dignus sit, ergo, & antecedens.

Præterea bonum commune in quo includitur bonum particulare est dignius, & magis appetendum, ex
2. Eth. c. 2. j. Ethicorum, sed bonitas Dei est bonum vniuersale in quo clauditur omne bonum particulare, ergo ipsum naturaliter plus appetimus, & diligimus sicut etiam naturaliter plus diligimus totum, quam partem, quod patet in exemplo, quia homo naturaliter exponit manum suam propter defensionem totius corporis ne percutiatur.

Præterea homo non minus diligit obiectum beatificum, quam ipsam beatitudinem per Augustinum, ergo summe diligit obiectum beatificum quod est Deus. *13.de tri.cap.5*

Confirmatur ratio per hoc, quia si desperatus occidit seipsum odit suum esse, & tamen non odit beatitudinē, ergo plus amat beatitudinem, seu obiectum beatitudinis, quam seipsum. *Confirmatio rationis.*

Præterea ratio naturalis dictat creaturæ rationali aliquid esse summe diligendum, sed ratio naturalis recta non dictat aliquid summe diligēdum nisi sit infinitum, ergo ratio naturalis dictat bonū infinitum summe esse diligendum, & per consequens voluntas potest in hunc actum ex puris naturalibus.

Vltimo ad idem arguo sic. Quandocunque aliqua ratio conuenit alicui per essentiam alteri per participationem actus, qui transit super illa propter talem rationem magis attribuitur ei in quo est illa ratio per essentiam, quam ei in quo est per participationem. Sed ratio diligendi est bonum in obiecto, quod conuenit Deo per essentiam: creaturæ autem per participationem, igitur.

Ad argumenta autem alterius opinionis dicetur quādo soluetur argumentum ad secundum principale.

De tertio articulo restat hic vnum dubium, quòd si natura potest in hunc actum, qui est diligere Deum super omnia sine habitu charitatis infuso, ad quid ergo oportet ponere charitatem infusam. *Dubium.*

Et est dicendum, quòd propter duo est necesse ponere charitatem infusam. Primo vt Deum firmius, & feruentius diligamus. Vnde sicut sine fide infusa possemus assentire aliquibus credibilibus, quia tamen non ita firmiter assentimus, ideo necesse est ponere fidē infusam. Sic etiam in proposito. Licet enim ex puris naturalibus possemus Deum diligere super omnia, non tamen ita proprie, & ita feruenter & firmiter sicut cum charitate infusa, ideo necessaria est charitas infusa. *Propter duo ponenda est charitas infusa primo.*

Secundo est necesse ponere charitatem infusam, vt opera nostra meritoria sint Deo accepta, & hoc tangit Apostolus prima ad Corinthios. Si linguis hominum loquar, & angelorum &c. Et multa ibi de ista materia tractat. Et Augustinus dicit, quòd sola charitas *Secundo.* *Cap.13.*

diuidit inter filios regni, & filios perditionis. Ad primum principale dicendum, quòd licet amicitia strictè sumpta, vt de eo loquitur philosophus non possit dici charitas, tamen accipiendo amicitiam largè potest dici charitas, & ad Deum potest esse amicitia, sicut frequenter legimus, quòd sancti amici Dei sunt. Vnde Abraam dicitur, quòd amicus Dei appellatus est. Et quando dicitur, quòd amicitia est inter æqualia, dico, quòd ista æqualitas nihil aliud est, quàm redamatio, scilicet vt diligens diligatur.

Lib. 15. de tri. cap. 19.

Quomodo amicitia possit dici charitas.

Ad secundum concessa maiore, nego minorem.

Ad primam autem propositionem quando dicitur, quod natura determinatur ad esse proprium, dicendum est, quòd hoc non est verum absolutè, sed bene conditionaliter, & ex suppositione, puta supposito esse diuino, & tunc non est ad propositum.

Quid sit æqualitas.

Ad secundam probationẽ quando dicitur quòd amicitia, quæ est ad alterum est ex amicitia, quæ est ad se dicitur dupliciter. Vno modo, quòd illud verum est in eo, quod est ratio cognoscendi, non autem in eo quod est ratio diligendi. Nam in ratione cognoscendi amicitia, quæ est ad alterũ est ex amicitia quę est ad se quia quando aliquis bonum, quòd vult sibi vult etiam alteri signũ tunc est amicitiæ. Alio modo dicitur, quòd maior est vera de amicitia, quæ est ad alterum, vt ad bonum particulare, non autem de amicitia, quæ est ad alterum, vt ad bonum vniuersale sicut est Deus.

Signum amicitiæ.

Ad tertiam probationem dico, quod amicitia aliquãdo fundatur super vnitatem formalem. Aliquando vero super vnitatem proportionis, quæ est participati ad participatum, & ista potest esse fundamẽtum maioris amicitiæ, maxime quando est ad bonum vniuersale, quod est bonum per essentiam, quòd includit omne bonum particulare sicut est in proposito.

Ad quartam probationem dico, quod ly quantũ potest referri ad obiectum diligibile, & sic maior est vera, sed non est ad propositum. Vel potest referri ad potentiã dilectiuam, & tunc negatur maior, quia potentia dilectiua aspicit obiectum, quod includit rationem minoris diligibilitatis, sic est in proposito de Deo.

DISTINCTIO XXVIII. & XXIX.

Circa istam distinctionem vigesimamoctauam, & vigesimamnonam quæritur:

Vtrum charitas sit maxima virtutum?

D. Thomas 2. secundæ q. 23. Artic. 6.

QVAESTIO I.

SIc quæri solet. Circa istam distinctionem vigesimam octauam, & vigesimamnonam quæritur: Vtrum charitas sit maxima virtutum? Videtur quod non. Quia illa est maxima virtus cuius oppositum est maximum vitium, sed oppositum charitatis nō est maxima virtus. Probatio minoris. Oppositum charitatis est odium Dei, oppositum autem fidei est infidelitas, sed infidelitas est maius vitium, quàm odium Dei, eo quod separat hominem à Deo, & ab Ecclesia, ergo.

Præterea. Nobilioris perfectibilis est nobilior perfectio, sed intellectus nobilior est voluntate, & fides est perfectio intellectus, charitas autem est perfectio volūtatis, ergo fides est nobilior charitate.

Præterea optimum non est melius optimo, sed quælibet virtus est optima, ergo &c.

Contra Augustinus. Nullum est donum Dei excellētius isto dono, quod est charitas. *15. de tri. cap. 19.*

Respondeo, In ista quæstione sunt duo videnda, primo si charitas est idem realiter, quod gratia, & hunc articulum quære. *Lib. 2. dist. 27 artic. 3.*

Secundo est videndum si charitas est maxima virtutum. Et dico, quòd sic, quia Apostolus 1. ad Corinthios dicit. Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc: maior autem horum est charitas. *Cap. 13.*

Præterea. Augustinus. Nullum est donum Dei excellentius isto dono, quod est charitas. *15. de tri. cap. 19.*

Præterea probatur idem per rationes sic. Illa virtus

est nobilissima, quæ ducit ad nobilissimum terminum, & permanet, & quiescit in termino, sed charitas est huiusmodi, ergo. Maior probatur. Nam ignis est nobilissimum inter elementa, quia vadit ad locum superiorem, & quiescit ibidem. Minor probatur, quia sola charitas permanet in via, & in patria. Charitas enim nunquam euacuatur, secundum Apostolum, aliæ autem virtutes sic.

Corinth. capit. 13.

Præterea. Finis est nobilior his, quæ sunt ad finem, sed charitas est finis omnium virtutum, ergo.

Præterea illa virtus quæ vltimate diuidit, & distinguit inter filios regni, & filios perditionis est maxima virtus, sed charitas est huiusmodi secundum Augustinum, ergo.

Lib. 15. de tri. c. 19.

Præterea illud quod magis Deus diligit non propter indigentiam, sed propter bonitatem rei est melius, & nobilius, sed Deus magis diligit charitatem in nobis nõ propter sui indigentiam sed propter nos, ergo charitas est nobilior, & melior.

Vltimo sic. Illa virtus est nobilior qua Deus immediate diligitur, & attingitur, sed charitas est huiusmodi, ergo.

Opinio Varronis.

Ad primum principale dicit Varro in quæstionibus primi sententiarum, quòd maior tenet quando vna pars vnius oppositorum non includit aliam partem alterius oppositorum, sed in proposito infidelitas includit odiũ Dei. Vnde infidelitas non est maximum vitium seu peccatum nisi inquantum includit in se malum actum voluntatis, vnde si infidelitas præcise consideretur tunc odium Dei est peius ea.

Lib. 2. dist. 24.

Ad secundum difficile esset illis respondere qui ponunt intellectum nobiliorem voluntate, sed ponendo sicut oportet ponere, quòd voluntas sit nobilior intellectu vt ostensum est, patet, quòd argumentum non valet, quia prima pars minoris est falsa.

Ad tertium dico, quod optimum nõ est melius optimo infra eandem naturam, & speciem, sed in diuersis naturis, & speciebus optimum potest esse melius optimo, sicut optimus homo est melior optimo equo.

Vtrum ſecundum ordinem charitatis magis ſint diligendi parentes quam filij?

D.Thom.2.ſecundæ q. 26. Articul. 9.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum ſecundum ordinem charitatis magis ſint diligendi parẽtes quam filij? Et videtur quòd filij ſint magis diligendi, quia Apoſtolus dicit, quòd filij non debent theſaurizare parentibus, ſed parentes filiis, ſed nemo debet theſaurizare niſi ei quem diligit, ergo filij ſunt magis diligendi, quam parentes. *2.Cor.c.12.*

Præterea filius comparatur ad patrem ſicut ramus arboris ad radicem. Sed humor rami procedit à radice & non econuerſo, ergo ſimiliter in propoſito, homo debet plus reſpicere filium & amare quam patrem.

Præterea, gratia ſeu charitas conformatur naturæ, ſed naturaliter videmus quod homines plus diligunt filios quam parentes, ergo ſecundum gratiam, & charitatem plus ſunt diligendi filij quam parentes vel patres.

Contra eſt Magiſter in litera.

Reſpondeo, ad iſtam quæſtionem breuiter dico, quòd ſecundum ordinem charitatis plus ſunt diligendi parentes, quam filij, hoc patet per Ambroſium ſicut allegat eum Magiſter in litera qui dicit quod primo, diligendus eſt Deus, ſecundo parentes, deinde filij.

Præterea, mandata Dei ſunt tradita ſecundum ordinem charitatis, ſed vnum de decem præceptis eſt. Honora patrem tuum, & matrem tuam, ergo amor charitatis plus eſt ad parentes quam ad filios.

Pręterea ſecundum ordinem charitatis illum plus tenemur diligere à quo recipimus plura bona, & beneficia, ſed ille à quo recepimus plura beneficia eſt pater, ergo.

Præterea maior eſt obligatio effectus ad cauſam

quam causæ ad effectum, sed homo comparatur ad patrem sicut ad causam ad filium autem vt ad effectum, ergo plus obligatur patri quam filio, & per consequens plus tenetur parentes diligere.

Præterea. Illud plus tenemur diligere amore charitatis cui secundum dictamen rectę rationis magis tenemur subuenire tempore necessitatis. Sed secundum dictamen rectę rationis magis tenemur subuenire patri tempore necessitatis quam filio, ergo. minor patet nono Ethicorum, vbi dicit, quod plus tenemur subuenire patri, quam nobis ipsis, & assignat ibi rationem, quia pater est causa essendi.

9. Ethic. 2.

Ad primum, & secundum principale dicendum, quod dilectio accipitur duobus modis. Vno modo secundum affectum sensualitatis, & carnis. Alio modo secundum affectum charitatis. Primo modo homines plus diligunt filios quam parentes, & ratio est, quia natura appetit conseruari in suo simili, & magis diligit illud in quo habet principalius conseruari. Nunc autem pater habet saluari in filio, & non econuerso. Ideo secundum amorem sensualitatis, & carnis plus diligunt filios. Si autem loquamur de dilectione secundum affectum charitatis tunc plus est diligendus pater quam filius. Ista duo argumenta arguunt de dilectione sensualitatis, & non de dilectione charitatis.

An sit magis diligendus pater quã filius.

Ad tertium dicendum, quod maior in quibusdam habet veritatem in quibusdam autem non, habet enim veritatem in hoc quòd sicut homo per naturam plus diligit seipsum quam proximum, ita, & per gratiam, sed in proposito de dilectione parentum, & filiorum non habet veritatem.

DISTINCTIO XXX. & XXXI.

Circa distinctionem trigessimam & trigesimamprimam quæritur:

Vtrum omnia sunt diligenda ex charitate?

Seraphicus Bona.3.senten.distinc.24.q.1.
D.*Thom.2.par.quæst.25.Artic.*11.

QVÆSTIO I.

HIc potest quæri. Circa distinctionem 30. & sequentem quæritur. Vtrum omnia sunt diligenda ex charitate? Videtur, quod non, quia quæ non sunt capacia charitatis, & beatitudinis non sunt diligenda ex charitate, sed multa sunt quæ non sunt capacia charitatis, & beatitudinis, ergo non sunt omnia diligenda ex charitate.

Confirmatur per Aug. Ea inquit ex sola charitate diligenda sunt quæ societate quadam nobiscum in Deum referuntur, & talia sunt Angelus, & anima, ergo. *1. Libro de Doctrina Christiana cap. 9.*

Præterea. Charitas non est diligenda ex charitate, ergo non omnia sunt diligenda ex charitate, consequẽtia tenet. Antecedens patet dupliciter.

Primo sic. Sicut se habet fides ad credendum & spes ad sperandum, ita charitas ad diligendum, sed nullus potest per fidem credere fidem suam, nec sperare spem suá, ergo nec diligere charitatem suam.

Secundo sic si charitas diligeretur ex charitate eadem ratione illa charitas diligeretur ex alia & sic in infinitũ, quod est inconueniens.

Contra omne illud est diligibile ex charitate in quo relucet Dei similitudo, sed in omnibus relucet Dei similitudo ergo.

Respondeo. In ista quæstione sunt tres articuli secundum quod de ea sunt tres opiniones.

Vna opinio ponit tres conclusiones.

Prima est quòd dæmones, & damnati non sunt diligendi ex charitate. Cuius ratio est, quia qui non sunt deputati ad vitam æternam non sunt diligendi ex charitate. Sed dæmones & damnati non sunt deputati ad vitam, ergo. D.*Thom.2. secundæ q. 25. ar.11.*

Secunda conclusio est, creaturæ irrationales non sunt diligendæ ex charitate vel amore amicitiæ, quia illa non sunt diligenda amore amicitiæ, & ex charitate, quæ non diliguntur propter se, sed propter aliud, sed creaturæ

irrationales diliguntur propter aliud, & non propter se, ergo.

Tertia conclusio est, quod creaturæ non viuentes non sunt diligendæ ex charitate,& ratio huius est, quia non conueniunt nobiscum in vita spirituali.

Contra istam opinionem obiicitur sic,quia charitatis obiectum est bonum diuinum, vel per essentiam, vel per participationem,sed in omnibus creaturis inuenitur bonum diuinum,scilicet per participationem,ergo omnia sunt diligenda ex charitate.

D. Bona. 3. sent. dist. 28. q. 2.

Ideo est alia opinio,quod diligi aliquid ex charitate,potest intelligi dupliciter. Vno modo ex charitate eliciente actum qui est supernaturalis. Alio modo ex charitate imperante actum qui actus est naturalis à voluntate, licet sit imperatus à charitate.

Ad propositum si loquimur de dilectione,primo modo dicitur,quòd non omnia sunt diligenda ex charitate, sed solum illa quæ possunt vniri summo bono per cognitionem,& amorem,& quia creaturæ irrationales nõ possunt vniri Deo per cognitionem, ideo illa non sunt ex charitate diligenda, charitate dico eliciente actum. Si autem loquamur de charitate secundo modo seu de dilectione,sic diligenter omnia ex charitate, quæ sunt promouentia ad salutem,& ad diuinam laudem. Et quia cunctæ creaturæ promouent nos ad diuinam laudem ex eo,quòd in eis relucent diuina bonitas,& iustitia, ideo omnes creaturæ sunt isto modo diligendæ ex charitate.

3. Opinio.

Tertia opinio est, quæ dicit quod aliquid diligi ex charitate potest intelligi dupliciter. Vno modo proprie, & sic solum illa sunt ex charitate diligenda quæ sunt capacia fœlicitatis æternæ. Alio modo minus proprie, & sic omne quod est referribile in Deum est ex charitate diligendum.

Ex his duabus vltimis opinionibus patet ad argumẽta vtriusque partis,excepto argumento de charitate cum dicitur quod charitas non est diligenda ex charitate,vbi oportet negare antecedens.

Quid sit obiectum fidei.

Ad primam autem probationem dicendum, quod ideo nullus credit se habere fidem, sed scit se habere fidem,quia cum ipsa fides sit præsens non inuenitur in

ea ratio obiectiua habitus fidei, quia obiectum fidei est verum absens, fides autem non est absens, & similiter est de spe. In charitate autem non est sic, quia inuenitur in ea ratio formalis obiectiuæ potentiæ, scilicet, ratio boni.

Ad secundam probationem dicendum quod cum dicitur charitas diligitur à charitate, non est intelligendum, quod diligatur alia charitate, sed seipsa, sicut dicit Aug. Amor inquit amatur non alio autem amore amari potest, sed seipso. *9. de tri. c. 6.*

Vtrum charitas remaneat in patria?

Seraphicus Bonauent. 3. sent. dist. 31. q. 2. Art. 3.
Scotus 3. sentent. distinction. 31. q. 1.
D. Thomas 2. secundæ quæst. 24. Articul. 11.
Ricardus tertio sententiarum distinctio. 31. quæstio. 3.
Durandus tertio sententiarum distinctio. 31. quæstio 6.

QVÆSTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum charitas remaneat in patria ita, quod non euacuetur? Videtur quod non, quia ratio Apostoli. Ad probandum, quòd alij habitus euacuētur est quod illi habitus sunt ex parte. Ex parte enim inquit cognoscimus & ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est euacuabitur, quod ex parte est. Sed charitas nunc est ex parte, quia imperfecta alias cum in ea sit beatitudo esset aliquis perfecte beatus in via, ergo charitas non manet. Si dicas quod non sequitur eum esse beatum, quia beatitudo non consistit in habitu, sed in actu, vt ponit Aristoteles. *1. Cor. c. 13.* *Vide D. Tho. 1. secundæ, q. 68. ar. 6.*

Contra secundum perfectionem habitus potest elici actus, ergo si charitas nunc in via potest esse perfecta, sicut in patria, sequitur, quod actus potest elici æque perfectus, & per consequens potest esse fruitio siue beatitudo in via. *1. & 10. Ethicorum.*

Præterea ad principale arguo sic. Fides euacuatur, quia est circa obiectum latens, sed charitas similiter est

circa obiectum latens, ergo charitas euacuatur.

1 Corint. c. 13. Contra prima Corin. dicitur. Charitas nunquam excidit.

Responsio. In ista quæstione sunt tria videnda. Primo si in patria euacuatur fides. Secundo si in patria euacuatur spes. Tertio si in patria euacuatur charitas.

De primo sunt duo modi dicendi. Vnus quod in fide est duo reperire, scilicet, illuminationem habitualem, & enigmatis obscuritatem. Quantum ad luminis habitum fides non euacuatur, sed perficitur, & conseruatur. Quantum vero ad enigmatis obscuritatem fides cum sit ex parte simpliciter tollitur, & hoc confirmatur per glossam super illud primę Cor. Cum venerit quod perfectum est dicit glosa, destruetur imperfectio, non autem illud quod verum est euacuabitur. Cap. 13.

Alius modus dicendi quod fides simpliciter tollitur, quia nullus habitus in patria debet poni frustra, alias aliquis habitus in patria esset superfluus, sed si habitus fidei poneretur, in patria poneretur ibi frustra, ergo fides simpliciter tollitur. Probatio minoris. Habitus ponitur vt eliciat actum vel vt inclinet ad actum. Sed fides in patria non ponitur vt eliciat actum credendi, vel vt inclinet ad ipsum quia fides est circa obiectum latens, vnde ad Hebræos. Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium. In patria autem est obiectũ præsens, & non latens, ergo frustra poneretur ibi fides, seu habitus fidei. Cap. 5.

Quantum ad secundum articulum sunt duo modi dicendi. Vnus, quod in spe est reperire duo, scilicet, aliquid imperfectionis, & aliquid perfectionis siue complementi. Ad imperfectionem enim spei spectat, quod est expectatio quædam eorum quæ non habentur. Ad complementum autem eius spectat confidentia, & certitudo quæ facit nos inniti summæ bonitati. Quantum ad primum spes totaliter tollitur. Quantum ad secundum nõ tollitur, sed perficitur.

Alius est modus dicendi, quod spes in patria simpliciter tollitur, quia in patria nullus ponitur habitus frustra, sed si spes maneret in patria poneretur ibi frustra, ergo. Minor probatur, quia spei inclinat vel elicit actum sperandi

tandi circa bonum arduum absens, quia vt ait Apostolus ad Romanos. Spes est eorum quæ non videntur, sed ibi bonum non est absens immo præsens, & videtur in patria, ergo frustra spes ibi poneretur. Cap. 18.

Quantum ad articulum tertium scilicet si charit. s euacuatur, patet per Apostolum. 1. Corin. quod non, quia in hoc assignat Apostolus differentiam charitatis ad alia dona, charitas inquit nunquam excidit, & sic non euacuatur, alia autem dona euacuantur, vnde dicit ibidem. Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur, ergo. Et persuadetur à quibusdam, scilicet. Actus charitatis est diligere Deum propter se ex toto corde, & ex tota anima. Sed ille actus magis competit statui gloriæ, quam statui viæ, & ergo habitus charitatis magis competit statui gloriæ, & per consequens non euacuatur. Cap. 13. Opinio aliorum.

Præterea aliqui moderni arguunt ad idem sic. Habitus qui indifferenter respicit vnum obiectum præsens, & absens secundum omnes status manet in omni statu. Sed charitas indifferenter respicit vnum obiectum præsens, & absens secundum omnes status puta viæ, & gloriæ, ergo manet in omni statu, & per consequens manet in gloria & nõ euacuatur. Sed occurrit hic vnum dubiũ, scilicet si actus charitatis viæ, & actus charitatis patriæ sunt eiusdem rationis. Et est dicendum, quod non, quia actus charitatis in via est meritorius. Actus autem charitatis in patria non est meritorius. Alioquin in patria beati continue mererentur, sed meritorium, & non meritorium non sunt eiusdem rationis, ergo illi actus non sunt eiusdem rationis. Opinio recentiorum. Dubium.

Preterea. Actus charitatis in patria est beatificus, actus autem charitatis in via non est beatificus, sed actus beatificus & non beatificus non sunt eiusdem rationis.

Contra solutionem istius dubij instatur, quia causa eiusdem rationis arguit effectum eiusdem rationis, sed patet ex dictis, quod charitas in patria non euacuatur, immo manet charitas eadem in patria quæ habetur in via, ergo videtur, quod effectus siue actus charitatis in via & in patria sunt eiusdem rationis.

Dicendum, quod non sequitur, quia ad hoc quod

actus eliciatur non solum requiritur charitas, sed etiam requiritur cognitio, sed modo ita est, quòd alia cognitio habetur in via, & alia in patria, quia in gloria habetur cognitio in lumine gloriæ. In via autem habetur cognitio in lumine fidei, & ista lumina sunt alterius rationis, & ideo actus qui eliciuntur ex charitate cum diuersitate horum luminum sunt alterius rationis.

Ad primum principale dicendum, quod non est similis imperfectio in charitate, & in aliis virtutibus. Nam aliæ virtutes dicuntur imperfectæ, quia in actibus suis includunt aliquid ad quod necessario sequitur imperfectio aliqua. Actus autem charitatis non sic, quia indifferenter se habet ad perfectionem, & imperfectionem, & accidunt sibi ista, & hæc est via Scoti.

Hæc est doctrina, & via Scoti.

Aliter potest dici sustinendo responsionem datam in principio quæstionis, & tunc instatur, quòd cum aliquis potest esse beatus in via, quia secundum perfectionem habitus potest elici actus. Dicendum quod non sequitur, quia ad hoc vt eliciatur actus beatificus non solum requiritur charitas sed etiam præsentia obiecti beatifici in lumine gloriæ quæ præsentia non potest haberi in via de lege communi.

Ad secundum dicendum, quod quamuis latentia sit formalis ratio in obiecto fidei, vel spei, tamen actus fidei est per se talis, quod necessario cōcomitatur eum imperfectio ex determinatione sui habitus, ideo fides inclinat ad talem actum in via ad quem non potest inclinare in patria. Charitas autem licet modo sit circa obiectum latens non tamen inclinat ad actum sic imperfectum, sed ad actum cui accidit imperfectio.

DISTINCTIO XXXII.

Circa distinctionem trigesimam secundam quæritur: Vtrum Deus diligat omnia æqualiter?

Seraphicus Bona. 3.*senten.distinc.* 32.*q.* 3. *Artic.* 1.
Scotus 3.*senten.distin.* 32.*q.* 1.
Richardus 3.*senten.distin.* 32.*q.* 1.
Durandus 3.*sent.distinc.* 32.*q.* 1.

QVÆSTIO I.

PRAEMISSIS adiiciendum est. Circa distinctionem trigesimam secundam quæritur primo. Vtrum Deus diligat omnia æqualiter? Et videtur, quod non, quia Deus diligit bonum in eo, quod bonũ, sed omnia nõ sunt æqualiter bona, ergo Deus non diligit omnia æqualiter. *Cap. 6.*

Præterea. Sicut Deus dispensat creaturis sua dona, ita diligit creaturas, sed sua dona non dispensat Deus æqualiter creaturis, ergo, &c.

Præterea, qui vnum approbat, & aliud reprobat non diligit omnia æqualiter. Sed Deus aliqua approbat, & aliqua reprobat, quia aliquos homines præmiat, & aliquos damnat, ergo, &c.

Contra. Eo modo Deus diligit creaturas quo habet curam de eis. Sed Deo æqualis est cura de omnibus vt dicitur sapientiæ, ergo æqualiter diligit omnia.

Præterea. Sicut Deus intelligit omnia, ita omnia diligit, sed omnia æqualiter intelligit, ergo omnia æqualiter diligit.

Ad euidentiam huius quæstionis, quia dilectio est actus voluntatis, ideo primo oportet videre si in Deo est voluntas, secundo si Deus diligit omnia generaliter, tertio si Deus diligit omnia æqualiter.

Primus articulus patet ex dictis. *Lib. 1. dist. 10 q. 1. art. 1. & aliqualiter dis. 35. eiusdem primi.*

Quantum ad secundum articulum dico, quòd Deus diligit omnia generaliter, quia sicut omnis intellectus potest in omne diligibile, ita omnis voluntas potest in omne volibile, ergo voluntas diuina potest diligere omnia diligibilia, sed hoc non potest potentia ante actũ, quia iam esset imperfecta, ergo potest potentia cum actu, ergo diligit omnia alia à se.

Præterea Deus produxit omnia alia à se voluntate, sed qui producit aliud à se voluntate diligit illud, ergo Deus diligit omnia.

Præterea Gene. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona. Ex hoc arguitur sic. Summum bonum diligit omne bonum, sed Deus est summum bonum, *Cap. 1.*

ergo Deus diligit omne bonum, sed cuncta quæ fecerat erãt valde bona, ergo Deus diligit omnia bona. Hinc scribitur sapientiæ 10. Diligis domine omnia & nihil odisti eorum quæ fecisti.

Opinio Magistri. Quantum ad tertium articulum, scilicet, si Deus diligat omnia æqualiter, dicitur vno modo secundum viam Magistri in littera, quod dilectio Dei accipitur dupliciter, scilicet secundum essentiam, & secundum efficaciã. Si loquimur de dilectione Dei secundum essentiam, seu secundum actum essentialem, sic diligit omnia æqualiter vno simplici actu, & indiuisibili. Si autem loquamur de dilectione Dei secundum efficaciam, hoc est quantum ad effectum consequentem, sic non diligit omnia æqualiter, quod patet per hoc quia inæqualiter dona sua dispensat. Alio modo dicitur, & in idem reddit, quod dilectio Dei potest comparari, vel ad agens, vel ad obiecta connotata. Si loquimur primo modo, conceditur, quod omnia diligit æqualiter. Si secundo modo non conceditur. Ex dictis patet ad argumenta principalia, quia argumenta ad primam partem arguunt de dilectione, secundum efficaciam. Alij autem arguunt de dilectione secundum essentiam.

Vtrum Christus magis dilexerit Petrum, an Ioannem?

D. Thomas prima parte. q. 20. Artic. 4. qui optime, & docte hanc quæstionem declarat in tertio argumento huius quæstionis.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum Christus magis dilexerit Petrum, an Ioannem? Et videtur quod Ioannem. Hic est discipulus ille quem diligebat Iesus. Sed ly hic non accipitur secundum distinctionem, quia Christus diligebat alios discipulos, ergo accipitur secundum excellentiam, & sic diligebatur super omnes.

Cap. vltimo. Præterea, glosa Ioannis dicitur quod Petrus plus diligebat, Ioannes autem plus diligebatur.

Præterea. Ille plus diligitur cui ostenduntur signa maioris familiaritatis. Sed Ioanni ostendebantur à Christo signa maioris familiaritatis. Vnde supra pectus domini in cœna recubuit, ergo. *Cap. vltimo.*

Contra Ioannis dicitur. Dixit dominus Petro, Simon Ioannis diligis me plus his, sed hoc non quæreret Deus à Petro, nisi sciret quod eum Petrus plus amaret, sicut glosa ibi dicit, sed qui plus diligit Deum plus diligitur, ergo plus diligebatur Petrus. *Cap. vltimo.*

Præterea. Cui committitur cura vniuersalis Ecclesiæ maxime diligitur, sed Petro committebatur cura vniuersalis Ecclesiæ, ergo. Sed si dicas argumentum non valere, quia Christus commendauit matrem suam Ioanni, non Petro.

Contra, Deus plus diligit vniuersalem Ecclesiam, totã congregationem fidelium, quam aliquam particularem personam. Sed cura vniuersalis Ecclesiæ commissa est Petro, & non Ioanni, ergo, &c.

Respondeo, ad istam quæstionem sunt tres modi dicendi, & omnes boni.

Vnus modus est Augustini super Ioannem, qui dicit, quod est dilectio in signo exteriori, & est dilectio in affectu interiori. Si loquimur de dilectione in signo exteriori, sic Christus magis diligebat Ioannem, quia signa maioris familiaritatis ei ostendit, vnde sicut dictum est supra pectus domini in cœna recubuit. Si autem loquimur de dilectione in affectu interiori sic Christus magis diligebat Petrum, quia maius munus gratiæ sibi dedit. *Opinio Augustini.*

Contra hoc obiicitur; quia Christus qui est veritas illum plus debet diligere, & maiora signa dilectionis ostendere, qui habet maius munus gratiæ. Sed Petrus per te habuit maius munus gratiæ, ergo Christus debuit ostẽdere Petro signa maioris familiaritatis, quam Ioanni.

Sed ad hoc respondet Augustinus, ibidem dicens, quod quia per Petrum, & Ioannem significatur duplex vita, scilicet per Petrum vita actiua, per Ioannem vita contemplatiua. Vita autem actiua est laboriosior, & fructuosior, contemplatiua vero est purior, & iocundior. Et ideo ad ostendendam huius duplicis vitæ differen- *Super Ioannem duplex vita.*

tiam magis familiarem Christus se exhibebat Ioanni, quam Petro.

2. Opinio. Alius modus dicendi est, quod Petrus dilexit feruentius, ideo diligebatur fortius. Ioannes verò diligebat dulcius, ideo diligebatur à Christo familiarius, & sic secundum diuersas vias de vtroque potest concedi quòd magis diligebat, & magis diligebatur.

Tertius modus dicendi est, quod Petrus magis dilexit. Deum in proximo. Ioannes vero magis Deum in se dilexit. Vnde Petrus suscepit curam regiminis. Ioannes vero curam còntemplationis, ergo Petrus efficaciorem gratiam habuit ad laborem actionis. Ioannes vero efficaciorem ad quietem contemplationis.

Ad argumenta principalia, patet ex dictis: quia quæcunque istarum viarum teneatur, patet quod argumenta currunt viis suis, &c.

DISTINCTIO XXXIII.

Circa distinctionem trigesimamtertiam quæritur. Vtrum virtutes morales sint subiectiuæ in voluntate, & in parte rationali?

Seraphicus Bona. 3. *sent. distinct.* 33. *q.* 3. *Art.* 1.
Scotus 3. *sent. dist.* 33. *q.* 1.
D. *Thomas* 1. *secundæ q.* ;0. *Artic.* 5.
Ricardus 3. *sen. dist.* 33. *q.* 1.
Franc. de May. 3. *sent. dist.* 37. *q.* 2.
Ioannes Bacconitanus 3. *sent. distin.* 33. *q.* 3.

QVÆSTIO I.

POST prædicta de quatuor. Circa istam distinctionem trigesimamtertiam quæritur. Vtrum virtutes morales sint subiectiuæ in voluntate, & in parte rationali? Et videtur quod non, quia philosophus, & Cõmentator primo ethicorũ ponunt eas in parte irrationali, ergo. *Cap. vltimo.*

cap. 9. Præterea Philosophus tertio ethicorum ponit temperantiam & fortitudinem in appetitu sensitiuo, ergo.

Præterea. Temperantia eſt in concupiſcibili. Fortitudo autẽ in iraſcibili. Sed iraſcibile, & cõcupiſcibile dicuntur in appetitu ſenſitiuo, & non in voluntate, ergo.

Contra, virtus eſt habitus electiuus, ex ſecundo ethicorũ, ſed electio eſt actus voluntatis, aut rationis, ergo virtus ponitur in voluntate, vel in parte rationali. *Cap. 6.*

Præterea, bonum honeſtum eſt obiectum virtutis, ſed bonum honeſtum eſt etiam obiectum voluntatis, ergo virtus ponitur in voluntate.

Præterea, virtus eſt principium actus laudabilis, ex ſecundo ethicorum, ergo debet poni in illa potentia, cui competit laus. Sed potentia cui maxime competit laus eſt voluntas, ergo virtus ponitur ſubiectiue in voluntate. Reſponſio In iſta quæſtione ſunt quatuor videnda, primo quod eſt virtus moralis. Secundo, vnde virtus moralis generatur, tertio quod ſunt virtutes morales, quarto in quo ſunt ſubiectiuæ. *Cap. 5.*

Primus articulus patet.

Quantum ad ſecundum articulum patet per Ariſtotelem, quod virtus moralis non ineſt nobis à natura, ſed generatur ex operibus, & hoc probatur quinque rationibus. *Li. 2. diſt. 27. q. 1. ar. 1. In principio 2. ethic.*

Primo ſic. In his quæ nobis inſunt à natura non fit variatio per conſuetudinem. Exemplum ſuum eſt de lapide qui ſi milleſies proiiciatur ſuperius nunquam tamen aſſueſcit ſuperius aſcendere, ſed in virtutibus moralibus fit variatio per conſuetudinem, ergo non inſunt nobis à natura, ſed generantur ex operibus.

Secundo ſic. In his quæ inſunt nobis à natura potẽtia præcedit actum. Sed in virtutibus moralibus, actus præcedit potentiam, ergo. Tertio ſic. Legiſlatores faciunt ciues bonos per aſſuefactionem, ſed ciues non fiunt boni, niſi ex virtutibus, ergo virtutes ſunt per aſſuefactionem, & ita ex operibus generantur.

Quarto ſic. Ex illis virtutes generantur per quorum oppoſita corrumpuntur, ſed virtutes corrumpuntur ex malis operibus, ergo virtutes generantur ex bonis operibus. Quinto ſic. Sicut ſe habet ars ad duas operationes, ita & virtus, ſed ars generatur ex bonis operibus, & corrumpuntur ex malis operibus, exemplum

philosophi est de ædificatione, aliud est de cytharizando, ergo virtus generatur ex bonis operibus. Ex ista conclusione infert Aristoteles, vnum correlarium, quod oportet operationes quales, id est bonas reddere, & à iuuentute exercitari in bonis operibus, quia secundum differentiam operationum generantur habitus differentes.

Correlarium.

Via communis Theologorum.

Quantum ad tertium articulum, dicitur communiter secundum viam theologorum, quod sunt quatuor virtutes morales, scilicet prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo. Ad cuius declarationem assignant aliqui istam sufficientiam, quod sicut quatuor fuerunt nobis inflicta per peccatum, ita oportet ponere quatuor virtutes, fuerunt enim nobis per peccatum inflicta ignorantia, concupiscentia, infirmitas, & malitia. Contra ignorantiam, ponitur prudentia. Contra concupiscentiam, temperantia. Contra infirmitatem, ponitur fortitudo. Contra malitiam ponitur iustitia.

Aliqui vero assignant istam sufficientiam sic, quia aut virtus est circa passiones, aut circa actiones. Si circa passiones hoc contingit dupliciter, quia aut est circa passiones illatas, & sic ponitur fortitudo, aut circa passiones innatas, & sic ponitur temperantia. Si autem virtus ponitur circa actiones, hoc contingit dupliciter, quia aut est circa actiones intrinsecas, & tunc est prudentia, aut est circa actiones extrinsecas, & tunc est iustitia.

Assignatio aliorum.

Alij vero assignant istam sufficientiam. Quia sicut virtutes Theologicæ ordinant ad Deum, ita virtutes morales ordinant ad seipsum, & ad proximum. Si ordinant ad seipsum hoc contingit dupliciter. Quia, vel in eligendis, & sic ponitur prudentia, vel in respuendis, & sic ponitur temperantia. Si autem ordinant ad proximum hoc etiam contingit dupliciter, quia vel in reddendis, & sic ponitur iustitia, vel in sustinendis, & sic ponitur fortitudo.

Aliorum assignatio.

Alij vero assignant istam sufficientiam, quod virtus moralis ordinat ad seipsum & ad proximum. Si ordinat ad proximum sic ponitur iustitia. Si autem ordinat ad seipsum hoc contingit tripliciter, quia vel secundum

partem intellectiuam seu rationalem, & sic ponitur prudentia, vel secundum partem concupiscibilem, & sic ponitur temperantia, vel secundum partem irascibilem, & sic ponitur fortitudo. Et accipiuntur hic irascibile, & concupiscibile prout sunt in appetitu rationali.

Quantum ad quartum articulum dicunt aliqui, quòd virtutes morales non ponuntur in voluntate, sed sunt subiectiuæ in appetitu sensitiuo, quod probant sic. Habitus virtuosus ponitur in potentia ad hoc vt determinet potentiam ad bonum simpliciter. Sed voluntas est per se determinata ad bonum simpliciter cum ei hoc ostenditur ab intellectu. Ergo virtus non ponitur in voluntate, quia superflueret.

Præterea. Medium, quod est virtus ibi ponitur subiectiue vbi sunt passiones, & extremitates vitiosæ. Sed passiones sunt in appetitu sensitiuo, ergo, &c.

Confirmatur, quia ibi apponitur medicina vbi est infirmitas vitiorum, sed illæ sunt in appetitu sensitiuo, ergo.

Præterea. Si virtus moralis ponitur subiectiuè in voluntate, vel in parte rationis, sequitur quòd cum ista sint in angelo, quod angelus potest requirere virtutes morales, cuius contrarium dicit philosophus, qui remouet à diis virtutes morales. 10. Eth. c. 10.

Contra istam opinionem arguitur per tres rationes factas ad principale de habitu electiuo, & de obiecto virtutis, & de actu laudabili. Cap. 15.

Præterea Augustinus de moribus ecclesiæ dicit, quod virtutes morales nõ sunt nisi amores ordinati. Sed amores ordinati sunt in voluntate, ergo, &c. Idem ponit Aug. 14. de ciuitate Dei diffuse pertractans illud. Cap. 5.

Præterea in statu innocentiæ secundum Magistrum, Adam habuisset virtutes morales, & tunc tamen non fuissent in appetitu sensitiuo, quia nulla fuisset rebellio virium sensitiuarum ad rationem.

Præterea rationes opinionis non valent immo prima ratio trahitur ad oppositum quadrupliciter.

Primo sic, Potentia, quæ est indeterminata ad opposita puta ad virtutes, & vitium, oportet quod determinetur per habitum. Sed voluntas est indeterminata ad

virtutem, & ad vitium, ergo oportet vt determinetur per habitum.

Secundo sic. Illa potentia, quæ patitur difficultatem indiget habitu ad hoc vt facilitetur. Sed voluntas est huiusmodi, ergo, &c.

Ratio efficacissima. Tertio sic Voluntas non est magis determinata quã intellectus nec minus determinabilis, sed in intellectu ponuntur virtutes intellectuales, ergo in voluntate ponuntur virtutes morales.

Quarto sic, voluntas habet habitum ad diligendum puta charitatem. Sed ista est determinata ad diligibilia sicut ad alia, ergo.

Secunda etiam ratio trahitur ad oppositum, quia vbi sunt passiones, & extremitates, ibi ponitur virtus quod est medium. Sed secundum Aug. 14. de ciuitate Dei, passiones sunt in voluntate, ergo. *Cap. 5.*

Ad tertiam autem rationem dicitur dupliciter, primo concedendo consequentiam, quia si Deus crearet Angelum nudum in puris naturalibus, ita, quod non haberet virtutes morales, ipse potest tales virtutes acquirere ex multis electionibus, non quidem, quod essent sibi inexistentes circa passiones in appetitu sensitiuo, sed tantum circa passiones in vniuersali ostensas per intellectum.

Aliter potest dici negãdo consequentiã. Dato enim, quod Angelus habeat in volũtate virtutes, & tales virtutes sunt in voluntate subiectiuæ siue in appetitu rationali, nõ propter hoc oportet concedere quod angelus potest acquirere tales virtutes morales, s. quia virtus est circa bonum difficile. Tale autem bonum non est difficile alicui nisi habenti appetitum sensitiuum, qui natus est moueri in oppositum illius boni, ergo qui non habet appetitum sensitiuum non potest acquirere virtutes morales, & quia angeli non habent appetitum ideo non possunt acquirere virtutes morales quamuis ponantur in voluntate.

D. Bon. in 3. dist. 36. Dicitur ergo ad quæstionem, quod virtutes morales sunt in parte rationali vbi notat quidam, scilicet Bonauentura, quod rationale accipitur duobus modis. Vno modo vt distinguitur contra potentiam sensitiuam, &

ſic omnes virtutes ſunt in parte rationali. Alio modo prout diſtinguitur contra potentiam volitiuam, & ſic in parte rationali ponitur tantum prudentia. Cæteræ autem virtutes, ſcilicet iuſtitia, temperantia, & fortitudo ponuntur in voluntate. Eſt autem notandum propter auctoritatem philoſophi, qui videtur dicere contrarium, quod licet virtutes morales ponantur in voluntate modo præexpoſito, tamen voluntas poteſt imperare appetitui ſenſitiuo moderando paſſiones eius circa fugienda, vel proſequenda. Et ex his actibus poteſt derelinqui, & generari quidam habitus, qui poteſt dici virtus non quidem virtus vt eſt habitus electiuus vt hic loquimur, ſed inquantum eſt habitus inclinatiuus ad ea, quæ ſunt conſona rectæ rationi. Et ex hoc dico, quòd omnes auctoritates quæ ponunt virtutes in appetitu ſenſitiuo loquuntur de habitu vltimo modo ſumpto de quo nihil ad propoſitum, & per hoc patet ad argumenta principalia.

Ad tertium principale, ſcilicet de iraſcibili, & concupiſcibili, dico, quod iraſcibile, & concupiſcibile non ſolum ſunt in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam ſunt in voluntate.

DISTINCTIO XXXIV. & XXXV.

Circa diſtinctionem trigeſimam quartam, & trigeſimam quintam quæritur.

Vtrum dona ſpiritus ſancti differant à virtutibus?

Seraphicus Bona.3 ſent.diſt.34.quæſt.1. Art.1.
Scotus 3.ſent.diſtin.34.q.1.
D.Thomas 1.ſecundæ q.68. Artic.1.
Richardus 3.ſentent.diſtinc.34.q.1.
Durandus 3.ſenten.diſtinc.34.q.1.
Ioan. Bacconitanus 3.ſent.diſtin.34.q.1.

QVAESTIO I.

NVNC de ſeptem donis. Circa diſtinctionẽ 34.& 35.quæritur. Vtrum dona ſpiritus ſancti differant à virtutibus ? Et videtur quòd non, quia Gregorius pertractans illud Iob. Nati ſunt ei filij ſeptem,dicit,quòd cum ſpiritus ſanctus fœcundat mentem naſcuntur in ea ſeptem virtutes,ſ. Sapientia, intellectus, conſilium, fortitudo, ſcientia, pietas,& ſpiritus timoris domini,ergo ſecundũ Grego. dona ſunt virtutes.

Lib. I.c.15. in tertia expoſitione.

Præterea. Cuicunque competit diffinitió, & diffinitum. Sed diffinitio virtutis competit donis, ergo dona ſunt virtutes. Probatio minoris. Virtus ſecundum Auguſtinum, eſt bona qualitas mentis, qua rectè viuitur. Sed hæc diffinitio conuenit donis,ergo.

Vide vbi ſupra.

Contra. Gregorius in mora. ſuper illud Iob. Nati ſũt ei ſeptem filij,& tres filiæ, dicit quòd ſeptem filij ſunt ſeptem dona ſpiritus ſancti, tres autem filiæ ſunt virtutes, ergo virtutes differunt à donis ſicut filij à filiabus.

Præterea, quæ non habent eaſdem differentias diuiſiuas non ſunt idem. Sed dona, & virtutes non habent eaſdem differentias diuiſiuas,quia virtutes per morales, & theologicas, dona autem non,ergo.

Præterea. Timor non eſt virtus. Sed timor domini eſt donum, ergo virtus, & donum non ſunt idem.

Reſpondeo. In iſta quæſtione ſunt duo videnda,primo, quæ & quot ſunt dona ſpiritus ſancti,ſecundo ſi dona,& virtutes differunt.

Quantum ad primum dico, quòd ſeptem ſunt dona ſpiritus ſancti, videlicet donum ſapientiæ, ſcientiæ, intellectus, conſilij,fortitudinis,pietatis,& timoris domini,vnde Iſa.Requieſcet ſuper eum ſpiritus domini ſpiritus ſapientiæ,& intellectus.

Cap.II.

Item Gregorius in Morali. dicit,quòd per ſeptem filios Iob intelliguntur ſeptem dona ſpiritus ſancti. Item Glo.Iſa. dicit quòd per ſeptem mulieres,quæ apprehenderunt virum vnum intelliguntur ſeptem dona ſpiritus

Lib. I.ca.8. Henric. quolib.4.q.33.

sancti. Si autem quæratur sufficientia horum duorum assignatur à quibusdam talis. Tot sunt dona spiritus sancti quot sunt vitia capitalia, quia per illa vitia excluduntur. Sed vitia principalia sunt septem, ergo similiter dona spiritus sancti erunt septem. Et ordinantur sic. Sapiẽtia est contra luxuriam. Scientia contra iram, quia ira habet execrare. Intellectus est contra gulam. Consiliũ est contra auaritiam. Fortitudo contra accidiam. Pietas contra inuidiam. Timor domini contra superbiam.

Grego. tamen in moralibus aliter ordinat dicẽs, quòd Sapientia est contra stultitiam. Intellectus, cõtra ebrietatem. Consilium contra præcipitationem, Fortitudo contra pusillanimitatem. Scientia contra ignorantiam. Pietas contra duritiam. Timor domini contra superbiam.

Alij autem assignant istam sufficientiam sic. Dóna sunt ad expedite perueniendum in vltimum finem. Hoc autem potest esse dupliciter, quia aut expediunt contra malum, aut ad bonum. Si primo modo sic est donum timoris. Si secundo modo hoc potest esse dupliciter, quia aut expediunt siue promouent ad bonum, quod est finis, vel ad bonum quod est ad finem. Si primo modo hoc contingit dupliciter, quia vel promouent per modũ videntis, & sic ponitur donum intellectus, vel per modũ gustantis, & sic ponitur donum sapientiæ. Si autem promouent ad bonum quod est ad finem hoc contingit dupliciter, quia illud bonum, vel est supererogationis, vel necessitatis. Si supererogationis hoc contingit dupliciter, quia donum ad illud bonum, aut se habet per modũ dirigentis, & sic ponitur donũ consilij, aut se habet per modum exequentis, & sic ponitur donum fortitudinis. Si autem ponatur illud donum esse necessitatis hoc etiã contingit dupliciter, quia donum respectu illius boni aut se habet per modum regulantis, & sic ponitur donũ scientiæ, aut se habet per modum exequentis, & sic ponitur donum pietatis. *Singularis doctrina.*

Quantum ad secundum articulum sunt quatuor modi dicendi. Vnus Henrici qui dicit, quod sicut circa delectationes vitiosas contingit aliquem tripliciter se habere. s. modo humano, modo superhumano, & modo

inhumano, ita similiter circa tristitias contingit aliquẽ triplicitet se habere, primo modo humano vt quando circunstantiis debitis sustinet terribilia, secundo modo superhumano, vt quando sustinet terribile cum gaudio, sicut fuit in martyribus, tertio modo inhumano, & quasi diuino quando non solum sustinet terribilia, sed etiam gaudenter appetit, sicut Paulus dicebat: Cupio dissolui, & esse cum Christo. Dicendum ergo ad propositum, quòd virtutes, dona, & beatitudines differunt, quia virtutes perficiunt hominem modo humano, dona autem modo superhumano, sed beatitudines perficiunt modo inhumano, & diuino.

Philip.c.1.

Contra hoc obiicitur sic secundum Augustinũ. Charitas est virtus excellentissima, & etiam secundum Apostolum, Si tradidero corpus meum ita vt ardeam (quod tamen est superhumanum immo etiam inhumanum) charitatem autem non habeam nihil sum, & nihil mihi prodest, ergo dona non differunt à virtutibus per hoc, quòd perficiunt modum superhumanũ cum charitas sit donum excellentissimum in perficiendo.

15.de tri.cap.19.

Alius est modus dicendi Thomæ, quòd virtutes dicũtur, quæ perficiunt appetitum inquantum mouetur à ratione recta. Dona autem dicuntur, quæ perficiunt appetitum inquantũ mouetur à spiritu sancto, vel à Deo.

Contra opinionem istam obiicitur, quia primum dictum supponit falsum. s. quòd ratio moueat appetitũ, cuius contrarium ostensum fuit. Nam ibi ostensum est, quòd voluntas potest se mouere contra iudicium rationis.

D.Tho.1.secundæ.q.68.artic.1.

Præterea Contra secundum dictum de donis arguitur sic, charitas habet imperare actibus omnium virtutum, ergo virtutes habent moueri per charitatem, ergo non est necessaria spiritualis motio spiritus sancti.

Præterea virtutes theologicæ sunt perfectiores, quã morales, sed virtutes morales cum potentia in qua sunt sufficiunt ad eliciendum actus suos sine aliquo alio, ergo in virtutibus theologicis non est necessaria spiritualis motio spiritus sancti.

Alius est modus dicendi antiquorum, quòd virtutes, & dona, & beatitudines differunt per hoc, quòd per vir-

tutes contingit perfecte agere, per dona autem perfectius, sed per beatitudines expedite.

Contra hoc obiicitur, quia eadem virtute operor, & expedite operor, quia virtus est perfectio habentis, & opus eius bonum, seu perfectum reddit, ergo illa non est sufficiens differentia inter virtutes,& dona.

Confirmatur, quia communiter attribuuntur quatuor conditiones habitui, scilicet quòd est illud quo habens operatur faciliter, delectabiliter, expeditè, & promptè.

Quartus modus dicendi est aliquorum modernorum, qui consistit in tribus conclusionibus. *Opinio recentiorum.*

Prima est, quòd inter virtutes,& dona non est distinctio realis, quia nulla pluralitas, vel distinctio est ponēda sine necessitate. Sed hic nulla est necessitas ad ponendum distinctionem realem inter dona, & virtutes,ergo. Probatio minoris. Quia sicut ad omnem actum humanum sufficiunt virtutes humanæ sine aliquo alio aduenientc, ita ad omnem actum supernaturalem sufficiunt virtutes theologicæ,ergo non oportet ponere dona habitus realiter distinctos à virtutibus theologicis. *1. conclusio.*

Secunda conclusio est, quòd dona, & virtutes distinguuntur quantum ad respectus, quia dona dicuntur per comparationem ad principium inquantum scilicet sunt à Deo. Sed dicuntur virtutes inquātum.s.perficiunt subiectum in ordine ad actum. Sed restat dubium. Si dona, & virtutes sunt idem quomodo se habent adinuicem. Et est dicendum secundum istam viam, quòd tria dona sūt idem cum tribus virtutibus theologicis,scilicet intellectus, sapientia,& scientia sunt idem, quod fides, spes, & charitas. Alia autem quatuor dona sunt idem cum quatuor virtutibus cardinalibus, quia donum pietatis reducitur ad iustitiam, donum autem timoris domini reducitur ad temperantiam, donum autem fortitudinis est constantia, siue fortitudo, donum autem consilij est prudentia. *2. conclusio.*

Si teneatur ista opinio potest responderi ad argumēta facta ad secundam partem quæstionis.

Ad primum dicendum, quòd si accipiantur tres virtutes tantum, & septē dona tunc est bene differentia inter

dona, & virtutes, & ponunt in numerum, & sic accipit Gregorius. Si autem accipiantur septem virtutes, & septem dona tunc non habent differentiam realem, vt dictum est.

Ad secundum de differentiis diuisiuis est neganda minor, quia vt patet ex dictis tria dona sunt idem cum tribus virtutibus theologicis, & quatuor dona cum quatuor virtutibus cardinalibus.

Ad tertium dicendum, quòd accipiendo donum timoris domini illa bene est virtus, & de illa non loquitur Aristo. in ethi. loquitur enim ibi de aliis timoribus.

Si autem ista quarta opinio non placet & ponatur realis differentia inter virtutes, & dona potest dici ad primum in contrarium, quòd nomen virtutis, & doni aliquando accipitur communiter, & sic virtutes dicuntur dona, & dona virtutes, & sic accipit Gregorius. Aliquãdo accipitur proprie, & sic quemadmodum virtutes, & dona distinguuntur secundum rem, ita etiam distinguũtur secundum nomen.

Ad secundum dicendum, quòd non illa est propria diffinitio virtutis, sed est quædam notificatio communis, ideo potest dici tam de virtutibus, quam de donis.

DISTINCTIO XXXVI.

Circa distinctionem trigesimam sextam, quæritur,

Vtrum virtutes morales sint connexæ?

Seraphicus Bonauen. 3. sent. distin. 36. q. 1.
Scotus 3. sentent. distinctio. 36. q. 1.
D. Thom. prima secundæ quæst. 65. Artic. 1.
Richardus 3. sent. distinct. 36. q. 1.
Durandus 3. sententiarum distinctio. 36. q. 1.
Franc. de May. *3. sent. dist. 37. q. 2.*
Ioannes Bacconitanus *3. sent. dist. 36. q. 1.*

QVAESTIO I.

Solet


Olet etiam quæri. Circa istam distinctionẽ trigesimam sextam, quæritur. Vtrum virtutes morales sint connexæ? Et videtur quòd non, quia aliquis potest esse inclinatus ad actum vnius virtutis, & non ad actum alterius, ergo potest acquirere virtutem ad cuius actum naturaliter inclinatur, & non ad alteram.

Præterea, dato quod naturaliter inclinetur ad plures virtutes, tamen potest exercitari circa materiam vnius virtutis & non circa materiam alterius, puta circa materiam fortitudinis, & non circa materiam temperantiæ, ergo potest acquirere vnam virtutem, & non aliam, & per consequens virtutes non sunt connexæ. In oppositum est Gregorius. Quisquis vna virtute pollere creditur tunc veraciter pollet cum vitiis circa aliam partem non subiacet. Et ibidem dicit, quòd vna virtus sine alia non est virtus. *22. moralium cap. 1. & libro 21. cap. 3.*

Præterea, Commentator super sexto ethicorum. Nõ existente temperantia qualiter esset iustitia. Et idem dicit glo. Apocali. super illud. Ciuitas in quadroposita erat. *Cap. 6.*

Respondeo. In ista quæstione tria sunt videnda. Primo an virtutes morales sint connexæ inter se, secundo si sint connexæ cum prudentia, tertio si sunt connexæ cum virtutibus theologicis. *Cap. 21.*

Quantum ad primum est opinio Tho. quòd virtutes morales possunt accipi, vel quantum ad esse imperfectũ vel quantum ad esse perfectum. Primo quidem modo non sunt connexæ, & vna sine altera haberi potest, secundo modo sunt connexæ, ita, quòd vna quantum ad esse perfectum non potest haberi sine aliis. Et ista conclusio probatur ab aliis, qui sequuntur ipsum sic. Virtus perfecta non compatitur secum aliquam obliquitatem, quia habentem perficit, & opus eius bonum reddit. Sed si virtutes non essent connexæ virtus compateretur secum obliquitatem, ergo. *D. Thom. 1. secunda q. 65. artic. 1.*

Minor probatur, quia si esset vitium cum vna virtutẽ tunc obliquaretur potentia. Exemplum, de casto, & auaro qui non faceret contra castitatem propter auaritiam pecuniæ. *Exemplum.*

Præterea virtus eſt principium operandi delectabiliter ex ſeptimo ethicorum. Sed ſi aliquis haberet vnam virtutem, & non aliam, aliquando operaretur cum triſtitia, ergo habens vnam virtutem habet omnes. Minor patet in auaro, & caſto, quia ſi auarus, & caſtus contineat propter virtutem caſtitatis tunc hoc erit cũ triſtitia propter amorem pecuniæ.

Præterea. Omnis finis, ſeu virtus ducit ad finem debitum. Sed vna virtus non perducit ad finem debitum .i. ad beatitudinem ſine alia, ergo.

Præterea. Iuſtus eſt qui caret omni malo, ſed nullus caret omni malo niſi habeat omnes virtutes, ergo virtutes ſunt connexæ inter ſe.

Præterea confirmatur hoc per auctoritates ſanctorum quarum vna eſt Gregorij in moralib. Alia eſt gloſa in Apoca. ſicut fuit argutum ad principale.

22. moralium ca. 1. cap. 21.

Contra iſtam opinionem obiicitur ſic. Virtutes non neceſſario ſunt connexæ in eſſe imperfecto, ergo nec in eſſe perfecto. Antecedens conceditur ab eis, conſequẽtia probatur ſic. Sicut virtutes in eſſe imperfecto acquiruntur ex actibus, ita etiam in eſſe perfecto, ergo ſicut poteſt ſe exercere in actibus, vſque ad gradum virtutis in eſſe imperfecto, ita poteſt ſe exercere in aliis actibus vſque ad gradum perfectum, ergo ſi non ſunt connexæ in gradu imperfecto, ſequitur, quòd non neceſſario ſint connexæ in gradu perfecto, & hoc ideo vt dictum eſt, quia poteſt ſe exercere in actibus circa materiam vnius virtutis non exercendo ſed circa materiam alterius virtutis. Reſpondetur, quòd bene poteſt ſe exercere circa materiam vnius virtutis in re, non exercendo ſe circa materiam alterius virtutis, tamen in conceptu de neceſſitate habet materiam alterius virtutis, & ſic non exercitat ſe circa materiam vnius virtutis quinetiam exercitet ſe circa materiam alterius virtutis. Et hoc non valet, quia poſſibile eſt ſicut experimur, quòd aliquis non habet materiam alicuius virtutis, nec in re, nec in conceptu.

Et præterea cum materiæ ſint diuerſæ, & voluntas ſit libera, non videtur ratio quare nõ poſſit ſe exercere, vel exercitare circa vnam materiam, & non circa aliam.

Præterea, virtus est habitus electiuus immediate existens determinata recta ratione, sed talis determinatio, & conformitas potest esse circa materiam vnius virtutis absque omni dictamine recto, circa materiam alterius virtutis, ergo. *Quid sit virtus.*

Preterea. Inconueniens est, quòd duæ virtutes sint sibi inuicem causæ essendi, quia tunc esset circulatio in causis, quod est inconueniens secundum philosoph. Sed si virtutes essent connexæ, vt ponit prima opinio, tunc essent sibi inuicē causæ essendi, ergo. Probatio minoris. Nam si fortitudo non esset perfecta nisi quia concomitatur eam temperantia, & similiter temperantia nō esset perfecta nisi quia concomitatur eam fortitudo, ergo tēperantia est causa essendi fortitudinem, & fortitudo est causa essendi temperantiam. *1. lib. post. contex. 6.*

Præterea, in virtutibus moralibus maior videtur cōnexio inter species eiusdem generis, quam inter duo genera, & hoc ideo, quia materię specierum eiusdē generis sunt magis connexæ, quam species duorum generum. Sed species eiusdem generis virtutis non sunt connexæ, puta virginitas, & castitas coniugalis, ergo.

Vltimo arguitur sic. Virtus est perfectio hominis partialis non totalis, alias sufficeret vna virtus moralis. Sed quando sunt plures perfectiones partiales alicuius illud potest esse perfectum in summo secundum vnam perfectionem, non obstante, quòd careat alia perfectione, ergo aliquis potest habere vnam virtutem in summo dato quòd non habeat alias. Minor declaratur in exemplo. Nam visus & auditus sunt perfectiones hominis partiales, & potest homo perfecte habere sensum visus absque eo, quòd habeat sensum auditus. Dicitur ergo ad quæstionem aliter, quod virtutes morales possunt accipi vel quantum ad esse, vel quantum ad conseruari. Quantum ad esse quidem non necessario sunt connexæ, vt patet per argumenta contra pręcedentem opinionem, quantū autem ad conseruari sic se habent, quod vna virtus non diu durat sine alia.

Ad primum autem alterius opinionis est dicendum quod virtus, aut accipitur secundum se, aut non in cōparatione ad potentiam. Primo modo non compatitur

ſecum aliquam obliquitatem. Secundo vero modo poteſt eſſe obliquitas in potentia per accidens, quia non ratione virtutis quam habet, ſed ratione alterius virtutis qua priuatur, ſeu quam non habet.

Ad ſecundum dicendum eſt eodem modo. Nam virtus eſt principium operandi delectabiliter, quantum eſt de ſe. Si autem non operatur delectabiliter, hoc non eſt ratione ſui, ſed per accidens, quia caret aliqua virtute.

Ad ſecundũ argumentum. Ad tertium dicendum, quòd ly omne poteſt accipi diſtributiue, aut collectiue. Si primo modo maior eſt falſa, quia non omnis, ideſt non quælibet virtus per ſe ducit ad vltimum finem. Si autem accipiatur alio modo, tunc maior eſt vera, ſed non eſt contra me, quia habet talem ſenſum: omnis virtus, ideſt omnes virtutes ſimul ſumptæ perducunt ad vltimum finem. Vel eſt dicendũ, quòd finis virtutis eſt duplex, ſcilicet proprius, & communis qui eſt beatitudo, vel felicitas. Nunc autem omnis virtus ducit ad finem proprium, ſed non quælibet virtus per ſe ad vltimum finem quæ eſt felicitas.

Finis virtutis eſt duplex.

Ad quartum, cum dicitur, quòd iuſtus caret omni malo. Dicendum quòd iuſtitia aliquando ſumitur pro omni perfectione, & tunc includit omnes virtutes. Aliquando autẽ dicit virtutem ſpecialem, & tunc nõ oportet, quòd includat omnem virtutem, nec quòd careat omni malo, ſicut patet in quibuſdam principibus qui ſeruant iuſtitiam ſpecialem, & tamen in quibuſdam ſunt incontinentes.

Iuſtitia poteſt accipi duobus modis.

Ad auctoritates autem Gregorij, & gloſæ dicitur quòd loquuntur de virtutibus, prout ſunt principia merendi, & hoc modo, vna virtus moralis non eſt ſine alia. Non autem loquuntur de virtutibus, ſecundum ſe, vt ſunt principia actuum moralium.

Quantum ad ſecundum articulum oportet primo videre ſi eſt vna prudentia, omnium virtutum moralium, an ſi quęlibet virtus moralis habeat propriam prudentiã adiunctam. Secundo oportet videre ſi virtutes morales ſint annexæ cum prudentia.

Opinio aliquorum. Quantum ad primum eſt vna opinio, quod omniũ virtutum moralium eſt vna prudentia, quia ad hoc quòd

habitus ſit vnus, ſecundum ſpeciem ſufficit habere vnũ obiectum formale, ſed omnis prudentia habet vnum obiectum formale, ſcilicet bonum operabile, ergo eſt tantum vna prudentia.

Alia opinio dicit, quòd ſunt diſtinctæ prudentiæ reſpectu diſtinctarum virtutum, quia ſicut ſe habet ars reſpectu omnium artificialium, ita ſe habet prudentia reſpectu omnium agibilium. Sed non eſt vna ars reſpectu omnium artificialium, ergo non eſt vna prudentia reſpectu omnium agibilium.

Præterea, quando generatur virtus moralis poteſt generari prudentia, ſed vna virtus poteſt generari ſine alia, ergo vna prudentia ſine alia, & per conſequens ſunt diſtinctæ prudentiæ. Et confirmatur hoc experimento, quia aliqui habent prudentiam in vna virtute, & non in alia, ſicut patet in viris religioſis, qui ſunt prudentes in rebus bellicis. Dicitur ergo quòd in virtutibus poſſumus attendere duplicem vnitatem, ſcilicet vnitatem ſecundum ſpeciem, & vnitatem ſecundum ordinẽ. Quantum ad vnitatem ſecundum ſpeciem ſunt plures, & diſtinctæ prudentiæ, quantum ad vnitatem ſecundum ordinem, ſic conceditur, quòd ſit vna prudentia. Sicut etiã dicimus, quòd ſcientia eſt vna vnitate ordinis, in qua tamen ſunt plures concluſiones, & habitus ſpecifice diſtincti. *Exemplũ de viris religioſis.* *Quomodo ſciẽtia ſit vna.*

Præterea, ratio opinionis non valet, quia ſequeretur quod omnes virtutes eſſent vna virtus ſecundum ſpeciẽ, quia obiectum omnium virtutum eſt bonum agibile, & hæc eſt vna ratio formalis in obiecto.

Quantum ad ſecundum, dicit vna opinio, quod virtutes ſunt annexæ cum prudentia, quia virtus eſt habitus electiuus determinatus à recta ratione. Sed recta ratio non eſt ſine prudentia, ergo virtutes ſunt annexæ cum prudentia, tertio dicit quod prudentia eſt annexa cum virtutibus moralibus, quia prudentia eſt recta ratio confeſſa, ideſt cõformiter ſe habens appetitui recto ex ſexto ethicorum, Sed appetitus non eſt rectus, ſine virtute morali, ergo aliis videtur quod non oporteat, quia poſſibile eſt quod aliquis abſtineat propter malum finem, ex conſcientia erronea, & tunc talis habitus qui gene- *D. Thomas 1. 2. q. 65. art. 1.*

ratur ex illis actibus non est virtus, quia non est conformis rectę rationi. Sed ponatur quòd dimittat errorem, tunc iste habitus erit virtus, & tamen non erit habitus prudentiæ. In toto isto articulo accipiatur quod plus placet.

Quomodo habitus erit virtus.

Quantum ad tertium articulum principalem dico, quòd virtutes morales possunt dupliciter accipi. Vno modo quantum ad esse meritorium, & sic necessario sunt connexæ cum virtutibus theologicis, quia charitas est principium actus meritorij, charitas autem præsupponit fidem, & spem.

Alio modo possunt accipi virtutes morales quantum ad esse proprium, & intrinsecum, scilicet inquantum tales habitus, & sic non sunt connexæ cum theologicis, & hoc probatur, quia sicut esse naturale potest esse, & manere sine esse supernaturali, ita perfectiones in esse naturali possunt manere sine perfectionibus in esse supernaturali. Sed virtutes morales perficiunt naturaliter, theologicæ autem supernaturaliter, ergo illę possunt esse sine istis, & per consequens non sunt connexæ.

Præterea, ad generationem virtutum moralium sufficiunt cognitio veri, & dilectio boni, sed illę possunt haberi sine virtutibus theologicis, ergo virtutes morales possunt esse sine theologicis.

Ad duo argumenta principalia, patet quòd non concludunt contra me, quia concludunt pro opinione recitata in primo articulo.

Ad auctoritates autem in contrarium responsum est in fine primi articuli.

DISTINCTIO XXXVII. & XXXVIII.

Circa distinctionem trigesimam septimam, & trigesimam octauam quæritur:

Vtrum omnia præcepta decalogi sint de lege naturæ?

Seraphicus Bonauent. 3. sent. dist. 37 q. 3. Art. 1.
Scotus 3. sentent. distinction. 37 q. 1.
D. Thomas 1. secundæ quæst. 100. Articul. 1. & 8.
Ricardus tertio sententiarum distinctio. 37. quæstio. 1.
Durandus tertio sententiarum distinctio. 1. quæstio 1.

QVÆSTIO II.



SED iam distributio Decalogi. Circa istam distinctionem trigesimã septimã, & sequentem quæritur primo. Vtrũ omnia præcepta decalogi sint de lege naturæ? Et videtur quòd non, quia in his quę sunt à lege naturæ non cadit dispensatio, etiã apud Deum, sed in aliquibus pręceptis decalogi Deus dispẽsat, ergo non omnia pręcepta decalogi sunt de lege naturæ, Maior patet quia quæ sunt de lege naturæ, vel sunt principia necessaria nota ex terminis, vel sunt conclusiones quæ necessario sequuntur ex illis principiis, & per consequens in eis non cadit dispensatio, probatur minor in duobus casibus. Primo quando Deus præcepit Abrahæ, vt immolaret filium suum quod erat contra illud præceptum non occides, secundo quando Deus præcepit filiis Israel, vt acciperent ab Ægyptiis vasa aurea, & argentea, quod est contra illud præceptum, non furtum facies. *Gen. 22.* *Exod. 11. & 12.*

Contra. In decretis dicitur dist. 1. Ius naturale est quod continetur in lege, & in euangelio.

Respondeo. In ista quæstione sunt tria videnda. Primo, quæ, & quot sunt præcepta decalogi, secundo qualiter præcepta decalogi erant distincta in tabulis. Tertio si omnia præcepta decalogi sint de lege naturæ. *In canone dist. 6.*

Quantum ad primum dico, quod præcepta decalogi sunt decem. Quorum ratio, & sufficientia sic accipitur. Nam sicut legislator ad duo principaliter intendit, primo vt subditi ordinentur ad principem, secundo vt ordinentur ad se inuicem. Consimiliter præcepta decalogi aut ordinantur ad Deum, aut ad proximum. Si ordinantur ad Deum hoc potest esse tripliciter, quia aut ordinantur ad Deum in corde aut in ore, aut in opere.

Si in corde tunc habetur illud præceptum. Non habebis Deos alienos. Si in ore tunc habetur illud præceptum. Non assumes nomen Dei tui in vanum. Si in opere tunc habetur illud præceptum. Memento vt diem sabbati sanctifices. Vel possunt distingui ista tria præcepta secundum Magistrum sic. Primum præceptum pertinet ad patrem in quo est auctoritas. Secundum ad filium in quo est æqualitas, tertium ad spiritum sanctum in quo est vtriusque communitas. Si autem præcepta ordinant hominem ad proximum, hoc potest esse dupliciter, quia vel per exhibitionem beneficij, vel propter fugam nocumenti. Si primo modo tunc ponitur hoc præceptum. Honora patrem tuum, & matrem tuam. Si secundo modo hoc potest esse tripliciter. Vel quia est contra nocumentum operis, vel contra nocumentum oris, vel contra nocumentum cordis. Si præceptum est contra nocumentum operis hoc contingit tripliciter, quia vel est contra nocumentum operis in propriam personam proximi, tunc datur hoc præceptum. Non occides. Vel est contra nocumentum operis in personam coniunctam, & tunc datur hoc præceptum. Non mœchaberis. Vel est contra nocumentum operis in re vtili tunc datur illud præceptum. Non furtum facies. Si autem præceptum ordinat hominem ad proximum contra nocumentum oris tunc datur hoc præceptum. Non falsum testimonium dices. Si autem præceptum ordinat hominem ad proximum contra nocumentum cordis, hoc contingit dupliciter, sicut sunt duo quæ possunt corde concupisci, puta res delectabilis, vel res vtilis. Si est res delectabilis datur hoc præceptum. Non concupiscas vxorem proximi tui. Si autem est res vtilis datur hoc præceptum. Non concupiscas res proximi tui, non seruum, non ancillam, &c.

Notabilis epilogatio dictorum.

Quantum ad secundum articulum sunt tres modi dicendi. Vnus Ioseph qui dicit quòd quinque præcepta erant in prima tabula, & quinque in secunda. Alius modus dicendi est Origenis qui dicit, quòd quatuor præcepta erant in prima tabula, & sex in secunda. Tertius modus dicendi, est Augustini qui dicit, quòd tria præcepta erant in prima tabula, scilicet, Non habebis

Opinio Iosephi.

Opinio Origenis.

Deos alienos, non assumes nomen Dei tui in vanum, & memento vt diem sabbati sanctifices. Reliqua autem septem erant in secunda tabula, & hic modus Augustini communiter à doctoribus tenetur. *Opinio D. Augustini.*

Quantum ad tertium articulum sunt duæ opiniones. Vna indistincte dicit, quòd omnia præcepta decalogi sunt de lege naturæ, quia omnia talia præcepta aut sunt sicut quædam principia practica nota ex terminis, vel sicut conclusiones quæ necessario sequuntur ex illis, & hoc quia omnia præcepta aut sunt imperata, aut prohibita, præcepta autem quę sunt imperata habent bonitatem formalem, præcepta vero prohibita habent in obiectis malitiam formalem.

Alia est opinio quæ dicit, quòd aliquid esse de lege naturæ potest intelligi dupliciter. Vno modo tanquam principia practica nota ex terminis, vel tanquam conclusiones necessario sequentes ex illis, & hæc dicuntur strictissime esse de lege naturæ in quibus non cadit dispensatio, quia tunc fieret licitum illud quod de natura rei, & ex se esset illicitum. Alio modo dicitur aliquid esse de lege naturæ pro eo, quòd sunt consona dictamini legis naturæ, & in eis cadit dispensatio.

Ad propositum ergo dicitur, quòd præcepta tabulæ primæ sunt de lege naturæ ad minus duo prima quæ sunt negatiua, quia de tertio, est dubium cum in illo sit dispensatum, quia sanctificatio sabbati, est secundum ritum iudæorum quę secundum ritum Christianorum hodie non tenetur, quia illa sanctificatio translata est in diem Dominicum. Pręcepta autem secundę tabulę sunt de lege naturę secundo modo.

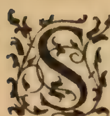
Ex ista opinione patet ad principale quia arguit de præceptis secundę tabulę in quibus cadit dispensatio.

Ad argumentum autem contrarium dico, quòd Gratianus in decretis loquitur de lege naturę large vt sumitur lex naturę secundo modo, & non stricte.

Vtrum omne mendacium sit
peccatum?

Seraphicus Bonauen. 3.*sent.distin.*38.*q.*3.
Scotus 3.*sentent. distinctio.* 38.*q* 1.
*D.Thom.*2 *secundæ quæst.*100.*Artic.*3.
Richardus 3.*sent distinct.* 38.*q.*2.
Durandus 3.*sententiarum distinctio.* 38.*q.*1.
Ioannes Bacconitanus 3.*sent.dist.*38.*q.*1.

QVAESTIO I.



SECVNDO quæritur. Vtrum omne mendacium sit peccatum? Et videtur, quòd non, quia mentiri est contra mentem ire, vel dicere, sed aliquis potest dicere contra mentem, & tamen non peccat, ergo non omne mendacium est peccatum. Probatio minoris. Non enim est verisimile, quod Abraham exercendo præceptum domini in immolatione filij peccaret, & tamen dixit cõtra mentem, quia dixit pueris suis, expectate hoc, ego autem, & puer meus vsque illuc properantes reuertemur ad vos, & tamen non intendebat reuerti cum puero, quia debebat eum immolare. *Gen.* 22.

Psal. 5. Contra in Psalm. Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

In quæstione sunt duo videnda. Primo si omne mendacium sit peccatum Secundo si omne mendacium sit peccatum mortale.

Quantum ad primum dico, quod omne mendacium est peccatũ, quia quicunque facit alteri quod sibi nõ vult fieri, peccat, ergo. Minor probatur, quia qui facit alteri, quod sibi non vult fieri, facit contra generale præceptum de dilectione proximi. Diliges proximum sicut teipsum.

Præterea, quicunque abutitur aliqua re peccat, sed qui mentitur abutitur vocibus seu verbis quæ sunt ad signandum interiorem animi conceptum vno modo vt visum est, ergo qui mentitur peccat. *Lib.*1.*dist.* 8. *q.*1.

Præterea alij probant idem sic. Quicunque vadit contra primam veritatem quæ est Deus peccat, sed qui mentitur vadit contra primam veritatem, ergo.

Præterea actus transiens super materiam indebitam

est malus, sed mendacium est actus transiens super materiam indebitam, ergo est malus, & per consequens peccatum.

Quantum ad secundum articulum, scilicet si omne mendacium est peccatum. Est sciendum, quòd Augustin. lib. de mendacio ponit octo genera mendaciorum, tamen sicut ponit Magister in litera omnia possunt reduci ad tria, scilicet ad mendacium officiosum, iocosum, & pernitiosum. Dicitur autem mendacium officiosum, quando aliquis mentitur pro vtilitate alicuius sine damno alterius. Dicitur vero mendacium iocosum quando quis recitat historias, vel fabulas, in quibus recitans non intendit decipere nec audiens decipitur. Dicitur autem mendacium pernitiosum quando semper lædit.

Ad propositum ergo dicuntur duæ conclusiones. Prima est, quòd mendacium officiosum, & iocosum non sunt peccata mortalia viris imperfectis, quia quod non est contra charitatem Dei, vel dilectionem proximi non est peccatum mortale, sed mendacia prædicta non sunt contra charitatem, vel dilectionem Dei, & proximi, ergo.

Secunda conclusio est quòd mendacium pernitiosum semper est peccatum mortale, quia quod est contra charitatem Dei & proximi est peccatum mortale, sed mendacium pernitiosum est huiusmodi, ergo. Sed restat hic vnum dubium. Si mendacium iocosum, & officiosum sint peccata mortalia in viris perfectis puta religiosis, & prælatis. Et dicunt aliqui, quod sic, quia in hoc faciunt statum suum vilescere ne credatur eis, & per consequens ea quæ dicuntur ab eis exponuntur derisioni.

Contra hoc obiicitur, quia quod in vno est veniale, in altero non est mortale nisi obligetur ad illud ex voto, sed viri perfecti non obligantur ex voto ad non mentiendum iocose, ergo cum aliis hoc sit veniale eis non erit mortale. Ideo dicitur secundum alios distinguendo de persona perfecta, quia est quædam perfecta in statu perfectionis perficiendæ, sicut prælatus, & quædam in statu perfectionis acquirendæ sicut religiosus. De primo

D. Bona. dist. præsenti q. 4. potest concedi quod exercendo actus, qui competunt sibi ratione talis perfectionis & status puta docere, & prædicare, mendacium esset in eo peccatum mortale, quia ex hoc auferretur vtilitas, & soliditas doctrinæ quam prædicat iuxta illud Augustini. Si ad scripturas sacras admissa fuerint quæcunque mendacia iocosa nihil in eis remanet soliditatis. *In epist. ad Hieronymũ.* Si autem loquamur de persona quæ habet statum perfectionis acquirendę non exercendæ, videtur aliud dicendum, quia talis non videtur obligatus plus quam cæteri nisi ad ea quæ vouit. Non enim assumpsit statum curæ pastoralis, ideo si non exercet actus perfectionis cuiusmodi est docere, & prædicare non videtur peccare mortaliter in mendacio iocoso, vel officioso nisi forte propter scandalum, quia imperfecti magis possunt scandalizari de mendaciohuius personæ, quam de mendacio personæ communis.

Ad argumentum principale dicendum, quod Abraham non dixit ibi contra mentem, quia sicut recitat Iosephus in libro antiquitatum. Dum Abraham solus iret cum filio informauit eum qualiter fuerit miraculosè conceptus, & qualiter eum si esset mortuus miraculosè resuscitaret, & hoc Abraham firmissimè creditur expectasse, quia non dubitabat de promissione Dei in Isaac. *Quere Nicolaum de Lyra vbique.* Vnde credebat eum miraculosè resuscitandum, & secum reuersurum ad pueros suos, sic non dixit aliter quam sentiret in mente.

DISTINCTIO XXXIX.

Circa distinctionem trigesimam nonam quæritur:
Vtrum periurium sit peccatum mortale?

Seraphicus Bonauent. *3. sent. distin. 39. q. 1. Art. 1.*
Scotus 3. sent. distinct. 39. q 1.
D. Thomas 1. secundæ q. 98. Artic. 2.
Richardus tertio sententiarum distinct. 39. quæst. 1.
Durandus tertio sententiarum distinct. 39. q. 5.
Ioannes Bacconitanus 3. sent. dist 39 q. 1.

QVAESTIO I.

NVNC de periurio videamus. Circa istam distinctionem trigesimamnonam quęritur. Vtrum periurium sit peccatum mortale? & videtur quod non, quia periurium non est nisi quoddam mendacium, sed non omne mendacium est peccatum mortale, vt dictum est in precedenti quæstione.

Contra, quod fit in contemptum Dei est peccatum mortale, sed periurium fit in contemptum Dei, ergo.

Ad euidentiam huius quæstionis est sciendum quod triplex est iuramentum, scilicet incautum, coactum, & dolosum. Dicitur autem iuramentum incautum, quando quis iurat de re illicita, puta si iurat interficere hominem, & tale quidem iuramentum non obligat ad faciendum. Iuramentum coactum dicitur, quod fit propter metum, & hoc dupliciter, quia vel propter metum qui cadit in constantem virum, vel per metum, qui non cadit in constantem virum. De his duobus iuramentis hoc non quæritur, sed quæritur de iuramento, & periurio doloso, de quo sunt tria videnda. *Triplex est iuramentum.*

Primo si est peccatum, & dico, quod sic, sicut potest probari per quatuor rationes factas in præcedenti quæstione, ad probandum quòd mendacium sit peccatum.

Secundo est videndum si periurium dolosum est peccatum mortale. Et dico quòd sic, quia quod est contra maximam Dei reuerentiam, est peccatum mortale, sed periurium dolosum est huiusmodi, ergo.

Tertio est videndum quod sit maius peccatum periurium, vel homicidium. Et dicunt aliqui, quòd periurium, quia peccata contra præcepta primæ tabulæ sunt maiora, quam peccata, quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ. Sed periurium est contra præceptum primæ tabulæ, homicidium vero contra præcepta secundæ tabulæ, ergo periurium est maius peccatum, quam homicidium. *Curiosæ dubitationes, & subtiles.*

Præterea peccatum, quod committitur in Deum est maius peccatum, quàm quod committitur in hominē, sed facere periurium est peccare in Deum, facere autem homicidium est peccare in hominem, ergo. Alij tenent, quòd homicidium est maius, quia vbi est maior libido

peccandi, ibi est maius peccatum, sed in homicidio est maior libido peccandi quam in periurio, ergo.

Præterea, vbi est maior malitia, & maior contemptus ibi est maius peccatum, sed in homicidio est maior malitia, & maior contemptus quam in periurio, ergo homicidium est maius peccatum. Isti respondent ad argumentum alterius opinionis.

Ad primum quando dicitur, quòd illud est maius peccatum, quod est contra præcepta primæ tabulæ, dicendum quòd verum est cæteris paribus, sed si cætera non sunt paria, non oportet, quia videmus, quod aliquis potest peccare venialiter contra præcepta primæ tabulæ, & potest peccare mortaliter contra præcepta secundæ tabulæ, & hoc propter maiorem libidinem, & malitiam peccandi.

Ad secundum potest dici eodem modo. Vel potest dici, quòd maior est vera si actus sint eiusdem rationis, sed si actus sint diuersarum rationum tunc non oportet, sicut maior est offensa occidere rusticum, quam dicere verbum displicibile principi.

Ad argumentum principale dicendum, quod periurium est mendacium pernitiosum, mendacium autem pernitiosum est peccatum mortale, vt patuit supra.

DISTINCTIO XL.

Circa distinctionem quadragesimam quæritur: Vtrum lex noua sit grauior veteri?

Seraphicus Bona. 3. *sent. dist.* 40. *q.* 3. *Art.* 1.
Scotus 3. *sent. distinct.* 48. *q.* 1.
D. *Thom.* 1. *secundæ q.* 107. *Artic.* 4.

QVAESTIO II.

SAncta Synodus. Circa istam distinctionem quadragesimam quæritur. Vtrum lex noua sit grauior lege veteri? Et videtur quod sic. Quia quod se habet per additionem ad aliud est grauius illo. Sed lex noua se habet per additionem ad legē

veterem, ergo lex noua est grauior veteri lege. Probatio minoris. Non enim venit soluere legem, sed adimplere.

Contra. Matthęi. Iugum enim meum suaue, & onus meum leue. *Cap.2.*

AD istam quæstionem breuiter respondeo, quòd in lege veteri, sunt tria considerare, scilicet pręcepta moralia, & cerimonialia, & iudicialia. Si ergo comparemus legem nouam ad antiquam quantum ad præcepta moralia: sic eadem sunt pręcepta hic, & ibi. In lege tamen noua sunt magis explicita. Si autem comparemus legem nouam ad antiquam, quantum ad cerimonialia tunc lex antiqua longe grauior est, & quantum ad multitudinem, & quantum ad difficultatem obseruandi. Vnde Augustinus ad Ianuarium refert, quod Rabi Moyses numerauit in lege sexcenta pręcepta. In lege autem noua non est sic, quia in ea non sunt nisi septem sacramenta, ad quę etiam non omnes generaliter tenentur: puta ad matrimonium, vel ad susceptionem ordinum. Si autem comparemus legem nouam ad legem antiquam penes iudicialia, tunc lex noua est leuissima, qua nulla iudicialia Christus imponit, licet inquantum fuerint per alios declarata sint aliqua superaddita. *In lege veteri sunt tria consideranda.* *Et tangitur in canone. disti.12.*

Ad argumentum in contrarium quando dicitur, quòd lex noua se habet per additionem ad legē antiquam, si intelligatur de iudicialibus, & cerimonialibus, tunc est falsum. Si autem intelligatur quantum ad pręcepta moralia, etiam non est verum, nisi per additionem intelligas maiorem explanationem. Sunt enim pręcepta antiquę legis magis explicita in noua lege. Quorum pręceptorum adimpletionem nobis concedat Deus trinus, & vnus, Amen.

Explicit liber Tertius.

FRATRIS PETRI MINORITÆ CONVENTVALIVM, SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORIS, ET EXPLOratoris profundissimi.

In Quartum Sententiarum.

DISTINCTIO I.

Circa distinctionem primam quæritur.

Vtrum Sacramentum possit proprie definiri?

Scotus 4. sententiarum distinctio. 1. q. 2.
D. Thomas 3. parte q. 60. Artic. 4.
Ricardus 3. sent. dist. 1. q. 2. Art. 2.
Durandus 4. sententiarum distinct. 1. q. 1.

QVAESTIO I.

SAMARITANVS quidem. Circa primam distinctionem quarti sententiarum, in quo Magister tractat de sacramentis, & in qua distinctione ponit partem principalem, & partem incidentalem, quia tractat incidenter de sacramentis antiquæ legis, quæro sex quæstiones. Primo. Vtrum illa sit ratio diffinitiua sacramenti quam ponit Magister in litera. Secundo. Vtrum pro tempore cuiuscunque legis datæ à Deo debuit institui aliquod sacramentum. Tertio. Vtrum sacramenta nouæ legis sint gratiæ effectiua. Quarto. Vtrum in circũcisione remittebatur peccatum originale. Quinto. Vtrũ ex vi circuncisionis conferebatur gratia. Sexto. Vtrum tempore legis naturæ fuerit aliquod sacramentum correspondens sacramento circumcisionis.

AD

AD primam quæstionem sic proceditur. Videtur quod ratio diffinitiua sacramenti, non sit illa quam ponit Magister in litera, videlicet. Sacramentum est inuisibilis gratiæ, visibilis forma. Quia diffinitio non est nisi eius, quod est per se vnum ex 7. Metha. Sed sacramentum non est per se vnum, ergo. Probatur minor per August. super Ioan. Homelia 81. & ponitur prima q. 1. detrahe. Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum. Sed ex verbo, & elemento non fit aliquid per se vnum, cùm sint res diuersorum generum, ergo sacramentum non est per se vnum.

In contrarium est Magister in litera. In illa quęstione sunt tres articuli. Primus est cuius entis est diffinitio, & cuius non. Secundus si sacramenti est diffinitio. Tertius dato, quòd sit, quæritur quæ sit illa.

Quantum ad primum dico, quod diffinitio est entis positiui per se vnius entis realis, compositi realiter vel conceptibiliter, & habentis conceptum vniuersalē. Vbi patet quòd entis cuius est diffinitio proprie loquēdo sunt quinque conditiones Quia diffinitio primo est entis positiui, nam non entis non est diffinitio, quia diffinitio est expressiua quidditatis, ex primo thopicorum Sed non ens non habet quidditatem, ergo non entis non est diffinitio.

Secunda conditio est, quod est entis quod est per se vnum, vt patet septimo methaphisicæ, quia eius quòd non est per se vnum non est diffinitio. Sed nota quòd haec vnitas potest accipi dupliciter. Vno modo quod sit vnum per se vnitate reali, sicut compositum ex actu, & potentia, Alio modo, quod sit per se vnum vnitate conceptus. esto enim, quòd aliquid non sit vnum vnitate realis, si tamen est vnum vnitate conceptus eius potest esse diffinitum. Hoc autem dico ne includatur difficultas de vnitate reali, & materiali, de quo fit sermo lib. 2. *7. Met. cont. 16. & inde.*

Tertia conditio est, quod diffinitio est entis realis, quod patet, quia entis rationis propriè non est diffinitio Quia vt dictum est diffinitio exprimit quidditatem, ens autem rationis non habet quidditatem propriam. Sed nota quod ens rationis nōn accipitur hic pro eo quod- *Dist. 3.*

est tantum in intellectu subiectiue sicut sunt scientiæ, sed accipitur ens rationis pro eo quod est in intellectu obiectiue, non tanquam primum consideratum, sed tanquam secundo consideratum, quod non est nisi tantum relatio rationis.

Quarta conditio est, quod diffinitio est entis compositi realiter, & hoc patet ex octauo methaphisicæ. Quia diffinitio est sermo longus habens partes, quod non si verum, nisi diffinitum esset compositum, & per consequens habet partes.

8. Met. cont. 9.

Quinta conditio est, quod diffinitio est alicuius habentis conceptum vniuersalem, quia particularium non est diffinitio, septimo methaphisicæ.

7. Met. cont. 53.

De secundo articulo quæritur si sacramenta habent aliquam diffinitionem. Et dico, quod diffinitio vno modo accipitur, vt exprimit quid proprie extra animam, alio modo vt exprimit vnum conceptum per se in intellectu siue ille conceptus sit rei extra animam, siue rationis, vt exponebatur ens rationis in tertia conditione eius, cuius est diffinitio.

Definitio duobus modis sumitur.

Primo igitur modo sacramenti non est diffinitio, sed secundo modo. Quod patet, quia prima conditio non impedit. Est enim sacramentum ens positiuum, quod probo tribus propositionibus.

An sacramenti sit definitio.

Prima est illa, quod Deum possibile est creare aliquem effectum inuisibilem pertinentem ad salutem scilicet hominis viatoris. Et hæc propositio patet supposita omnipotentia Dei secundum omnes theologos, vt patet.

Li. 1. dist. 42

Secunda propositio est, quòd possibile est Deũ instituere aliquod signum etiam sensibile ad significandum prędictũ effectum. Ista propositio patet, quia homines possunt instituere signa rememoratiua prænostica, & demonstratiua ad significandum suos effectus, ergo multomagis Deus.

Tertia propositio est, quòd possibile est Deum determinare se ad cooperandum illi signo instituto, vt sequatur effectus iam prædictus nisi impediat indispositio hominis suscipientis. Hoc patet, quia sic esset possibile in nobis, quòd aliquis instituens signum effectus sui

Vide omnia in Scoto.

disponeret se semper cooperari signo, nisi impediret ille cui adhiberetur, puta si aliquis instituat pro signo pacis, & beneuolentiæ tactum manus, vel eleuationem digiti potest instituens tale signum determinare semper se ad cooperandum ad effectum signatum, nisi indispositio eius cui signum adhiberetur impediret.

Ex istis sequitur illa conclusio, quòd infra scripta oratio non est in se falsa. Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel eius effectum gratuitum ex institutione diuina efficaciter significans ordinatum ad salutem hominis viatoris. Quia nulla oratio est in se falsa nisi partes eius adinuicem contradicant, ex quinto methaphisicæ capite de falso. Sed partes prædictæ orationis adinuicem non contradicunt, igitur non est in se falsa, & sic non est entis possibilis, vel pure non entis. *5. Met. cont. 24.*

Secunda conditio etiam non impedit quin sacramẽti sit diffinitio, quia licet fundamentum huius relationis, scilicet signi sensibilis, quod ponitur sacramentum includit aliqua ex quibus non fit per se vnum vnitate reali, potest tamen ex eis esse vnum vnitate conceptus. *Quomodo sacramenti sit diffinitio.*

Contra. Relatio non est per se vna etiam in conceptu, nisi habeat vnum fundamentum, sed hic non est vnum fundamentum quia sunt verbum, & elementum, ergo.

Respondetur. Et si hoc forte esset verum de rationibus realibus de quibus est dubium, quia in multis trahentibus vnam nauem est vna relatio trahentium ad vnum tractum, tamen in relationibus rationis propositio est manifeste falsa, quia quantumcumque diuersa possunt concurrere in fundamento vnius relationis rationis. Non enim oportet quod ibi multa concipiantur ab intellectu quasi vnum in ordine ad aliud signatum, hoc apparet, quia multæ orationes contextæ, vel vna oratio ex multis sillabis, quæ nihil vnum per se faciunt, sunt fundamentum vnius relationis huius, videlicet quæ est significare Deo inesse aliqua, quæ sibi intrinsece insunt: cum tamen illud signatum sit vnum, & idem simplicissimum. Item aliter patet *Speculationes tabulis de definitione sacramenti.*

quod maior prædictæ propositionis est fallacia ad minus in relationibus rationis, quia significare bonum mustum est relatio rationis, & eius fundamentum potest esse illud totum, scilicet circulus coopertus foliis ad modum crucis.

Tertia etiam conditio non impedit sacramentum diffiniri, quia diffinitio, vt exprimit conceptum, potest esse eius quod habet aliquid loco generis, & differentiæ. Sed sacramentum est huius ergo. Dicitur enim sacramentum signum loco generis ex institutione, loco differentiæ, sensibile, vt fundamentum relationis, gratia Dei siue effectus Dei gratuitus, vt correlatiuum.

Nota & bene.

Quarta, & quinta conditiones non impediunt sacramentum diffiniri. Nam sacramentum non habet conceptum simpliciter simplicem, nec conceptum singularem, sed vniuersalem.

De tertio scilicet articulo dico quod diffinitio sacramenti, est illa. Sacramentum est sensibile signum gratiæ Dei, vel eius effectum gratuitum ex institutione diuina efficaciter significans ordinatum ad salutem hominis viatoris. Cum illa diffinitione concordat diffinitio Magistri, si bene glosetur, scilicet sacramentum est inuisibilis gratiæ, visibilis forma. Accipitur enim forma visibilis pro significato sensibili, eo modo quo imago Herculis dicitur forma Herculis. Quod etiam ibi additur visibilis, debet intelligi pro sensibili in communi cuiuslibet sensus, quia visus est excellentior omni sensu, & plurium differentiarum cognoscitiuus. Ponitur etiam ibi visibile pro sensibili siue vno, siue pluribus pertinentibus ad eundem sensum, vel alium, & alium. Ponitur autem ibi gratia inuisibilis pro effectu Dei gratuito interiori ordinato ad salutem hominis viatoris.

Deffinitio sacramenti.

Primo met. in prohæmio.

Ex prędictis patet solutio quęstionis, dicendum enim est, quod illa ratio de qua quęrebatur si recte intelligatur, & per aliqua numina non explicata suppleatur: est propria ratio diffinitiua sacramenti, eo modo quo sacramentum est diffinibile.

Quomodo sacramentum est vnum.

Ad argumentum principale cum dicitur: diffinitio non est, nisi eius quod est per se vnum. Dico quod licet

ſacramentum non ſit per ſe vnum vnitate reali, poteſt tamen eſſe vnum vnitate conceptus, & hoc ſufficit.

Vtrum pro tempore cuiuslibet legis datę à Deo non debuit inſtitui aliquod ſacramentum, quia pro tempore legis naturę, non legimus aliqua ſacramenta fuiſſe à Deo inſtituta?

Seraphicus Bona. 4 ſent. diſt. 2. quæſt. 1. Art. 1.
Scotus 4. ſent. diſtin. 1. q. 3.
D. Thomas 3. parte q. 61. Artic. 3.
Richardus 4. ſentent. diſtinc. 1. q. 2. Art. 2.
Durandus 4. ſenten. diſtinc. 1. q. 2.

QVAESTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quod pro tempore cuiuslibet legis datę à Deo non debuit inſtitui aliquod ſacramentum, quia pro tempore legis naturę nõ legimus aliqua ſacramenta fuiſſe à Deo inſtituta.

Contra. Aug. contra Fauſtum dicit ſententialiter, quod omnis deuota religio habuit aliqua ſigna extrinſeca ad colendum Deum, ſed illa ſigna ſunt ſacramenta, ergo. *Cap. 19.*

Ad iſtam quæſtionem dico quatuor concluſiones.

Prima concluſio eſt, quod congruum fuit aliquod ſacramentum inſtitui, tum propter exercitationem, tum propter eruditionem, tum propter humiliationem, tum propter diſcretionem. Primæ tres congruitates ſunt Magiſtri in litera, ſed quarta congruitas accipitur ab Auguſtino contra Fauſtum, congruum eſt enim, vt illi, qui ſunt de vna ſecta habeant ſigna diſtinctiua ab aliis, qui ſunt de alia ſecta, ſed hęc ſigna diſtinctiua ſunt ſacramenta. Cum igitur omni tempore fuerunt fideles ab infidelibus diſtincti omni tempore debuerunt ſacramenta eſſe inſtituta. *Hic quatuor ſunt videnda.* *Cap. 19.*

Secunda conclusio est, quòd à solo Deo potest institui sacramentum quantum ad certitudinem signi. Cuius ratio est, quia nullus potest dare certitudinem signo practico nisi ille in cuius potestate est signare, siue causare signatum illius practici signi. Sed solus Deus est in cuius potestate est causare signatum sacramenti puta gratiam, ergo solus Deus potest instituere sacramentum quantum ad signum certum vel certitudinem. Inquantum tamen est signum practicum, absolute posset institui ab alio, sed non congruit, quia institutio talis signi esset omnino frustra, cum ex impositione nunquam sine alio extrinseco potest habere veritatem cum non sit in potestate imponentis, vel vtentis. Nec congruit quod Deus committat inferiori instituere sacramentum inquantum signum certum ne Deus esset approbator signi incerti falsi, seu æquiuoci. Potest tamen sacramentum inquantum signum, & inquantum certum ab alio à Deo promulgari tanquam à præcone, sed ista promulgatio non est institutio, sed præsupponit institutionem.

Quomodo solus Deus possit instituere sacramentum

Tertia conclusio est, quod pro omni statu viæ post lapsum necesse fuit institui aliquod sacramentum. Quia pro omni tempore pro quo est morbus, est necessaria medicina, sed pro omni statu viæ post lapsum fuit morbus, ergo necessaria fuit medicina, sed ista medicina est sacramentum, ergo pro omni tempore fuit opportunum sacramentum.

Pro statu primæ nullum congruit sacramentum.

Ex his apparet, quod pro statu patriæ nullum congruit sacramentum, quia tunc non indiget homo sensibilibus, vt intelligat intelligibilia pertinentia ad salutem, quia consecutus perfecte salutem non indiget ad quærendum pertinentia ad salutem. Pro statu etiam innocentiæ non fuit congruum institui sacramentum sicut post lapsum, quia & si homo tunc potuit ex sensibilibus cognoscere inuisibilia, tamen nullum sensibile fuit tunc necessarium tanquam conferens ad salutem remouendo aliquod impedimentum salutis, vt scilicet posset dici proprie medicina. An autem matrimonium quod constat fuisse in statu innocentiæ sit sacramentum ostendetur inferius.

Dist. 26.

Quarta conclusio est, quod pro diuersis statibus, & legibus fuerunt diuersa sacramenta instituta maxime contra morbum originalis peccati. Tum quia Deus ordinate agens procedit de minus perfecto ad magis perfectum. Tum quia perfectior lex requirit perfectiora adiutoria ad sui obseruationem, & sic posterior lex debuit habere sacramentum signãs gratiam perfectiorem. Hinc ait Magister Hugo libro de sacramentis. Dispensationis ordo, & ratio hoc poposcit, vt sicut ab initio crescente tempore magis ac magis aduentus Saluatoris appropinquauit: sic magis, ac magis effectus salutis cresceret, & cognitio veritatis. propter quòd, & ipsa signa salutis per successionem temporum alia poni alia debuerunt mutari. Ad argumentum in contrarium dicitur, quòd pro omni tempore fuerunt aliqua remedia, & sacramenta, quia vt patuit, Deus genus humanum nunquam dimisit sine aliquo remedio ad salutem.

Quomodo De⁹ ordinate agat

Quære Hugonem de sacramentis.

Vtrum Sacramenta Nouæ legis sint gratiæ effectiua?

Seraphicus Bona. 4. *sent. dist.* 1. *q.* 4. *Art.* 1.
Scotus 4. *sententiarum distinc.* 1. *q.* 4.
D. Thom. primas tertia par. q. 62. *Articul.* 1. *&* 4.
Ricardus quarto sententiarum distinct. 1. *q.* 1. *Art.* 4.
Durandus. 4. *sent. dist.* 1. *q.* 5.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur quod sacramenta nouæ legis sint gratiæ effectiua, quia per hoc distinguuntur sacramenta nouæ legis, vt ponit Magister ab aliis sacramẽtis. Alia enim sacramenta figurant ista vero efficiunt.

Contra. Causa nobilior est effectu. Sed sacramenta non sunt nobiliora gratia, ergo &c. Probatur minor. Sacramenta sunt corporalia, gratia autem est spiritualis, sed nullum corporale est nobilius spirituali, ergo &c.

In illa quæstione ponetur vna opinio, secundo

obiicietur contra eam, & dicetur, quod secundum veritatem sit dicendum. Tertio soluentur argumenta opinionis.

Quantum ad primum est opinio Tho. quæ dicit, quòd omnes coguntur ponere sacramenta nouæ legis aliquo modo esse causam gratiæ, quod probatur quadrupliciter, primo sic Augustinus ponit super Ioan. homel.80. & ponitur. j. q. j. detrahę. Quæ est virtus aquæ, & loquitur de aqua baptismali, vt corpus tangat, & animam abluat, sed ablutio animæ non fit nisi per gratiam, ergo aqua baptismi in anima efficit gratiam.

Secundo sic. Magister in litera dicit. Sacramentum est signum gratiæ, ita, vt similitudinem eius gerat, & causa existat, & non existit eius causa materialis, vel formalis, nec finalis, ergo est eius causa effectiua.

Tertio sic, Magister assignat differentiam inter sacramenta nouæ legis, & antiquæ, per hoc quòd sacramenta antiquæ legis sunt signa gratiæ, sacramenta autem nouę legis nō tantum sunt signa gratiæ, sed causæ gratiæ, ergo vt prius.

Differentia inter sacramenta nouæ legis, & antiquæ legis.

Quarto sic. Ecclesia in quadam collecta petit. Perficiant in nobis domine tua sacramenta, quæ continent. Sed non continent gratiam formaliter, ergo continent eam virtualiter, vel saltem causaliter. Si dicatur ad ista, quòd sacramenta sunt solum causa gratiæ sine qua non.

Contra, quia causa sine qua non est causa, nisi per accidens, sed sacramenta non sunt causa per accidens gratiæ, quia tunc gratia non poneretur in diffinitione sacramenti, quod tamen facit Magister, ergo est causa effectiua.

Si autem quęratur qualiter sacramentum est causa effectiua gratiæ, dicitur quòd efficiens distinguitur. Quia est efficiens dispositiuum, & est efficiens perfectiuum. Item est efficiens principale, & est efficiens instrumentale. Item instrumentum habet duplicem actionem, vna est ex natura propria, alia inquantum mouetur à principali agente. Item illud quod instrumentum attingit vt motum à principali agente aliquando est terminus principalis agentis, & aliquando est dispositio præuia ad il-

Duplex est efficiens.

lum terminum. Tunc ad propositum dicitur. Aqua per suam formam lauat corpus, sed inquantum est instrumentum diuinæ misericordiæ habet effectum vlteriorē non quantum ad gratiam, quia gratia est effectus principalis agentis. s. Dei, sed habet effectum ad dispositionem præuiam: puta ad caracterem in sacramento baptismi, & ordinis, vel ad ornatum animæ proportionatum caracteri, vt in aliis sacramentis. Iste modus confirmatur per Magistrum in litera dicentem, quòd homo non quęrit salutem à sacramentis quasi ab eis, sed per ea, sed hæc propositio anotat causam agentem principalem, per autem causam instrumentalem, &c.

Gratia est effectus principalis agentis.

Vide Magistrũ in litera.

Contra. Causa instrumentalis est causa per accidens, sed sacramenta per te non sunt causa per accidens gratię quia vt arguis tunc non poneretur in diffinitione sacramenti, quod tamen facit Magister, ergo sacramenta nō sunt causa gratię instrumentalis.

Præterea. Creatura secundum istum doctorem non potest instrumentaliter agere ad creationem, seu ad terminum creationis, sed dispositio proxima ad gratiam qualem ponit est terminus creationis, ergo sacramentũ, vel quęcunque alia creatura non potest esse eius causa instrumentalis. Probatur minor. Illa dispositio non est formaliter naturalis cum non educatur de potentia naturali subiecti, sed omnis talis forma creatur, ergo.

Præterea. Sacramenta non possunt habere actionem suam in instanti, sed illa dispositio si præuia ponitur est in instanti, ergo sacramenta non sunt causa actiua illius dispositionis præuiæ. Maior patet, quia ad sacramenta requiruntur verba, & elementa, & multa alia quæ sunt cum motu. Sed motus non potest esse in instãti ex sexto phisicorum, ergo sacramenta non habent actionem suam in instanti. Probatur minor. Nam successio in inductione formæ non est nisi penes partes mobilis, vel partes formæ, sed in proposito neutrum potest poni. Primum non, quia subiectum .i. anima est indiuisibile, secundum etiam non, quia sicut contingit minimam gratiam dari, ita contingit dare minimam dispositionem, igitur ad minus ista dispositio nō habet gradus, vel successionem.

Præterea. Nulla pluralitas exponenda ſine neceſſitate, ex primo phiſicorum, ſed hic nulla eſt euidens neceſſitas ad ponẽdum illam præuiam diſpoſitionem reſpectu gratiæ, ergo. Probatio minoris. Apparet in ſacramento euchariſtiæ, vbi ſignum ſenſibile ſunt ſpecies panis, res autem ſignata eſt exiſtentia corporis Chriſti, ſed inter illas ſpecies, & exiſtentiam corporis Chriſti nulla ponitur diſpoſitio præuia.

1. phyſ. contex. 50.

Præterea, Bernardus in ſermone de cœna domini ſicut inquit inueſtitur canonicus per librum. Abbas per baculum. Epiſcopus per annulum, ſic diuiſiones gratiarum traditæ ſunt in ſacramentis. Sed omnia prædicta ſũt ſigna, & non cauſæ, ergo non ſunt cauſa gratiæ.

Præterea. Si ſacramenta ſunt cauſa actiua gratiæ, ergo in eis eſt aliqua virtus ſupernaturalis, ſed hoc eſt falsũ. Probatur minor. Quia illa virtus, aut eſſet tota in toto ſacramento, & tota in qualibet eius parte, aut tota in toto, & pars in parte. Primum non poteſt dari, quia hoc ſolum competit animæ intellectiuæ inter formas creatas. Nec ſecundũ, quia tũc extenderetur per accidens in ſubiecto, quod eſt contra rationem virtutis, vel formæ ſpiritualis, ergo &c.

Dico igitur ad quæſtionem ſecundum opinionẽ aliorum prout iſta argumenta probant, quòd ſacramenta nõ habent cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ.

Sed tunc quæritur quomodo ſaluabimus dicta ſanctorum aſſerentium, quòd ſacramenta ſunt cauſa gratiæ. Ad quod dicitur tripliciter. Vno modo quod ſunt cauſa, ſine qua non. Sed contra hoc obiicitur vt tactum eſt, quia cauſa ſine qua non, non eſt cauſa niſi per accidens gratiæ, ſed ſacramenta non ſunt cauſa per accidens gratiæ. Alio modo dicitur, quòd omnis diſpoſitio immediate neceſſitans ad aliquam formam, eſto quòd non cauſaret aliquam diſpoſitionem mediam, poteſt dici tam cauſa actiua, quam inſtrumentalis, ſed ipſum ſacramenutum, ſeu ſuſceptio ſacramenti eſt diſpoſitio immediata non cauſans aliquam diſpoſitionem mediam, poteſt ergo dici cauſa actiua, & inſtrumentalis. Maior probatur, quia cõceditur, quòd meritum eſt cauſa præmij, quia per meritum acquiritur præmium, & tamen meritum nõ cau-

ſat pręmium, nec cauſat aliquam diſpoſitionem mediam inter meritum, & præmium.

Tertio dicitur quòd ſacramenta ſunt cauſa gratiæ ſecundum quandam aſſiſtentiam gratiæ ſacramento. Aſſiſtit enim eis ex quadam pactione virtus diuina, quæ eſt cauſa gratię, & deuotio ſuſcipientis. Sicut per ſimile patet quando ad verbum Heliſei Naaman ſe lauante aſtitit virtus diuina effectiua ſanitatis, nulla tamen cauſalitas fuit in verbo Heliſei, neque in aqua Iordanis. Accipiatur hic de duabus vltimis viis, quæ plus placet. *4. Regum 1.*

Ad argumenta principalia de ſacramentis nouæ & veteris legis iam patet ex dictis.

Vtrum in Circunciſione remittebatur peccatum originale?

Seraphicus Bonauent. 3 ſentent. diſtinct. 1. quæſtio 3.
Scotus 4. ſententiarum diſtinctio. 1. q. 6.
D. Thomas 3. par. q. 70. Artic. 4.
Richardus 4. ſentent. diſtinc. 1. q. 3.

QVAESTIO IV.

AD quartam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd in circunciſione non remittebatur peccatum originale, quia culpa non remittitur niſi iuſtitia oppoſita reſtituatur. ſed iuſtitia originalis non reſtituitur in circunciſione, ergo.

Ad iſtam quæſtionem ponam tres concluſiones.

Prima eſt quòd in circunciſione remittebatur peccatū originale. Probatur, quia ad Romanos ſuper illo verbo, ſignaculum accipit circunciſionis, dicit Gloſa, quòd in circumciſione remittebatur peccatum. *Rom. 4.*

Item Auguſtinus libro 2. de nuptiis, & concupiſcentia dicit, Circūciſio inſtituta eſt in populo Dei ad remiſſionem veteris peccati, ſed vetus peccatum eſt peccatum originale, ergo. Item Deus nunquam reliquit genus humanum abſque remedio neceſſario ad ſalutem, igitur tempore legis dedit aliquod remedium Deus *Et in expoſitione illius pſal. 73.*

contra originale, seu contra culpam originalem. Sed non legimus aliquod remedium præter circuncisionem, vt patet in lege, igitur circuncisio tollit culpam originalem.

Secunda conclusio est, quod circuncisio non pertinet ad tempus legis naturæ quia lex naturæ communis est omnibus, circuncisio autem non est communis omnibus, secundum Hugonem libro de sacramentis. *Parte 9.* Circuncisio est sacramentum legis scriptæ succedens sacramentis legis naturæ, licet fuerit inchoata ante legem scriptam, quia tempore Abrahæ, vt habetur in Genesi. *Cap. 17.* Nec est inconueniens, quòd aliquid particulariter pertinens ad legem sit inchoatum ante legis publicationem.

Quare autem circuncisio succedit sacramentis legis naturæ, dicit Bonauentura, *4. sent. dist. 1. q. 1.* quod est ratione grauitatis, & euidentiæ, ratione certitudinis, & etiam efficaciæ, quia magis remittebatur fomes in illis, qui circuncidebatur, quam in his, qui tempore legis naturæ solis sacrificiis & fide mundabantur.

Tertia conclusio est quod circuncisio magis est confirmata sub Iosue, quam sub Moyse. Cuius ratio literalis est, quia tempore Moysi non dimiserunt circuncisionem, sed sub Iosue neglexerunt circuncisionem in deserto, ideo oportuit dari in mandatum. Alia ratio est spiritualis, quia circuncisio facta tempore Iosue fuit post peregrinationem in terram promissionis. Sed hæc circuncisio figurat circuncisionem, & abiectionem vitiorum, quæ semper est sub præcepto.

Ad argumentum principale cùm dicitur, quod culpa non dimittatur nisi iustitia opposita restituatur. Dico quod culpæ originali opponitur aliquid formaliter, scilicet, iustitia originalis, & opponitur aliquid virtualiter, scilicet, gratia, licet ergo non restituatur iustitia originalis, restituitur tamen gratia, quæ opponitur ei virtualiter.

Vtrum ex vi circuncisionis non conferebatur gratia?

Seraphicus Bona.4.senten.distinc.1.q.3.
Scotus 4.senten.distin.1.q.6.
D.*Thom.1.par.quæst.70.Artic.4.*
Richardus 4.senten.distin.1.q.3.Art.6.

QVÆSTIO V.

AD quintam quæstionem sic proceditur. Videtur quod ex vi circuncisionis non conferebatur gratia, quia sacramentum non causat nisi quod signat. Sed circuncisio tãtum significabat ablationem partis à toto, & non aliquid positiuum, ergo non conferebatur gratia.

Contra. Beda super Lucam. Circuncisio in lege agebat, quod baptismus tempore gratiæ agere consueuit, sed baptismus confert gratiam, ergo. *Cap.2.*

In ista quæstione sunt tres articuli Primo est videndum si de potentia Dei absoluta potest remitti culpa originalis sine infusione gratiæ. Secundo si de potentia Dei ordinata posset remitti culpa originalis sine infusione gratiæ. Tertio est videndum si in circuncisione conferebatur gratia.

Quantum ad primum est vna opinio, quod Deus de potentia sua absoluta non possit remittere culpam nisi infundat gratiam. Et hoc probatur multipliciter. Primo sic, peccatum non potest deleri de anima nisi ipsa fiat de immunda munda, sed non potest fieri de immunda mũda nisi per aliquam mutationem factam in anima. Ista autem mutatio est necessario ad formam absolutam positiuam. Quia ad relationem non est motus, nec mutatio, ex quinto phisicorum. Illa autem forma absoluta opponitur culpæ, & hæc est gratia, ergo. *Richard.præsenti dist.q.3. Art.6.*

Secundo sic, peccatum opponitur gratiæ sicut priuatio habitui, sed priuatio non potest tolli à subiecto nisi per positionem habitus, ergo. *5.Phys.contex.10.*

Tertio sic, & est quasi idem. Culpæ opponitur gratia sicut tenebra opponitur luci. Sed tenebra non remouetur nisi ponendo lucem, ergo.

Quarto sic, culpa non remittitur animę nisi remota deordinatione eius, sed deordinatio non remouetur

nisi per gratiam, ergo.

Quomodo remittatur culpa. Quinto sic, culpa remittitur cum peccator Deo reconciliatur, & per consequens acceptatur, sed non acceptatur nisi per gratiam, ergo.

Contra istam opinionem arguitur primo sic. Quando plura repugnāt vni circa aliquod subiectum i, llud potest per quodlibet istorum excludi ab illo subiecto. Sed culpæ originali repugnat gratia & rectitudo ex puris naturalibus etiam sine gratia, ergo per solum rectitudinem naturalem sine gratia potest expelli culpa. Minor patet per Magistrum qui ponit hominem ita esse conditum cum rectitudine naturali.

Probatio Magistri.

Secundo probatur ratione, quia si non potest fieri homo rectus rectitudine naturali sine gratia, tūc gratia esset naturalis. Illud enim est naturale, quod consequitur naturam secundum se.

Tertio sic, secundum formam qualemcunque absolutam Deus potest creare hominem secundum eandem etiā formam absolutam post lapsum potest hominem reparare. Sed Deus potest hominem creare præcisè in puris naturalibus, siue in pura rectitudine naturali, ergo &c. Dicitur, quòd maior est falsa, quia Deus potest hominem creare virginem, & tamen non potest facere de non virgine virginem. Sed hæc responsio non valet, quia maior accipit formam qualemcunque absolutam, virginitas autem dicit aliquid absolutum, & dicit negationem actus præteriti, scilicet nunquam cecidisse, vnde Deus potest facere de non virgine virginem quantum ad illud absolutum licet non quantum ad negationem actus præteriti propter quod sexto ethicorum dicitur, hoc solo priuatur Deus ingenita facere, quæ facta sunt, quia nulla potest esse factio non entis de nō ente, sed illa est factio non entis de non ente. Dico igitur, quod Deus de potētia sua absoluta potest remittere culpam originalem sine infusione gratiæ, & hoc maxime, quia gratia non opponitur peccato originali formaliter.

Quid dicat virginitas.

Cap. 3. Idem 5. phys. contex. 7.

Ad primum alterius opinionis cum dicitur, quod peccatum non potest deleri ab anima nisi de immunda fiat munda, conceditur. Sed mundatio est duplex, scilicet, naturalis, & gratuita, licet ergo nō est munda munditia,

Mundatio duplex.

quæ est per gratiam: esset tamen munda munditia, quæ est per rectitudinem naturalem.

Ad secundam negetur maior, quia culpæ originali non solum opponitur gratia, sed etiam rectitudo naturalis opponitur, vt assumebat prima ratio contra opinionem. Et eodem modo dicitut ad tertium de luce, & tenebra.

Ad quartum negetur minor, quia deordinatio non solum tollitur per gratiam sed etiam per rectitudinem naturalem.

Ad quintum dicitur, quod ille cui dimittitur peccatum reconciliatur Deo. Sed non sequitur, quod sit Deo acceptus illa acceptione speciali, quæ est per gratiam. Acceptatio enim plus dicit, quam reconciliatio, reconciliare enim est non velle vindicare offensam. Sed acceptare est ipsam ad vitam æternam ordinare. Sicut in nobis apparet, quia possumus inimico offensam remittere non reconciliando ipsum ad amicitiam specialẽ ordinando, scilicet eum ad aliquod speciale bonum.

Quid sit reconciliare.

Quid sit acceptare.

De secundo articulo est videndum si de potentia Dei ordinata Deus potest dimittere culpam non infundendo gratiam. Et dicitur quod non, quia secundum leges diuinæ sapientiæ post naturam lapsam non est dare medium inter filium regni & filium perditionis. Sed filius regni est per gratiam secundum Augustinum, filius autem perditionis est per peccatum, ergo si remittitur culpa datur gratia.

Dubium notabile.

Tertio videndum est, quod principaliter proponebatur, videlicet si in circuncisione conferebatur gratia. Ibi dicitur tripliciter. Primo secundum viam Magistri sic, quòd in circuncisione remittebatur culpa, sed non conferebatur gratia. Vnde Glosa super illud ad Romanos signaculum accepit circuncisionis, dicit quod peccatum ibi dimittebatur, sed gratia adiutrix ad bene operandum non præstabatur.

Lib. 15. de tri. cap. 19.

Cap. 4.

Et Augustinus dicit quod sacramenta veteris legis promittebant gratiam, sed non dabant. Item circuncisio non aperiebat ianuam paradisi, sed habenti gratiam patet ianua paradisi, quia sola gratia diuidit inter filios regni, & filios perditionis, secundum Augustinum.

In expositione tituli psalm. illius. 73.

Lib. 15. de tri, cap. 19.

Alio modo dicitur, quod in circuncisione conferebatur gratia: non tamen principaliter, sed ex consequenti, quia circuncisio principaliter ordinatur ad delectionem peccati originalis, & ex consequenti ad gratiam conferendam. Et pro tanto dicitur gratiam non conferre, vt ponit prima opinio, quia non confert eam principaliter, sed ex consequenti. Et si soluuntur auctoritates pro illa opinione quæ inducuntur.

Sed contra hoc obiicitur: quia agens quod agit secundum rectam rationem magis principaliter intendit perfectionem, quam carentiam imperfectionis. Sed Deus agit secundum rectam rationem, ergo principalius intendit perfectionem .i. gratiam, quam carentiam imperfectionis .i. carentiam originalis peccati.

Gratia parua duo dicit.

Tertio modo dicitur, quòd in circuncisione conferebatur gratia tamen paruula respectu eius, quæ confertur in baptismo. Cum autem dico gratiam paruam duo dico, scilicet, gratiam, & paruam gratiam. Sed eo ipso, quòd in anima est gratia, remittitur culpa, & licet habilitetur anima ad perficiendum, quia tamen parua est, ideo tamen paruum habilitat, & per hoc soluuntur argumenta primæ opinionis. Nolunt enim auctoritates illę negare gratiam conferri in circuncisione, sed quia parum habilitat, ideo dicitur gratia non præstari. Alio modo soluit doctor noster dicendo, quòd illæ auctoritates loquuntur de sacramentis impropriè sumptis sicut erant purgationes, & expiationes.

Ad secundum autem de apertione ianuæ paradisi. Dico, quòd non fuit defectus circuncisionis, quod non aperuit ianuam, sed quia euenit tempore, quo præcium non fuit absolutum, nam prius solutum præcium poterat alicui aperiri ianua qui non fuisset baptizatus, sed solum circuncisus, & in gratia, baptizato autem defuncto ante passionem Christi non patuisset ianua, vt patet per Magistrum in litera.

Ad argumentum principale in contrarium dico, quòd non valet sicut patet in simili. Nam baptismus quantum ad actum exteriorem non signat nisi quandam deletionem immunditiæ corporalis, & tamen nullus negat aliquem esse effectum eius positiuum.

Vtrum

Vtrum tempore legis naturæ non fuerit aliquod sacramentum correspondens circuncisioni?

Scot.4.sententiarum distinc.1.q.7.

QVAESTIO VI.

AD sextam quæstionem sic proceditur. Videtur quod tempore legis naturæ non fuerit aliquod sacramentum correspondens circuncisioni per Gregorium, sic dicentem. Quod apud nos agit aqua baptismi, hoc agit apud veteres, vel pro paruulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificij, sed ista non sunt sacramenta, ergo. *4.Lib.moralium.*

Contra est Augustinus contra Faustum. In nullum nomen religionis, siue verum siue falsum coadunari possunt homines, nisi aliquo signorum visibilium velut sacramentorum consortio vnientur, sed tempore legis naturæ vniebantur homines aliqua religione, ergo, &c. *Cap.19.*

Ad istam quæstionem dico tres breues conclusiones, quarum prima est ista quòd tempore legis naturæ fuerunt aliqua sacramenta correspondentia circuncisioni.

Secunda est, quòd illud fuit fides parentum, vel virtus sacrificij.

Tertia conclusio est quòd circuncisio iam cessauit.

Prima conclusio probatur. Quia nullo tempore dimisit Deus cultores suos, sine remedio necessario ad salutem. Sed deletio culpæ originalis post lapsum fuit necessaria ad salutem. Ideo omni tempore fuit aliquod remedium, seu sacramentum ad salutem.

Secunda conclusio probatur per Gregorium, dicentem sicut arguebatur ad principale. Quod apud nos valet aqua baptismi, &c. Nec accipitur hic fides pro solo habitu, sed prò actu, & prò actu non tantum interiori, sed etiã exteriori, pro actu quo quis inuocabat Deum ore, vel aliquo signo exteriori sensibili offerendo sacrificia. *4.lib. moralium.*

Tertia conclusio probatur per Augustinum contra Faustum vbi dicit sic. Sacramenta, quæ seruabantur prænunciatiua erant, quæ cum suo aduentu Christus imple- *Que Aug. contra Faust. vbi supra.*

uiſſet ablata ſunt, & alia inſtituta, quæ ſunt virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora, & numero pauciora.

Sed tunc quæritur quo tempore ceſſauerit circuncisio. Reſpondetur quod illi duo magni doctores, videlicet Hieronymus, & Auguſtinus videntur fuiſſe contrarij de ceſſatione legalium. Primo pono opinionem Hieronymi, & poſtmodum Auguſtini.

Hieronymus, & Auguſtinus de ceſſatione legaliũ ſunt contrarij.

Sciendum ergo, quòd Hieronymus duo tempora intellexit in nouæ legis datione, & ſacramentorum inſtitutione. Vnum ſcilicet tempus concedendi euangeliũ, ſcilicet quod incepit ab aduentu Chriſti vſque ad paſſionis conſummationem.

Aliud fuit tempus promulgationis euangelij, quod incepit ab aduentu, vſque ad finem mundi. Similiter intellexit, quòd mandata legalia, & cerimonialia contingit dupliciter ſeruare. Vel ex præcepto tanquam neceſſaria ad ſalutem, vel ex diſpenſatione: non quia bona ſunt, ſed quia inde elicitur bonum.

Opinio Hieronymi.

Conceſſit igitur Hieronymus legalia maxime circuncisionem ſeruare debere quouſque veritas euangelij promulgaretur, & hoc in toto primo tempore, ſed illis incipientibus aperiri, quæ in noua lege continebantur, illa ceſſabant: ita vt nulli prius acceptam notitiam veritatis liceret ſeruare, hæc ſacramenta aliquo modo niſi illis ſolum ad quos non peruenit prædicatio euangelij, vel etiam ipſis apoſtolis ex diſpenſatione, & pia quidem diſſimulatione. Cæteri autem erant tranſgreſſores qualitercunque ſeruarent. Ad hoc mouebantur Actuum, vbi apoſtoli conſentiunt legalia non eſſe ſeruanda, tamen alicubi poſt illam ſententiam legalia ſeruauerunt ſicut legitur de Petro ad Galathas, & Paulo qui circuncidit Timotheum, vt patet actuum. Seruauit etiam votum Nazareorum, vt patet in actibus.

Cap. 15.

Cap. 2.

Cap. 16.

Auguſtinus autem alio modo ſoluit. Vbi ſciendum, quòd Auguſtinus triplex tempus intellexit, primo tempus condendi euangelium, ſecundo promulgandi conditum, tertio cuſtodiendi iam promulgatum.

Primum tempus fuit ab aduentu Chriſti, vſque ad paſsionis conſummationem, & hoc tempore fuerunt le-

galia infirmata,& in morte Christi mortua.

Secundum tempus fuit à morte Christi, vsque ad diuulgationem in omnes gentes. Iuxta illud, in omnem terram,&c. Et hoc tempore fuerunt legalia ad tumulum deducta. *Psal.* 18.

Tertium tempus fuit ab illo tempore, vsque ad finem mundi, in quo legalia sunt quasi in sepulchro posita, & clausa. Vlterius nota, quod triplici de causa possunt aliqua seruari, scilicet propter necessitatem salutis, propter honestatem, & propter proximi infirmitatem. Dicit igitur Augustinus, quod primo tempore legalia seruari potuerunt tanquam, vel via salutis, vel propter salutis vtilitatem.

Triplici de causa possunt aliqua seruari.

Secundo tempore seruari potuerunt etiam ab his, qui audierunt euangelium propter honestatem, quia cum honore erat deducenda synagoga ad tumulum.

Tertio vero tempore nullo modo sunt seruanda, quia qui iam seruat non est materni corpusculi honorator. Sed sepulturæ impudens reuelator. Et ita ponit, quod Petrus, & Paulus, vterque seruauerit non tantum propter vitandum scandalum proximi, sed etiam ad honorem debitum matri impēdendum. Similiter ponit, quod Petrus veraciter non simulatoriè reprehensus fuerat à Paulo non quia legalia seruabat, sed quia ex modo suo gentiles iudaizare cogebat.

Ad argumentum principale patet ex prædictis in secunda conclusione tertiæ quæstionis.

DISTINCTIO II.

Circa distinctionem secundam quæritur.

Vtrum sint septem sacramenta nouæ legis, & à Christo instituta?

Seraphicus Bona. 4. *sent. distinct.* 2. *q.* 3.
Scotus 4. *sent. dist.* 2. *q.* 1.
D. *Thomas* 3 *par. q.* 65. *Artic.* 1. & 2.

QVÆSTIO I.

IAM sacramentum. Circa istam distinctionem 2. quæro tres quæstiones.

Primo vtrum sint septem sacramenta nouæ legis.

Secundo vtrum sacramenta nouæ legis habent efficaciam à passione Christi?

Tertio vtrum baptizatus baptismo Ioannis teneatur necessario rebaptizari baptismo Christi?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quod non sint septem sacramenta nouæ legis, quia sacramenta sunt medicina contra vulnera, sed tantum duo sunt vulnera, scilicet, culpæ, & pœnæ, igitur sunt duo tantum sacramenta.

Contra, genera peccatorum sunt septem, igitur sacramenta sunt septem.

Ad istam quæstionem sunt conclusiones tres.

Quomodo sint 7. sacramenta & à Deo instituta.

Prima est, quòd congruum est legem euangelicam sacramentis perfectissimis adornari.

Secunda conclusio est quòd illa sacramenta quibus lex euangelica adornatur sunt septem.

Tertia est quòd illa septem sacramenta sunt à Deo instituta.

Prima conclusio probatur sic. Congruum est legem perfectissimam sacramentis perfectissimis adornari. Sed lex euangelica est perfectissima, ergo. Probatur minor. Cum enim sit processus de imperfecto ad perfectũ quanto lex est posterior tanto est perfectior. Sed lex euangelica est posterior, igitur perfectior. Confirmatur, quia lex proximior statui perfectissimo est perfectissima. Sed lex euangelica est proximior statui perfectissimo scilicet beatitudinis, igitur est perfectissima.

Tertio sic, congruum est legem veritatis, & gratiæ perfectissimis sacramentis adornari. Sed lex euangelica est lex veritatis, & gratiæ. Iuxta illud Ioan. Gratia, & veritas per Iesum facta est.

Secunda conclusio declaratur dupliciter. Primo sic, sacramẽta sanant infirmitates, igitur secundũ numerum

infirmitatum accipitur numerus sacramentorum. Sed infirmitas est duplex, scilicet, culpæ & pœnæ. Infirmitas vero culpæ est triplex scilicet originalis contra quam est baptismus, actualis mortalis contra quam est pœnitentia, & actualis venialis contra quam est extrema vnctio. Infirmitas vero pœnæ est quadruplex, scilicet, ignorantia, pusillanimitas, malitia, & concupiscentia. Contra ignorantiam est ordo. Contra pusillanimitatem est confirmatio. Contra malitiam est eucharistia. Contra concupiscentiam est matrimonium. *Duplex infirmitas.*

Secundo sic, sacramenta sunt quædam medicinæ, sed medicina est triplex, scilicet, præseruatiua, curatiua, & confortatiua. Medicina autem præseruatiua curat à morbo, sed non liberat ex toto, & talis est matrimoniũ. Medicina curatiua liberat per gratiam, & hæc variatur secundum triplicem gratiam, scilicet, baptismalem, sic est baptismus, pœnitentialem, sic est pœnitentia, finalem sic est extrema vnctio, tertia est medicina confortatiua. Duplici.n.ex causa homo indiget cõfortari, vel propter difficultatem pugnæ, & sic est confirmatio, vel propter lassitudinem itineris, sic est eucharistia. Ordo autem est ad ministrandum vtrunque sacramentum. *Triplex est medicina.*

Tertia conclusio declaratur sic, dico enim quod omnia ista sacramenta sunt à Deo instituta à Christo pro tẽpore legis euangelicę licet matrimonium fuerit ante institutum, tamen pro lege euangelica fuit à Christo approbatũ. De baptismo patet, quia fuit institutus à Christo viuente iuxta illud Matth. Ite docete omnes gentes baptizantes, &c. De eucharistia patet eius prædicatio diffusa. Ioan. sed eius institutio fuit in cœna. Matth. De confirmatione patet institutio eius Ioan. Accipite spiritum sanctum. De pœnitentia patet eius institutio Ioannis. Quorum remiseritis peccata, & Matth. 26. quodcunque ligaueritis super terram. De extrema vnctione dicitur, quòd fuit instituta à Iacobo. Iac. Infirmitatur quis in vobis &c. sed melius est dicere, quòd fuerit instituta à Christo. Legimus enim Marci, quòd apostoli vngebant oleo multos infirmos, & sanabantur, constat autem, quòd hoc non fecerunt nisi in virtute Christi, qui instituerat illam vnctionem. De matrimonio idem *Quomodo omnia sacramẽta sint à Deo instituta.* *Cap. vltimo.* *Cap. 6.* *Cap. 26.* *Cap 20.* *Cap. 20.* *Cap 26.* *Cap. 26.* *Cap. 5.* *Cap. 6.*

apparet Matt. Non legistis inquit, quod masculum, &
Cap. 19. fœminam fecit eos dominus, & dixit supple per os Adæ quamobrem relinquet homo patrem, & matrem &c. vbi Christus approbat, & ratificat id quod Deus in statu innocentiæ per os Adæ publicauit. De ordine, patet Matth.
Cap. 26. Hoc facite in meam commemorationem.

Ad primum principale cum dicitur sunt tantum duo vulnera, scilicet, culpæ, & pœnæ, conceditur, sed illa vulnera habent diuersas differentias, & penes earum differentias sumitur sacramentorum pluralitas, vt patet in secunda conclusione huius quæstionis.

Vtrum sacramenta nouæ legis habeant efficaciam à passione Christi?

Scotus 4. sentent. distinctio. 1. q. 1.
D. Thom. 3 parte quæst. 62. Artic. 5.
Richardus 4. sent. distinct. 1. q. 3. Art. 4.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur quod sacramenta nouæ legis non habeant efficaciam à passione Christi, quia causa in actu, & effectus in actu simul sunt, &
2. Phys. contex. 37. & 5. met. cõtex. 2. non sunt ex 2. phisicorum, & 5. methaphisicæ. Sed passio Christi non est in actu, igitur nec aliquis eius effectus est in actu per eam. In contrarium est Magister in litera.

Ad istam quæstionem dicam duas conclusiones.

Ad cuius euidentiam est notandum, quòd sicut superius dicebatur, sacramentum est signum sensibile gratiam Dei, vel eius effectum gratuitum, efficaciter signãs ex institutione diuina ordinatum ad salutem hominis viatoris. Et sic sacramenta habere efficaciam est ipsa realiter habere effectum signatum, puta gratiã, ergo ab illo habent sacramenta efficaciam à quo est quòd effectus eius realiter concomitetur, sed hoc dupliciter potest esse, vel tanquam à causa principaliter causante, vel sicut à causa meritoria.

Est ergo prima conclusio, quod sacramenta habent efficaciam à solo Deo, sicut à causa principaliter causante.

Secunda conclusio est quòd sacramenta habent efficaciam à passione Christi sicut à causa meritoria. Prima conclusio probatur dupliciter.

Primo sic, Efficacia sacramentorum non potest esse ab aliqua inferiori causa instituente ipsam. Sed solus Deus instituit sacramenta, vt patet ex tertia conclusione præcedentis quæstionis, ergo.

Quomodo sacramenta habeant efficaciam à passione Christi.

Secundo sic, solus Deus determinat se ad causandum effectum proprium, alias Deus non esset prima causa si posset aliunde determinari. Sed effectus signati per sacramenta sunt proprij soli Deo, quia solus Deus potest causare gratiam, igitur à solo Deo sacramenta habent efficaciam sicut causa principaliter agente, & causante.

Contra istam conclusionem instatur dupliciter.

Primo sic, effectus adæquans virtutem causæ superioris potest produci à causa inferiori. Sed effectus signati per sacramenta cum sint finiti non adæquant virtutem primæ causæ, quæ est infinita, ergo possunt esse ab aliqua causa inferiori.

Secundo sic, illud quod potest effectum signatum per sacramenta destruere, potest ipsum efficere, sed homo est huiusmodi, probatur, quia homo peccando potest effectum signatum per sacramenta destruere, igitur potest ipsum efficere.

Ad primum dico, quod creatio licet non adæquet potentiam Dei in esse, adæquat eam tamen in modo producendi, quia talis modus non competit alicui virtuti finitæ.

Creatio quomodo adæquet potentiã Dei.

Ad secundum potest negari maior, quia facilius est destruere, quam construere. Alio modo potest negari minor, nec probatio minoris valet, quia cum homo peccat mortaliter non annihilat ipse gratiam, sed est causa demeritoria propter quod meritum Deus non conseruat gratiam, & sic annihilatur.

Nota & benè

Secunda conclusio probatur. Ab illo sacramenta efficaciam habent sicut à causa meritoria, quod plus

acceptat Deus quam displicet sibi offensa primi parentis. Sed talis fuit passio Christi, vt patet per Ans.li. Cur Deus homo, & declarabatur, ergo,&c.

Li.3.dist.2. Secundo sic, ab illo sacramento habent efficaciam sicut à causa meritoria per quod sunt nobis paradisi ostia reserata. Sed illud fuit passio Christi, ergo.

Sed contra illam conclusionem instatur tripliciter.

Primo, quia si respectu gratiæ est aliqua causa meritoria iam non est gratia, quod enim datur ex meritis non est gratia secundum Apostolum ad Romanos. Cap.9.

Secundo, si sacramenta habent efficaciam à passione Christi, vt à causa meritoria, igitur baptismus, & eucharistia non habent efficaciam illam. probatio consequentiæ, quia illa sacramenta fuerunt instituta ante passionem Christi, ergo.

Tertio sic, si sacramenta habent efficaciam à passione Christi hoc est maxime verum de vulnere laterali à quo secundum Augustinum fluxerunt sacramenta. Sed hoc videtur falsum, quia scilicet hoc vulnus fuit inflictum post mortem, corpus autem mortuum non est causa merendi. 15.de ciu.Dei cap.26.

Ad primum dico, quod intentio apostoli est, quod gratia non habet causam meritoriam de condigno in illo cui confertur, potest tamen habere causam meritoriam de congruo in eodem,& meritoriam de condigno extrinsecam, maxime si illa causa meritoria extrinseca sit gratuitè data illi pro quo est meritoria. Triplex est meritum vide D, Bona in sent. dist. 41.

Ad secundum potest dici, quod omnia sacramenta nouæ legis habent efficaciam à passione Christi, vt exhibita non quidem in actu exteriori, sed interiori, ab instanti enim suæ conceptionis habuit Christus meritum suæ passionis. Vel potest dici, quod sacramenta nouæ legis omnia adhuc viuēte Christo habuerunt adhuc minorem efficaciam, quam post eius passionem. Et tamen non fuit inconueniens quòd instituerentur ipso viuente, quia erant instituta pro tunc, sed pro tempore post mortem habuerunt principalem efficaciam.

Ad tertium dicitur, quod si illud vulnus fuit inflictum Christo post mortem, vt narrat euangelium tunc sacramenta non fluxerunt ab illo, tanquam à causa prin-

cipaliter meritoria, tamen dicuntur inde principaliter fluxiſſe propter quandam ſimilitudinem expreſſam eorum, quæ inde fluxerunt ad ſenſibilia, quæ ſunt in quibuſdam ſacramentis. Sanguis enim ſpecialius aſſimilatur ſpeciei ſub qua eſt ſanguis in euchariſtia, & aqua ſpecialius aſſimilatur materiæ baptiſmi, quæ duo ſunt principalia ſacramenta. Et ille intellectus poteſt haberi extra de celebratione miſſarum, in fine, vbi dicitur, quod in illis duobus ſcilicet aqua, & ſanguine duo maxima ſacramenta redemptionis, & regenerationis relucent. *Ioannis 19.*

Ad argumentum principale cum dicitur, quod cauſa in actu, &c. conceditur maior, ſed cum additur paſsio Chriſti non eſt in actu. Dico quod licet non ſit in actu in effectu, eſt tamen in actu in acceptatione diuina, & hoc ſufficit, vt ſit cauſa meritoria. Sicut etiam nos proximis noſtris multa conferimus propter aliquod bonum, quod in memoria retinemus.

Vtrum baptizatus baptiſmo Ioannis neceſſario teneatur rebaptizari baptiſmo Chriſti?

Seraphicus Bona. 4 ſent. diſt. 2. quæſt. 3. Art. 2.
Scotus 4. ſent. diſtin. 2. q. 2.
D. Thomas 3. parte q. 38. Artic. 6.
Richardus 4. ſentent. diſtinc. 2 q. 4.
Durandus 4. ſenten. diſtinc. 2. q. 4.
Ioan. Bacconitanus 4. ſent. diſtin. 6. q. 1.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quod baptizatus baptiſmo Ioannis non teneatur neceſſario rebaptizari baptiſmo Chriſti, quia Magiſter dicit in litera capite vltimo quod qui ſpem poſuerunt in baptiſmo Ioannis, & patrem, & filium & ſpiritum ſanctum credebant, non ſunt poſtea baptizandi.

Distin.4. capit.aliud homelia.5. Contra, de consecratione, & accipitur ab Augustino super Ioannem. Si quos baptizauit Iudas non iterum sunt baptizandi, quos autem baptizauit Ioannes iterum baptizandi sunt.

Ad istam quæstionem dico tres conclusiones. Prima à quo fuit baptismus Ioannis institutus, secunda ad quid fuit institutus, tertia quæ erat eius efficacia. Nunquid erat tantæ efficaciæ, quod baptizatus baptismo Ioannis non teneretur baptizari baptismo Christi.

Ioann.1. Quantum ad primum dico, quod baptismus Ioannis fuit institutus à Deo, quia ait ipse Ioannes Baptista. Qui me baptizare misit, ille mihi dixit &c.

Præterea, sic arguit Christus contra pharisæos. Baptismus Ioannis de cælo erat an ex hominibus. Si ex hominibus non erat ei credendum, si de cælo igitur ex Deo.

Quantum ad secundum dico, quòd baptismus Ioannis non fuit institutus ad efficiendum, sed vt ponit Magister in litera fuit institutus ad significandum baptismum Christi & ad assuefaciendum homines ad baptismum Christi. *Cap.3.* Vnde super illo verbo Matt. dicit glosa, ego baptizo, id est tantum corpora lauo, quia peccata dimittere nequeo, vt sicut nascendo, & prædicando preco, sic baptizando ad baptismum Christi dirigam.

Quantum ad tertium, est sciendum, quod baptizatus à Ioanne poterat baptizari duobus modis, scilicet in forma tradita à Christo, vel in aliqua alia forma, vt puta in nomine venturi. Si quis autem fuisset baptizatus à Ioanne in forma tradita à Christo non erat ille rebaptizandus, quia ille non erat baptizatus baptismo Ioannis, sed baptismo Christi. Si quis autem fuisset baptizatus à Ioanne in alia forma, puta in nomine venturi, vel alia consimili forma, erat necessario baptizandus, quia præceptum generale obligat omnes. Sed præceptum generale est, quod omnes baptizentur in forma tradita à Christo, igitur. Confirmatur ex alio, quia recipiens medicinam dispositiuam, debet recipere medicinam completiuam, & perfectiuam. Sed baptismus Ioannis erat sicut dispositio præuia ad

baptiſmum Chriſti,ergo.

Ad argumentum in contrarium dico,quod Magiſter in illo puncto non tenetur.

DISTINCTIO III.

Circa iſtam diſtinctionem tertiam quæritur.

Vtrum definitio baptiſmi data à Magiſtro ſit bona?

Scotus 4. ſent. diſtinct. 3.q.1.
D.*Thom.3.parte q.60. Artic. 2.*
Ricar.4.ſent.diſt.1 q.1. Arti.1.
Durandus 4.ſent.diſt.1.q.1.

QVAESTIO I.

POſt hoc videndum eſt, Circa iſtam diſtinctionem tertiam, quæruntur tres quæſtiones. Primo vtrum illa ſit ratio diffinitiua baptiſmi, quam ponit Magiſter, ſcilicet. Baptiſmus eſt intinctio,id eſt ablutio corporis exterior facta, ſub forma verborum præſcripta, ſecundo vtrum hæc ſit forma baptiſmi. Ego te baptizo in nomine patris, & filii, & ſpiritus ſancti, Amen. Tertio vtrum ſola aqua naturalis pura ſit materia conueniens baptiſmi?

Ad primam quæſtionem, ſic proceditur. Videtur quòd ſit illa ratio ſacramenti baptiſmi diffinitiua, quam ponit Magiſter,ſcilicet.Baptiſmus eſt intinctio, &c quia pars ſacramenti baptiſmi non prædicatur de toto baptiſmo. Sed ablutio eſt pars ſacramenti baptiſmi, ergo non prædicatur de toto. Minor probatur, quia ad ſacramentum baptiſmi non ſolum concurrit ablutio cum aqua,ſed concurrit etiam prolatio verborum.Contra eſt Magiſter in litera.

Ad illam quæſtionem dico tres concluſiones. Prima cuius entis eſt diffinitio, vt patuit. Eſt enim diffinitio entis poſitiui per ſe vnius entis realis compoſiti realiter habentis conceptum vniuerſalē,ſeu communem. *1.q.huius.*

Cuius conclusionis declarationem videas in quæstione supra.

Secunda conclusio est, quòd baptismi est aliqua ratio diffinitiua, quia est ens positiuum per se vnum vnitate conceptus, nec est simpliciter simplex, & habet conceptum communem, sed omne tale est diffinibile, ergo baptismi est aliqua diffinitio.

Quid sit baptismus.

Tertia conclusio est, quæ sit eius ratio diffinitiua. Vbi notandũ, quòd baptismus est signum sensibile, & vt est signum importat relationem, de cuius relationis fundamento possumus dupliciter loqui. Vno modo, quòd eius fundamentum sit non solum ablutio, sed etiam verba. Alio modo, quòd eius fundamentum sit sola ablutio, quamuis habeat alia concomitantia rationem diffinitiuam baptismi, secundum duplicem opinionẽ, sicut verba prolata cum intentione baptizandi.

Quid sit eius fundamentũ.

Ad propositum si teneatur ista via vltima, potest poni talis ratio diffinitiua baptismi. Baptismus est absolutio hominis aliqualiter consentientis facta ab alio in aqua abluente, sub certis verbis simul cum intentione debita proferente significans efficaciter, ex institutione diuina ablutionem animæ à peccato. Si autem teneatur alia via, scilicet quòd verba cum ablutione, sunt fundamentum baptismi, tunc potest poni alia ratio baptismi. Baptismus est sacramentum ablutionis animę à peccato consistens in ablutione hominis aliqualiter cõsentientis facta ab alio abluẽte, & in verbis certis ab eodem abluente cum debita intentione prolatis, nec est differentia inter illas rationes baptismi, nisi per hoc solũ, quod vna ponit ablutionem in recto, alia ablutionem & verba ex ęquo, quæ differentia consurgit ex diuerso modo concipiendi, vel opinandi de fundamento huius relationis, vt dicebatur in principio huius tertiæ conclusionis. Ex hoc patet, quòd diffinitio baptismi data à Magistro, scilicet quòd baptismus est ablutio, &c. loquitur secundum opinionem dicentem, quòd ablutio circunstantionata est fundamentum baptismi.

Definitio baptismi.

Alia definitio baptismum.

Qua sit definitio baptismi data à Magistro.

Ex dictis patet ad argumentum principale per ea quæ dicta sunt in conclusione.

Vtrum forma baptiſmi ſit iſta, Ego te baptizo in nomine patris, & filij, & ſpiritus ſancti Amen?

Seraphicus Bonauent. 4. ſent. diſt. 3. q. 1.
Scotus 4. ſentent. diſtinctio. 3. q. 2.
D. *Thom. 3. par. quaeſt. 66. Artic. 5.*
Richardus 4. ſenten. diſtin. 3. q. 3.

QVAESTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd illa non ſit forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris, & filij, & ſpiritus ſancti, quia cuiuſcunque habentis formam, & materiam, illius forma eſt in materia. Sed iſta verba non ſunt in materia baptiſmi, quia nec ſunt in aqua, nec in ablutione, ergo, &c.

Contra. Extra de baptiſmo, & eius effectu c. ſi quis dicitur, ſi quis ter puerum immerſerit in aqua, vel in aquā miſerit in nomine patris, & filij, & ſpiritus ſancti, & non dixerit. Ego te baptizo, &c. non eſt puer baptizatus.

In illa quæſtione ſunt tres articuli. Primus eſt, ſi aliqua verba ſunt forma baptiſmi. Secundus, quæ ſunt illa verba quæ ſunt forma baptiſmi. Tertius ſi illa verba poſſunt mutari, vel variari, ſine periculo baptizati, vt vere ſit baptizatus.

Quantum ad primum articulum dico, quòd aliqua verba ſunt forma ſacramenti baptiſmi, quia vbi concurrit aliquod ſignum viſibile, & concurrunt verba in fundamento illius relationis, tunc verba poſſunt dici forma eius, ſed ſic eſt in ſacramento baptiſmi, vbi concurrit ablutio, tanquam fundamentum, & verba tanquam determinantia ipſum, ergo verba ſunt eius forma. Maior declaratur, quia materiæ eſt determinari, & formæ, proprium eſt determinare, cum igitur verba determinent ablutionem baptiſmalem verba ſunt ibi, ſecūdum iſtam methaforam tanquam forma.

Quæ ſunt illa verba quæ ſunt forma baptiſmi.

Materiæ eſt determinari, forma verò eſt determinare.

Præterea quando ad aliquem actum concurrunt duo, semper principalius tenet locum formæ. Sed ad baptismum concurrunt duo, scilicet ablutio exterior, & verba, verba autem sunt principaliora quod patet secundum Augustinum dicentem. Verba inter omnia signa tenent principatum in significando, ergo aliqua verba sunt ibi forma.

2. de doctrina Christiana cap. 1.

Sed tunc quæritur quæ sunt illa verba, quæ sunt forma baptismi, & hoc spectat ad secundum articulum, vbi sunt duæ conclusiones.

Quæ sit forma Baptismi.

Prima est, quod forma baptismi in ecclesia Romana est illa. Ego te baptizo in nomine patris, & filii, & spiritus sancti amen. Quam formam tenetur quilibet minister seruare in prædicta ecclesia, quia sic Romana ecclesia instituit, vt notatur extra de baptismo, & eius effectu, cap. si quis.

Forma Baptismi Græcorum.

Secunda conclusio est, quòd forma baptismi in ecclesia Græcorum est illa. Baptizetur seruus Christi, in nomine patris & filii, & spiritus sancti. In qua forma non exprimitur persona ministri, sicut in alia, & hoc ad euitandum scisma, vt ponitur j. ad Corinth. Gloriabantur. n. baptizati de ministris dicentes, ego quidem Pauli, ego autem Apollo, ego verò Cæphe. propter quòd Apostolus concludit dicens diuisus est ergo Christus? Ad tollendum igitur illud schisma ordinatũ est in ecclesia Græcorũ, quòd nomẽ ministri non exprimeretur

Cap. 1.

Quantum ad tertium articulum. Si illa verba, seu forma posset variari, sine periculo baptizati, vel illius qui immergitur, ita quòd verè esset baptizatus. Hic sunt tres opiniones.

Vna dicit, quod quacunque variatione facta circa verba, dummodo tres personæ exprimantur, integrum est sacramentum baptismi.

Alia opinio, quæ est Tho. est totaliter ad oppositum, quæ dicit, quod necesse est prædictam formam totam seruare, alias sacramentum non esset integrum.

Vide D. Th. 3. par. q. 66. art. 5.

Opinio Sco.

Tertia opinio est, quam sequitur doctor, videtur quòd illa variatio potest esse quadrupliciter. Vel ex parte ministri, vel ex parte actus, vel ex parte suscipientis, vel ex parte clausulæ sequentis, scilicet in nomine pa-

tris,& c.Si autē fiat variatio ex parte ministri, puta quia baptizans non dicit ego, integrum est sacramentum, sicut patet de Græcis, qui vere baptizant, & tamen non proferunt pronomen ego, ille tamen sic faciens in ecclesia Romana mortaliter peccaret. Si autem variatio fiat in actu exprimendo illum modum in optatiuo modo, & non indicatiue, sic baptizetur seruus Christi in nomine patris, &c. adhuc esset integrum sacramentum, sicut patet de Grecis. Si autem fiat variatio in suscipiente, sacramentum non est integrum. Si autem fiat variatio in clausula sequente, scilicet in nomine patris, &c. Dico quod potest fieri sex modis, sicut ponit Bonauentura, scilicet mutando, addendo, corrumpendo, transponendo, interponendo, & plura eodem verbo implicando. Mutatio fit vt si diceretur, baptizo te in nomine patris, genitoris, geniti, & spirati, & tunc non esset baptismus, quia licet idem significent, tamen alium modum significandi habent, & Christus voluit personas nominari propriis nominibus personarum. Additio fit modis tribus, quia est vna additio contra fidem, vt si diceretur baptizo te in nomine patris maioris, & filij minoris. Alia est additio quæ non est contra fidem, vt si diceretur, baptizo te in nomine patris omnipotentis, & filii, & spiritus sancti. In prima additione nihil fit, sed in secunda fit vbi faciens nullū intenderet inducere errorem. Corruptio fit dupliciter. Aliquando est tanta, quod nullo modo tenet sensum, & tunc non est baptismus. Aliquando vero est modica, & tunc non corrumpit sensum, vt patet de balbutientibus, & habentibus linguam impeditam, & tunc non impedit quin fit baptismus, vt patet de consecra. di. 4. c. retulerunt, de illo presbytero linguæ latinæ imperito, qui dixit, ego te baptizo in nomine patria, & filia, & c. Transmutatio fit tripliciter. Quia aliquando variat orationis sententiam, vt si diceretur. Ego patris baptizo te in nomine filii, & spiritus sancti. Aliquando non variat orationis sententiam, vt si diceretur, ego te baptizo in nomine filii, & patris, & spiritus sancti. prima transmutatio impedit baptismum, secunda vero non, nisi ageret ex malitia volens minister inducere

Variatio Baptismi potest considerari quatuor modis.

Variatio Baptismi potest fieri sex modis.

D. Bon. in. 4. dist. 3. q. 6.

Additio fit tribus modis.

Corruptio fit duobus modis

Trāsmutatio fit tribus modis.

errorē. Interpositio autem vel intermissio fit dupliciter, quia aut est tāta, quòd discontinuat intentionē, & longā facit moram, vt si inciperet formam baptismi, & postea iret ad comedendum, vel ad forum, & tunc nihil fit nisi reincipiatur, aut est parua morula, vt si inceptis verbis sternutaret, & tūc est baptismus. Implicatio autem plurium fit duobus modis. Vnus fit sic, baptizo te in nomine trinitatis. Alius est, baptizo te in nomine Christi. In primo nihil fit, quia Christus voluit in baptismo personas exprimi distincte. Matth. in trinitate autem exprimuntur implicite. Sed de secundo modo dubium est, vtrum, scilicet baptizatus in nomine Christi esset baptizatus maxime pro tempore isto, quia aliquo tempore, bene licuit baptizare in nomine Christi, vt patet Actuū, ideo de tali tenenda esset regula, quæ ponitur extra de baptismo, & eius effectu.

Implicatio fit duobus modis.

Interpositio fit duobus modis.

Cap. vltimo.

Dubium notabile.

Ad argumentum principale, patet in prima, & secunda conclusione quomodo verba sunt huius sacramenti forma.

Cap. 2.

Vtrum aqua materialis pura, sit materia conueniens Baptismi?

Scotus 4. senten. distin. 3. q. 3.
D. Thomas 3. parte quæst. 66. Articul. 3.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd non solum aqua naturalis pura sit materia conueniens baptismi, quia quæ habent eadem accidentia sunt eiusdem speciei, sed aqua naturalis, & artificialis habent eadē accidentia, scilicet humiditatem, frigiditatem, & perspicuitatem, ergo sunt eiusdem speciei. Si ergo aqua naturalis est sufficiens materia baptismi, eodem modo aqua artificialis erit. Maior patet, quia ex accidentibus deuenimus in cognitionem substantiarum j. de anima.

1. de anima Contex. 11.

Contra. Ioannis. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & spiritu sancto.

Ad

Ad istam quæstionem dico tres conclusiones. Prima est quod aqua naturalis est materia baptismi. Secunda conclusio quod sola aqua naturalis est materia sufficiens per se baptismi, tertia quod aquæ artificiales non sunt materia baptismi. *Cap. 3.*

Prima conclusio patet, quia ille humor est materia baptismi in quo Christus determinauit baptismum fieri, sed hic est aqua, vt patet Ioan. & Matth. ergo, &c. Quare autem Christus sic instituit, Vt in aqua fieret baptismus assignatur talis congruentia. Congruum est baptismum fieri in illo humore qui est frigidus, fluidus, lucidus, & communis omnibus. Sed aqua est huiusmodi humor, ergo congruum fuit baptismum fieri in aqua. Minor est euidens. Maior declaratur sic. Cum enim baptismus sit ad reprimendum feruorem concupiscentiæ, ad flectendū rigorem inobedientiæ, ad illustrandum aciem intelligentiæ, & obligat omnes, tam diuites, quàm pauperes, debet fieri in illo humore qui est frigidus, ad reprimendum feruorem concupiscentiæ, qui est humidus ad flectendum rigorem inobedientiæ, qui est perspicuus ad illustrandum aciem intelligentiæ, & qui est communis omnibus diuitibus, & pauperibus, ne quis se excusaret propter assistētiam inopiæ. Secunda conclusio probatur Illud solum est sufficiens materia baptismi, in quo circumscripto quocunque alio humore, vel liquore potest aliquis baptizari. Sed huiusmodi est aqua, ergo, &c. *Cap. 3. Cap. 3. Doctrina singularis sima. Quomodo fiant aquæ artificiales.*

Tertia conclusio probatur. Aquæ quæ variant speciem aquæ naturalis, non sunt materia baptismi, sed aquæ artificiales sunt huiusmodi, ergo aquæ artificiales non sunt materia baptismi. Minor probatur, primo, quia aquæ artificiales fiunt ex quocunque non seruato processu naturæ per determinata media. Sed aquæ naturales fiunt per determinata media à natura seruato processu naturæ

Secundo sic. Aquæ artificiales fiunt per actionem ignis decoquētis. Sed ignis non videtur sufficiens in virtute actiua, ad conuertendum quæcunque in aquam naturalem, artificialem, vel elementarem, ergo, &c.

Tertio sic, philosophus, quarto metheorum dicit. Sciant artifices alchimitæ species rerum transmutari non posse, ergo per artem non potest resolui mixtum *In Auicena expresse habetur.*

in aquam elementarem.

Quarto sic. Causæ differentes specie habent effectus differentes specie. Sed ars,& natura differunt specie, ergo habent effectus differentes specie, igitur aquaquæ est ab arte, non est eiusdem speciei cum aqua naturali.

Contra hoc arguitur dupliciter. Primo sic, mixtum est grossius quam aqua elementaris,sed aliqua aqua artificialis est subtilior aqua naturali; igitur illa aqua artificialis non est aliquid mixtum, ergo est elementum,& constat, quod non est aliud elementum,quam elementum aquæ,ergo,&c.

Secundo sic. Facilior est resolutio quam generatio, sed ars dæmonum statim producit ex aqua aliquod mixtum,quia producit ranas. Exodi, ergo per artem ex mixto potest statim produci elementum aquæ.

Cap.7.

Duplex subtilitas.

Ad primum dico, quod duplex est subtilitas, scilicet subtilitas simplicitatis, & subtilitas penetratiua virtutis actiuæ. Nunc autem aqua artificialis,est subtilior aqua elementari subtilitate penetratiua, & non subtilitate simplicitatis,ergo,&c.

Ad secundum dico, quod aliud est dicere artem producere aquam, & aliud est dicere adhibere artem actiua, passiuis, quibus adhibitis generat mixtum. Concedo ergo bene, quod ars potest adhibere actiua naturalia passiuis naturalibus, quibus coniunctis sequitur actio. Sed non tanquam ab arte, sed tanquam ab actiuis, & passiuis naturalibus.

Quomodo aqua artificialis, & naturalis differant.

Ad argumentum in contrarium dico,quod licet aqua artificialis habeat aliqua communia accidentia cum aqua naturali:tamē habet aliqua dissimilia à tota specie.

DISTINCTIO IIII.

Circa distinctionem quartam quæritur,

Vtrum paruuli sint baptizandi?

Scotus 4. sent. distinct. 4. q. 1.
D. Thomas 3. parte, quæst. 68. art. 9.

QVAESTIO I.

Ic autem dicendum est, circa istam distinctionem quartam, ad primam, secundam, & tertiam eius partes quæro primo vtrum paruuli sint baptizandi? Secundo, vtrum paruuli recipiant effectnm baptismi. Tertio, vtrum adulti recipiant effectum baptismi.

Ad primam quæstionem, sic proceditur. Videtur, quod paruuli non sint baptizandi, quia baptismus est medicina contra peccatum. Sed paruuli non habent peccatum ergo, &c. Minor probatur. Peccatum enim non est sine electione, & volũtate, per Augustinum de vera religione. Sed paruuli non habent electionem, ergo, &c.

Contra. Beda, & ponitur in vltimo cap. primæ distinctionis istius quarti. Qui dudum clamabat per legem. Anima cuius præputii caro circuncisa non fuerit peribit de populo suo. Nunc per euãgelium clamat, nisi quis renatus fuerit, &c.

Ad istam quęstionem respondeo, & primo ponã vnam opinionem Pelagianorum. Secundo opinionẽ veram quę est catholicorũ. Tertio soluam rationes hęreticorũ.

Quantum ad primum est opinio Pelagianorum, quod paruuli non sunt baptizandi, quia baptismus est contra peccatum, seu contra morbum peccati originalis sed paruuli non habent peccatum originale, ergo nõ sunt baptizandi. Minor probatur. Primo per Augustinũ, quia peccatum ideo est peccatum, quia voluntarium, sed nihil est voluntariũ in paruulis, quia non habent vsum rationis, ergo in eis non est peccatum. *Vide in libro 2. distinctio 30.* *Vbi supra.*

Secundo sic, nullus peccat in eo quod vitare non potest per Augustinum in tertio de libero arbitrio, sed paruulus hanc vitare non potest cum hoc contingat sibi a cõceptione sua, ergo.

Tertio per argumentum Iuliani sicut refert Magister secundo sententiarũ, nõ peccat ille qui nascitur, nec peccat ille qui condidit, per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingit ingressum. *Distin. 2.*

Quarto sic, defectus naturalis non est imputabilis ad peccatum, sed omnis defectus qui causatur in paruulis est naturalis, ergo, &c. Maior patet tertio ethicorum, vbi dicitur quod cæco nato nullus improperabit, sed *3. Eth. c 8.*

magis miserebitur.

Contra istam opinionem arguitur sic. Baptismus est contra morbum peccati originalis, sed paruuli habent peccatum originale, ergo paruuli sunt baptizandi. Minor probatur, quia ait Gregorius super Exod. in glosa, omnes in peccato nati sumus ex carnis delectatione concepti culpam originalem traximus nobiscum.

Greg. super Exod.

Itē Augustinus super psal. Dauid. Dixit se in iniquitatibus conceptum, quia in omnibus cōtrahitur iniquitas ex Adam. Et Augustinus libro de fide ad Petrum. Firmissime tene, & nullatenus dubites, omnem qui per concubitum viri, & mulieris concipitur cum peccato originali nasci.

Psal. 55.

Cap. 23.

Præterea Augustinus in libro de baptismo paruulorum. Adam per præuaricationis exemplum infecit in se omnes de sua stirpe venturos.

Præterea. Peccatum originale est formaliter carentia iustitiæ originalis, vt patuit in secundo libro, sed omnes communiter propagati carent originali iustitia ergo omnes habent peccatum originale. Non autem intendo per istas rationes includere Virginem benedictam, oportet tamen de ea singulariter loqui. Et secundum Augustinū. Cum de peccatis agitur, de Maria nullam prorsus volo habere quæstionem. Teneo igitur quod paruuli cum habent peccatum originale baptizandi sunt.

2. lib. sent. dist. 30. q. 2.

De natura, & gratia circa medium & ponitur in litera cap. 3.

Ad argumenta autem alterius opinionis.

Ad primum dico, quod illud verū est de peccato actuali. Si autem intelligatur de peccato originali, Dico quod non oportet peccatum simpliciter esse voluntarium habenti ipsum, sed esse voluntarium ei, vel illi à quo contrahitur, fuit autem per actum voluntarium Adæ, à quo contractum est.

An peccatū sit voluntariū

Ad secundum dico eodem modo, quod nullus peccat in eo, quod vitare non potest, aut in se, aut in alio, qui pro ipso accepit habitum oppositum vitio. Potuit autem hoc vitari in alio, puta in Adam si non peccasset, qui acceperat iustitiam originalem pro se, & posteris.

Libro 2. vide Sco. in 2. sent. dist. 30.

Ad tertium respondet Magister lib. ait enim sic, Iuliano per sacram paginā, quod per vnum hominem intra-

uit peccatum in mundum, quia per vnius hominis inobedientiam, vt ait apostolus. *Rom. 5.*

Ad quartum dico, quod defectus nihil habens de voluntario non est imputabilis. Sed ille defectus habet aliquid de voluntario, quia ex voluntate primi parentis seminatum est.

Dubium.

Sed oritur dubium. Nam paruuli sunt baptizandi, vt dictum est in secundo articulo, sed interdum paruuli nõ possunt nasci, seu exire de vtero materno, quæritur igitur si possunt ante ortum in matris vtero baptizari. Et videtur quod non, quia coniunctum causæ suæ corruptiuæ dum coniungitur non potest mundari ab illa corruptione, sed paruulus in vtero matris est coniunctus causæ suæ corruptionis, ergo in vtero materno non potest mundari.

Contra hoc, nam caro matris in paruulo non est causa corruptionis, nisi mediata, caro autem paruuli est causa corruptionis immediata loquendo de corruptione originali. Si ergo stante coniunctione ad causam corruptionis non potest purgari ab illa parte, sequitur quod paruulus habens carnem suam nunquam a peccato originali potest purgari quod est contra fidem.

Quomodo paruulus in vtero matris sit cõiunctus matri

Præterea, licet paruulus in vtero matris sit coniunctus matri, localiter tamen distinctus ab ea personaliter, quia habet aliud corpus, & aliam animam, sed distinctio personalis sufficit ad distinctionem, secundum peccatum & non peccatum, ergo non obstante tali coniunctione locali propter distinctionem personalem, potest paruulus esse iustus.

Præterea, si cum coniunctione ista ad causam corruptionis non posset stare gratia in paruulo, ergo paruulus in vtero non potest habere baptismum flaminis, vel sanguinis, quorũ vtrunque est falsum. De flamine, patet de Hieremia Hiere. de Ioanne Baptista Lucæ, & de matre Christi, vt firmiter tenet ecclesia. De baptismo autem sanguinis patet per hoc, quod si quis persequitur matrẽ grauidam, eadem de causa persequitur filium in vtero eius qua persequitur matrem, ergo si mater occiditur propter iustitiam, vel propter fidem, similiter & paruulus. Si autem paruulus occideretur extra vterum habe- *Cap. 1. Cap. 1.* *Nota de baptismo sanguinis.*

Responsio ad dubium. ret baptiſmum ſanguinis, ſi pro iuſtitia, velfide occideretur, etiam nõ baptizatus. Ergo eodem modo rationabile eſt, quod Deus non condemnet eum pro ſimili cauſa in vtero matris paſſum.

Dico igitur ad iſtud dubium, quia vel puer eſt ſecundum omnes partes in vtero matris ſuæ, vel ſecundum aliquam partem apparet extra vterum. Si primo modo dico, quod non poteſt baptizari, non propter hoc, quia eſt coniunctus cauſæ ſuæ corruptionis, vt dicebat præcedens opinio. Sed quia baptiſmus eſt ablutio corporis in aqua. Sed paruulus cum ſit in vtero matris exiſtens non poteſt lauari, cum non poſſit ab aqua tangi immediate. Si ſecundo modo, aut apparet pars principalis, vt caput, & tunc poteſt baptizari, non enim eſt veriſimile, quod in die penthecoſtes quando baptizati ſunt tria *Cap. 2.* milia, Actuũ. quod quilibet quantum ad totum corpus ſuum lauaretur aqua, ſed præciſe quantum ad faciem aſpergendo, vel quantum ad caput perfundendo, & in illo caſu, ſi puer poſtea naſceretur non oporteret ipſum *Senſus in capite vigent.* de nouo baptizari. Si autẽ apparet pars minus principalis ſicut eſt manus, vel pes, illa eſt baptizanda, quia in ea eſt tota anima licet non omnes ſenſus, quia ſenſus vigent maxime in capite, & ſic adhuc minus ſufficeret ad hoc, quod eſſet baptizatus eſto, quod naſceretur ſub conditione baptizandus eſſet, vt docetur extra de baptiſmo, & eius effectu, de quibus dubium eſt. Credendum eſt enim, quod Deus ſuppleat in tali caſu, ſi quid per impotentiam eſt omiſſum.

Ad argumentum in contrarium conceſſa maiore negetur minor. Ad probationem cum dicitur, quod peccatum non eſt ſine electione. Dico quod verum eſt de peccato actuali. nego autem de peccato originali.

Vtrum Adulti non conſentientes recipiant effectum baptiſmi?

Seraphicus Bona. 4. ſent. diſt. 4 q. 1. Art. 1.
Scotus 4. ſententiarum diſtinc. 4. q. 4.

QVAESTIO II.


D secundam quæstionem, sic proceditur. Videtur, quod paruuli non recipiant effectum baptismi, quia gratia non datur sine fide. Sed paruuli non habent fidem, igitur eis non datur gratia. Minor probatur ad Romanos. *Rom.10.*

Contra. Augustinus in Enchiridion. Paruulus, siue decrepitus moritur peccato in baptismo, sed nullus moritur peccato nisi recipiat gratiam, ergo.

Ad istam quæstionem dico tres conclusiones, secundum quod paruuli in baptismo inter alia tria recipiunt. Prima conclusio. est, quod paruuli recipiunt fidem infusam in baptismo, secunda conclusio est quod recipiunt caracterem, tertia conclusio est quod recipiunt gratiam gratum facientem.

Prima conclusio probatur, sine fide est impossibile placere Deo, vt ait Apostolus ad Hebræos, sed paruuli, quamcito baptizantur placent Deo, ergo habent fidem, sed non habent fidem acquisitam, ergo habent fidem infusam. *Cap.11.*

Contra hoc obiicitur, quia habens habitum potest vti habitu cum voluerit. Sed paruulus baptizatus, etiam cum peruenerit ad vsum rationis non potest vti habitu fidei, quia non potest exire in actum credendi articulos fidei, ergo.

Confirmatur. Quia habens habitum aliter se habet ad actũ, quã non habens, sed paruulus baptizatus non aliter se habet, nec alio modo ad actum credendi, quam si baptizatus non fuisset, ergo paruulus baptizatus non habet illum habitũ infusum. Minor probatur, Quia si paruulus baptizatus nutriretur inter infideles, & ab eis doceretur, ita adhęreret errori eorũ, acsi non fuisset baptizatus.

Ad illa dicitur tripliciter. Primo sic, quando in aliqua potentia sunt duo habitus disparati vnus infusus, & alius acquisitus ex actibus, tunc habitus acquisitus inclinat potentiam ad actus contrarios actus habitus infusi. Nunc autem in paruulo baptizato, & inter infideles nutrito est fides acquisita contraria fidei infusę, ideo nõ potest exire in actum credendi. *Fides acquisita contrariatur fidei infusæ.*

Secundo modo dicitur ad minorem illius obiectio-

nis, quod talis paruulus baptizatus, & inter infideles nutritus non alio modo se habet ad actum credendi quam si non fuisset baptizatus, quia quam cito deliberate consentit errori eorum fides infusa annihilatur.

Tertio modo dicitur, quod siue habitus habeat causalitatem respectu actus siue non, nulla virtus infusa potest probari inesse ex actibus, quia eædem rationes fierent de gratia, & tamen nullus certitudinaliter scit se habere gratiam, & ideo dicitur, quod maior est vera de habitibus acquisitis, & non de habitibus infusis.

Nota & bene.

Contra hoc obiicitur, quia si Deus infunderet alicui habitum geometriæ, posset assentire veritatibus geometriæ, ergo à simili si Deus infunderet alicui fidem, posset assentire veritatibus fidei. Sed hoc non valet, quia habitus geometriæ est habitus habens euidentiam ex obiecto. Sed fides non habet euidentiam ex obiecto, quia iam non est fides.

Fides non hābet euidentiā ex obiecto.

Dist. 6. vel 7. huius quarti.

Secunda conclusio persuadetur breuiter, quia de hoc erit sermo prolixior inferius. Congruum est ad formam perfectam ponere aliquā dispositionē. Sed gratia est forma perfecta & super naturalis, ergo cōgruum est ad formā perfectam ponere aliquam dispositionē supernaturalē. Illam autem dispositionem voco caracterem, ergo paruuli baptizati recipiunt caracterem. Confirmatur extra de baptismo, & eius effectu c. maiores. vbi dicitur, quod sacramentalis operatio imprimit caracterem.

Tertia conclusio probatur. Deus pro statu naturę lapsæ de communi lege nulli dimittit culpam quin infundat gratiam. Sed paruulis in baptismo dimittitur culpa originalis, igitur infunditur eis gratia.

Quomodo gratia non detur sine fide.

Ad argumentum in contrarium cum dicitur, gratia non datur sine fide. Conceditur de lege communi, sed negetur minor.

Ad probationem dico, quod tenet de fide acquisita, non autem tenet de fide infusa, &c.

Rom. 11.



AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod adulti baptizati non recipiant effectum baptismi, quia si radix sancta, & rami, ad Romanos. Si autem adulti reciperent effectum baptismi, tunc essent sancti, ergo filij

eorum essent sancti, quod est falsum, quia tunc non haberent peccatum originale, igitur.

Contra, quilibet moritur peccato in baptismo, vt dictum est per Augustinum in Enchiridion. Sed nullus moritur peccato, nisi recipiat gratiam, igitur.

Ad istam quæstionem dico præmittendo quod adultus dicitur quadrupliciter. Primo quia est adultus consentiens, secundo est adultus dissentiens, tertio est adultus ficte recipiens, quarto est adultus ex aliqua causa accidentali non distinguens. Et sic secundum istam distinctionem oportet dicere ad quæstionem quatuor breues articulos.

Adultus dicitur quatuor modis.

Primus si adultus consentiens recipit effectum baptismi. Et dico quod sic, quia medicina perfecta habet effectum suum in subiecto bene disposito. Sed baptismus est medicina perfecta contra morbum peccati originalis igitur in homine adulto consentiente, & bene disposito tollit peccatum originale. Sed de lege communi nulli dimittitur peccatum originale, sine gratia, igitur.

Secundus articulus est de adulto non consentiente si talis recipiat baptismum, & effectum baptismi. Et dico quod non consentiens potest intelligi dupliciter negatiue, & contrarie. Negatiue, vt cum negat actualem consensum; contrarie vero cum ponit actualem dissensum. Et patet illa distinctio, quia non est idem non velle, & nolle, vt dictum fuit dist. j. primi. Iterum dissentire potest quis dupliciter, videlicet, simpliciter, & secundum quid. Nam qui propter tempestates proiicit merces in mari simpliciter vult, & secundum quid non vult, vt patet tertio Ethicorum, cap. de voluntario permixto. Et secundũ illa dico ad hunc articulum tres conclusiones.

Non consentiens, potest intelligi duobus modis.

Dissentire potest quis duobus modis Simpliciter, & secundum quid.

Prima est quod non consentiens simpliciter, nec secundum quid non recipit baptismum, nec effectum baptismi, quia Deus non vult ascribere familiæ suæ aliquẽ omnino inuitum. Sed dissentiens simpliciter & secundum quid est omnino inuitus, ergo Deus non vult hunc ascribere familiæ suæ, talis autem ascriberetur si reciperet baptismum, & effectum baptismi.

Secunda conclusio est, quod dissentiens, secundum quid, & consentiens simpliciter recipit baptismum sicut

Dissentiens secundum

quid, & consentiens simpliciter recipit baptismũ. patet de illo qui consentit propter minas, hoc patet extra de baptismo, & eius effectu, c. maiores. Vbi videtur quod quidam ad Christianitatem coacti sunt, & nobis sunt sacramentis diuinis sociati.

Tertia conclusio est, quod si non consentit negatiue recipit baptismum, quia non oportet semper in sacramentis prębere actualem consensum, sicut patet de sacerdote conficiente corpus Christi, quia quando consecrat potest alibi cogitare, & non habere actualem considerationem ad corpus Christi.

Distinctio istorum virtualiter, & habitualiter patet 2. lib. dist. 41.

Tertius articulus est de adulto ficte recipiente, si talis recipit baptismum, & effectum baptismi. Et dico quod fictus in recipiendo, potest dupliciter esse.

Fictus in recipiendo potest dupliciter esse.

Vno modo, quod ostendat se velle recipere ablutionem baptismi, eodem modo, quo ecclesia intendit illam conferre, & tamen oppositum habet in animo, & talis non recipit sacramentum, nec rem sacramenti. Tamen ecclesia cogit eum ad obseruantiam fidei Christianæ, quia ecclesia pręsumit partem meliorem, vbi signa meliorem partem prætendunt, sicut de matrimonio patet. Nam si quis iurasset alicui per verba, de præsenti sine testibus, & postea iuraret alteri cum testibus ecclesia staret pro secundo matrimonio, cum tamen primum esset legitimum.

Semper ecclesia præsumit partem meliorem.

Alio modo potest aliquis esse fictus ostendendo se esse dispositum ad recipiendum sacramentum, & tamen interius est indispositus propter infidelitatem, vel aliud peccatum mortale in quo vellet remanere, & illo modo loquuntur doctores de ficto baptismo dicentes, quod non recipit rem sacramenti. Cuius ratio est, quia Deus non iustificat nisi volentem secũdum illud Augustini. Qui creauit te sine te, non iustificauit te sine te. Sed aliter fictus habet obicem contra gratiã nolens iustificari, ergo non recipit effectum baptismi. Ad istam etiam intẽtionem loquitur Aug. ponitur in litera. Omnis enim qui iam suæ voluntatis arbiter est constitutus cum accedit ad sacramentum fidelium nisi pœniteat eum vitæ veteris nouam inchoare non potest.

Lib. de pœnitentia. c. 2.

Notandum quòd hæc est differentia inter fictum primo, & secundo modo dictum, quia si primus depone-

ret fictionē esset rebaptizandus, quia nec recipit sacramentum, nec rem sacramenti. Sed fictus secundo modo si deponeret fictionem non esset rebaptizandus; quia talis licet non habuerit rem sacramenti, habet tamen sacramentum.

Quartus articulus est de adulto non cognoscente, vel non distinguente si talis recipit baptismum, vel eius effectum.

Et est sciendum quod talis non distinguens est ille qui non vtitur ratione nec vti potest. Et hoc contingit dupliciter. Quia vel ille nunquam vsus est ratione nec vti potest, sicut furiosus, & fatuus à natiuitate, vel aliquando vtitur ratione sicut furiosi, & fatui habentes lucida interualla.

Ad propositum de primis idem est iudicium sicut de pueris maxime si de eorum cura simpliciter desperatur.

De secundis autem dicitur, & bene, quod nisi periculum mortis immineat expectandum est donec habeant vsum, & iudicium rationis, & sic poterunt baptizari consensu interueniente, & recipient sacramentum, & rem sacramenti.

Ad argumentum principale dicēdum quod radix sancta, & rami sancti intelligenda est aptitudine, sed non actu, sicut ponit Augustinus, & adducit eum Magister libro secundo, de grano mundo seminato, quod nihilominus generat paleas. *Lib. 2.*

DISTINCTIO V.

Circa distinctionem quintam quæritur.

Vtrum iustificati teneantur ad susceptionem baptismi?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 4. q. 6.
D. Thomas tertia parte quæstion. 68 Articul. 2.
Ricardus quarto sententiarum distinctio. 4 q. 3.
Durandus 4. senten. distin. 6. q. 1.

QVÆSTIO I.

POst hoc sciendum. Circa istam distinctionem quintam, & vltimam partem distinctionis pręcedentis quæro istas quæstiones. Primo vtrũ iustificati teneantur baptizari? Secundo vtrum soli sacerdotes possunt baptizare? Tertio vtrum mali sacerdotes possint baptizare, & conferre baptismum?

Ad primam quęstionem sic proceditur. Videtur, quod iustificati non tenentur baptizari, quia de Apostolis nõ legimus, nec de beata Virgine, quod fuerunt baptizati.

Cap. 3. Contra Io. Nisi quis renatus fuerit &c. In illa quæstione sunt duo articuli. Primus est si iustificati tenentur baptizari. Secundus est si omnes baptizati æqualiter recipiunt effectum baptismi.

Quantum ad primum, scilicet si iustificati tenentur baptizari. Dico, quod sic. Quia lex vniuersaliter promulgata omnes obligat nisi fiat in ea alicuius personæ exceptio vt notatur extra de constitutionibus. c. canonum statuta. Sed lex de baptismo est vniuersaliter promulgata. Matth. vlt. & Ioan. nec est ibi alicuius personæ exceptio, ergo. *Cap. 3.*

Præterea, quilibet viator tenetur esse membrum militantis ecclesiæ non solum in notitia diuina, sed etiam in notitia ipsius ecclesiæ. Sed primum fundamentum vnde quis dicitur esse membrum militantis ecclesiæ est baptismus, igitur.

Vltimo sic, qui potest ex facili actu magnam gratiam acquirere, & negligit actum illum, videtur gratiam cõtemnere, vel saltem videtur illam non appreciari quanta ipsa est appreciabilis. Sed ille qui non est baptizatus quantumcunque sit iustificatus potest per actum facilem, sicut est baptismus magnam gratiam acquirere, quia quantumcunque perfecto de lege communi accedente ad baptismum augetur gratia, & si huiusmodi iustificatus sic neglexerit, videtur gratiam contemnere.

Ad baptismum triplex effectus sequitur. De secũdo articulo, dicitur vno modo, quod ad baptismum triplex effectus sequitur, scilicet caracteris impressio, gratiæ infusio, & fomitis repressio. Sed constat, quod in omnibus baptizatis, non æque remittitur fomes, igitur non omnes æqualiter recipiunt huiusmodi effectum baptismi. Sed illud dictum, quod fomes pecca-

ti remititur in baptiſmo, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo formaliter, alio modo quantum ad effectum fomitis, qui eſt inclinare animam coniunctam corpori ad peccatum. Et prior intellectus eſt falſus, quia quando inter aliqua non eſt formalis repugnantia, vnum formaliter non tollit aliud, ſed gratia, & fomes formaliter non repugnant, ergo vnum non tollit formaliter aliud. Maior patet. Minor probatur, quia cum gratia ſit in anima, fomes autem in carne, quæ ſunt diuerſa ſubiecta, non poſſunt formaliter repugnare. *An fomes peccati remittatur in baptiſmo.*

Secundus intellectus verus eſt, & ponitur exemplum de lapillo alligato alis aquilæ, quantumcunque creſcat virtus motiua aquilæ, grauitas lapilli in ſe nõ minuitur, quia iſta formaliter non repugnant, ſed bene minuitur, quantum ad effectum, quia quantum virtus aquilæ plus creſceret, tantum grauitas illa volatum aquilæ minus impediret. Dicitur igitur ad hunc articulum, quod quo ad baptiſmũ ſequitur triplex effectus, vt ſcilicet dictum eſt, caracteris impreſſio, gratiæ infuſio, & fomitis repreſſio. *Pulchrum exemplum.* *Ad baptiſmum ſequitur triplex effectus.*

Quantum ad primum, omnes æqualiter recipiunt effectum baptiſmi, quia ſiue caracter ponatur forma abſoluta, ſiue reſpectiua, vt infra videbitur omnes æqualiter habent caracterem.

Quantum ad alium effectum qui eſt fomitis repreſſio, patet quod in omnibus non æqualiter reprimitur fomes, ſicut ſtatim exponetur. Sed quantum ad alium effectum qui eſt gratię infuſio oportet diſtinguere, quia ibi tria concurrunt, ſcilicet Deus, vt cauſa principalis. Chriſtus vt cauſa meritoria, & homo baptizatus, vt materia receptiua gratiæ. *Nota, & bene.*

Primo modo de potentia Dei ordinata omnes æqualiter recipiunt effectum baptiſmi, quia illi ſigno ſenſibili Deus ex parte ſua ſemper æqualiter aſſiſtit, per hoc autem quod Deus aſſiſtit ſacramentis ſacramenta efficiunt, quod figurant, vt in ſuperioribus tactum eſt.

Secundo modo, ſ. inquantum Chriſtus eſt cauſa meritoria non omnes accipiunt æqualiter effectum baptiſmi quantum ad efficaciam, omnes tamen recipiunt effectum baptiſmi quantum ad ſufficientiam, ſicut poni *Vide Magiſtrum.*

Magister in simili li. 3 vbi quęrit si passio Christi meruit omnibus salutem, & dicit quod sic, quantum ad sufficientiam, sed non quantum ad efficaciam. Sic etiam potest Christus ad maiorem gratiam se offerre pro prædestinatis, quam pro non prædestinatis.

Tertio modo, s. quantum ad recipientes, dico, quod recipientes baptismum, aut sunt paruuli, & sic æqualiter recipiunt nisi forte ibi concurreret fides parentum & aliorum sicut innuit glosa Matth. super illo verbo. Videns Iesus fidem illorum Ait enim sic. Tantum valuit apud Deum fides aliena, vt intus, & extra sanaret hominem, homo autem non sanatur intus nisi per gratiam. Aut sunt adulti, & sic venientes cum maiori deuotione maiorem gratiam recipiunt. Iuxta regulam vulgatam. Actus actiuorum sunt in patiente prædisposito.

Cap. 9.

Cap. 13.

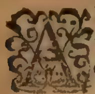
Ad argumentum principale dico, quod quædam glosa super illo verbo Ioan. Qui lotus est non indiget, &c. dicere videtur, quod Apostoli fuerunt baptizati, & hoc rationabile videtur, quia Christus fecit eos sacerdotes, sed ordo sacerdotii præsupponit baptismum, vt extra de præsbytero non baptizato c. veniens. De Virgine Maria dicitur, vel quod illa fuit baptizata, vel quod fuit singulariter priuilegiata, quia in conceptione filii Dei habuit totam gratiam ad quam Deus illam ordinauit, ergo &c.

An Virgo Maria fueriit baptizata.

Vtrum soli sacerdotes possint baptizare?

Seraphicus Bona 4. sent. dist. 5. q. 1. Artic. 1.
Scotus 4. sent. dist. 5. q. 1.
D. Thomas 3. parte q. 67. Art. 2.
Ricardus 4. sentent. distinctio 5. q. 1.

QVAESTIO II.



D secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod soli sacerdotes possint baptizare, quia solis sacerdotibus datur potestas dimittendi peccata, Ioan. sed in baptismo remittuntur peccata, ergo.

Cap. 20.

Contra, de consecrat. dist. 4. c. Romanus pontifex, dicitur ibi, quod spiritus sanctus subministrat gratiam

etiam si paganus sit qui baptizat.

Ad quæstionem dico tres breues conclusiones. Prima conclusio est, quod congruum est solum viatorem baptizare. Secunda conclusio est, quod congruum est inter viatores solum sacerdotes baptizare. Tertia conclusio est, quod in necessitatis articulo quilibet homo potest baptizare.

Prima conclusio probatur sic. Tum quia Christus instituit sacramentum baptismi, & fuit homo. Tum quia in sacramento baptismi est aliquid sensibile, & aliquid spirituale, & per consequens magis competit vtenti sensu, & intellectu quam naturæ pure intellectuali. Tum etiã quia post susceptionem baptismi baptizatus ascribitur vt membrum ecclesiæ militantis, igitur est congruum hoc fieri per aliquem de ecclesia militante.

In baptismo est aliquid sensibile, & aliquid spiritua le.

Secunda conclusio probatur, quia baptizatus recipitur per baptismum in collegium ecclesię militantis, sed receptio alicuius in aliquod collegium pertinet ad præsidentes, & auctoritatem habentes in collegio: tales autem sunt sacerdotes, & episcopi, & alij superiores prælati, ergo.

Tertia conclusio probatur sic. Tabula contra naufragium tempore naufragii potest à quolibet non impedito ministrari, sed baptismus est talis tabula, ergo tempore naufragij, puta in necessitatis articulo potest à quolibet non impedito ministrari. Voco autem ministrum non impeditum illum qui non est mancus, sed habet potentiam motiuam administrandum, & illum qui non est mutus, sed habet linguam verbis exterioribus expressiuam, & illum qui non est amens, sed habet discretionem, & intẽtionem facti determinatam intendens facere, quod facit ecclesia.

Baptismus est tabula contra naufragium.

Vide omnia in Scoto.

Sed diceret aliquis. Igitur Angelus in assumpto corpore secundum ista potest baptizare, quia potest habere omnia prędicta. Dico, quod si illud faceret Angelus bonus esset verum baptisma. sicut legimus de sancta Christina quam baptizauit Angelus, in lacu Vulsino. Si autem est malus Angelus & faceret ex præcepto diuino adhuc esset verum baptisma. Sed quando occurrit talis casus sicut dicit Bonauentura, esset diuina reuelatio expectan-

An Angelus possit baptizare.

q. 1. huius dist.

Sed diceres, nunquid recipiens baptiſmum ſcienter à tali ſacerdote malo peccat mortaliter.

Reſpondeo, quod malus miniſter aut eſt præciſus totaliter ab eccleſia, vel ad tempus, aut non præciſus, & in vtroque membro poteſt eſſe dubium. De primo autem ſunt duo modi dicendi oppoſiti. Vnus dicit, quod tenetur quis à tali miniſtro recipere baptiſmum ſi non poſſet habere alium miniſtrum, quia baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis. Alius modus dicit, quod non debet recipere baptiſmum, & ſi recipit à tali miniſtro mortaliter peccat. Et hoc declaratur ſic. Quia baptizandus aut eſt adultus aut eſt paruulus. Si adultus ſufficit baptiſmus flaminis quando non poteſt habere baptiſmum flaminis. Si autem baptizandus ſit paruulus habens paruulum baptiſet eum ſi non poteſt habere alium magis idoneum, quia cum præciſo non licet ſibi communicare pro paruulo ſuo. *Ricar. diſt. præſenti artic. 3. q. 4*

Sed contra illud, quia præceptum ſuperioris plus obligat, quam præceptum inferioris. Sed Deus præcepit baptiſmum ſuſcipi, eccleſia autem prohibet communicare cum præciſo, igitur magis eſt obediendum præcepto diuino quam eccleſiæ in illo caſu.

Præterea plus tenetur excommunicatus vitare alium quam alius vitare eum, quia præceptum de vitando non imponitur alicui niſi propter ſe, præciſus autem in caſu iſto non tenetur vitare alium, immo tenetur non vitare. Quia ſi talis præciſus ſciret paruulum aliquem non baptizatum ſtatim mori debere, teneretur eum baptizare neceſſario ne moreretur in anima, ergo ſi præciſus in tali caſu non tenetur vitare alium nec econuerſo, alius tenetur vitare ipſum. Dicitur igitur quod adulto licet recipere baptiſmum à præciſo ſi alius miniſter haberi non poteſt, & hoc quidem videtur haberi ab Auguſtino de baptiſmo contra Donatiſtas. Poteſt etiam forte non recipere, quia baptiſmus flaminis ſufficeret ſibi propter reuerentiã eccleſiæ talem vitare præcipientis. Penſatis tamen omnibus melius dicitur, quòd à tali recipiat quam quod ex hac vita ſine baptiſmo diſcederet. *Lib. 6.*

Quantum ad paruulum ſi nullus poteſt haberi miniſter niſi præciſus, & immineat periculum mortis, tene-

tur necessario ille offerre paruulum suum præciso. Nimis enim durum esset, quod teneretur paruulum suum perpetuæ damnationi exponere, cum posset habere aliquem qui paruulum suum baptizaret.

Dubium notabile, & curiosum.

Quantum ad secundum membrum distinctionis, scilicet de malo non præciso ab ecclesia, qualis est ille qui est occulte malus. Dicitur quod debet quis recipere baptismum à tali ministro, quia propter peccatum, quod non est notorium non debet quis in actibus notoriis vitare proximum. Si autem esset publice, vel notorie malus huiusmodi minister, tunc aut incumbit sibi dispensare sacramentum baptismi, vt puta, quia est curatus aut parochialis sacerdos, aut non incumbit sibi ex officio baptizare. Si primo modo non peccat, qui recipit baptismum pro se, vel pro alio paruulo suo. Si secundo modo, & posset habere aliquem cui non incumbit ex officio baptizare, aut est æque malus aut melior. Si melior peccat ille qui recipit ab alio. Si autem est æque malus debet recipere baptismum à suo curato.

Ad argumentum principale dicitur, quòd non est simile, in proposito de membris corporis naturalis, & de membro corporis mistici, quia in corpore naturali est vna vita numero in omnibus membris, & participatur ab eis quodam ordine, quia primo est in corde, secundo in aliis membris propinquioribus. Sed in corpore mistico non est vna vita numero nec illa vita per prius est in hoc membro quam illo, nisi quantum ad gradum ministrandi.

DISTINCTIO VI.

Circa distinctionem sextam quæritur,

Vtrum in baptismo imprimatur caracter?

Seraph. Bona. 4. *sent. dist.* 6. *q.* 4. *Artic.* 1.
Scotus 4. *sent. dist.* 6. *q.* 9.
D. *Thomas* 3 *parte. q.* 63. *Artic.* 1.
Ricar. 4. *sent. dist.* 5. *q.* 4.
Ioannes Bacconitanus 4. *sent. dist.* 6. 2.

QVAESTIO I.

NVnc autem quilibet. Circa istam distinct. sextam quæro quatuor quæst. Primo vtrum in baptismo imprimatur caracter. Secundo vtrum caracter sit forma absoluta. Tertio vtrum caracter sit forma respectiua. Quarto vtrum caracter sit in essentia animæ, vt in subiecto.

Ad primam quæstionem, sic proceditur. Videtur quod in baptismo non imprimatur caracter, quia baptismus succedit circumcisioni, sed in circumcisione non imprimebatur caracter, ergo, probatio minoris, quia caracter circumcisionis fuisset eiusdem rationis, cum caractere baptismi, & tunc si circumcisus fuisset post circumcisionem baptizatus, fuissent in illo duo caracteres, & per consequens duo accidentia eiusdem speciei, quod est inconueniens.

Contra. Sacramentum non iterabile habet aliquem effectum indelebilem. Sed baptismus est sacramentum non iterabile, ergo habet aliquem effectum indelebilem, nisi ponatur caracter, ergo in baptismo imprimitur caracter.

In ista quæstione sunt tres articuli. Primo est videndum quid importatur nomine caracteris. Secundo si in baptismo imprimitur caracter. Tertio si caracter impressus sit forma delebilis, vel indelebilis.

Quantũ ad primum articulum, sunt tria notanda. Primo quod caracter idem est quod signum, vel figura. Signum autem accipitur duobus modis, quia est signum interius, & exterius, vel signum in anima, & signum in corpore. Si loquimur de signo exteriori facto in corpore, tunc ablutio baptismatis potest dici caracter Si loquimur de signo interiori facto in anima, sicut in proposito loquimur, tunc aliquid spirituale impressum animæ à Deo in baptismo dicitur caracter. *Quid sit caracter.* *Signum duobus modis sumitur.*

Secundo est notandum, quod illud spirituale modo præexposito impressum animæ in baptismo nõ est gratia, nec aliqua virtus infusa, puta fides, spes, vel charitas. Probatur, quia caracter, secundum loquentes de eo semper imprimitur in baptismo, sed illæ virtutes non sem- *Nõ & bene,*

per imprimũtur in baptiſmo, ſicut eſt in ficte baptizato

Præterea. Ponentes caracterem ponunt cum indelebilem. Sed illæ virtutes ſunt indelebiles, vt patet in peccante mortaliter, ergo.

Caracter habet quinque proprietates.

Tertio eſt notandum, quod illud ſpirituale impreſſum animæ, quod dicitur caracter habet ad minus quinque proprietates. Prima quod eſt ſignum aſſimilatiuum alteri habenti, ſecunda quia eſt ſignum diſtinctiuum à non habente, tertia, quia eſt ſignum rememoratiuum ſacramenti ſuſcepti, quarta, quia eſt ſignum confortatiuum, quinta, quia eſt ſignum obligatiuum, quia ſuſcipiens ſacramentum obligatur Deo.

Quære opinantem iuriſt. ex decretis. 1.q. 1.cap.quidam dicunt.

His præmiſſis dicitur ad ſecundum articulum, ſecundum duas opiniones.

Vna negat animæ caracterem imprimi, quod probatur ſic. Sicut eſt de aliis rebus ſanctificatis, ita videtur eſſe de hominibus baptizatis. Sed alia ſanctificata ſicut calices, vel eccleſiæ conſecratæ non recipiunt aliquam nouam formam, vel qualitatem per hoc, quod conſecrantur, ergo, nec homines baptizati recipiunt aliam formam ſpiritualem quam vocas caracterem.

Secundo ſic. Nihil eſt ponendum fruſtra in operibus Dei. Sed caracter ſi poneretur fruſtra poneretur, ergo. Probatio minoris, quia ſi caracter nõ poneretur fruſtra, hoc eſt quia ponitur, vt diſpoſitio præuia ad effectũ baptiſmi principalem, qui eſt gratia. Sed ratio non valet, quia anima non habens peccatum eſt ſumme diſpoſita ad ſumendam gratiam, & Deus eſt potentiæ infinitæ, ergo.

Diceres, quod caracter ponitur propter effectus aſſignatos, quia eſt ſignum rememoratiuum, conformatiuum, & obligatiuum, ſic non ponitur fruſtra.

Contra illud ſic. Ita poteſt aliquis rememorari, conformari, obligari alicui domino, ſine ſigno inhęrente, ſicut cum ſigno inhęrente, igitur fruſtra ponitur. Conſequentia patet. Probatio antecedẽtis. Ille qui profitetur in aliqua religione poſt profeſſionem obligatur prælato, & tenetur ſibi conformari, & tamen nullam formam recipit, & ſimiliter eſt de illo qui facit alicui domino homagium.

Tertio sic principaliter. Deus non dat donum suum alicui actualiter mortaliter peccanti. Sed fictus suscipiendo baptismum peccat mortaliter, quia facit irreuerentiam sacramento, ergo Deus non dat ei illud spirituale donum, quod tu vocas caracterem. *D. Thom. in 4. dis. 1. q. 4.*

Alia opinio est, quod sicut non potest probari ratione naturali gratiam, vel charitatem esse in anima, & tamen ponimus eam, ita non potest probari ratione naturali caracterem imprimi animæ, & tamen oportet ponere eum in anima. Quod auctoritatibus probatur. *Adducendo authoritatẽ Dionysii.*

Primo auctoritate Dionysij Hierarchiæ ecclesiasticæ, dicit enim. Venienti ad baptismũ datur à summo sacerdote sacramenti signaculum, Sed sacramenti signaculum est caracter, ergo. *Cap. 2.*

Secundo probatur per Damas. qui dicit, quod per baptismum fit nobis regeneratio, & sigillum, per sigillum intelligens caracterem. *Lib. 4. c. 1.*

Tertio, auctoritate Augustini, contra Donatistas. Satis enim inquit eluxit ouem quę foris dominicum caracterem acceperat venientem ad salutem ab errore corrigi, caracterem tamen in ea dominicum agnosceret. Sed dicitur, & bene quod illæ auctoritates sunt potius vocales, quam reales, ergo si aliqua auctoritas cogit ad ponendum caracterem imprimi in baptismo est auctoritas ecclesiæ, quæ est maxima auctoritas, vt ponit Augustinus contra epistolam fundamenti. Arguitur sic, de sacramentis sentiendum est, sicut sentit ecclesia Romana. Extra de hæreticis, ad abolendam. Sed sacrosancta ecclesia Romana asserit imprimi caracterem in baptismo, ergo. Probatio minoris, extra de baptismo, & eius effectu. Qui fide accedit ad baptismũ, caracterem suscipit christianitatis impressum. *Libro 6. de baptismo.* *Cap. maiores*

Diceres, quod caracterem Christianitatis impressum vocat ipsum baptismum.

Contra, quia ibidem sequitur, quod caracterem imprimit sacramentalis operatio. Sed sacramentalis operatio est baptismus, igitur baptismus imprimit caracterem.

Ad istam conclusionem inducuntur aliquæ congruentiæ. *Aliquæ congruentiæ.*

Prima est, quod congruum est ad formam perfectam poni aliquam dispositionem, sed gratia est perfecta forma, & supernaturalis, igitur congruit ad eam poni aliquam dispositionem supernaturalem, istam dispositionem voco caracterem.

Secunda est ista. Non est congruum Deum instituisse sacramenta nouæ legis esse vana, sed essent vana, nisi haberent aliquem effectum. Nunc autem non semper habent effectum qui est gratia, ergo habent alium effectum, & illum voco caracterem. Sed illa congruentia parum valet, quia si valeret tunc quodlibet sacramentum imprimeret caracterem, quod est falsum.

Congruentia melior. Ideo additur tertia congruentia melior, quæ talis est. Receptus in familiam Christi, debet distingui à non recepto per aliquod intrinsecum sibi. Sed illud intrinsecum distinctiuum ponitur caracter.

Ad argumenta præcedentis opinionis illa non concludunt. Ad primum dico, quod alia sacramenta non recipiunt formam spiritualem eis inhærentem, quia nō sunt capacia talis formæ, homo enim est capax, tam gratiæ, quam dispositionis ad gratiam quæ dispositio dicitur caracter.

Ad secundum concessa maiore negetur minor, licet enim Deus de potentia sua absoluta posset creare gratiā in anima, quæ gratia est principalis effectus baptismi, & etiam alios effectus qui sunt assimilare, distinguere, &c. sine illa forma, quæ dicitur caracter, tamen de potentia ordinata, dicitur quod causat illos effectus, mediante tali forma, propter primam & secundam congruentiam, superius assignatas.

Ad baptismum duo concurrunt. Ad tertiū dico, quod in baptismo concurrunt duo dona, scilicet dispositiuum quod est caracter, & perfectiuum quod est gratia. Quando igitur dicitur, Deus non dat donū suum actualiter peccanti mortaliter, concedo de dono perfectiuo, sed nego de dono dispositiuo, & hoc vel quia non vult sacramētum suum esse vanum, vel propter alias causas superius assignatas.

Communis opinio, quòd De tertio articulo communis opinio est, quod caracter est forma indelebilis. Cuius causam aliqui assignant quia caracter est in anima, secundum essentiam

ſed anima eſt inuariabilis ſecundum eſſentiam, ergo. *caracter eſt*
Contra, ſecundum eos, quia gratia eſt in eſſentia *forma inde-*
animæ, ergo eſſet indelebilis. Ideo dicitur, quod cara- *lebilis.*
cter poteſt comparari ad Deum, vel ad agens creatum. Si caracter comparatur ad Deum ſic poteſt deleri, quia qui poteſt aliquam formam creare, poteſt ipſam annihilare. Si autem comparatur ad agens creatum ſic caracter eſt forma indelebilis, & hoc conuenit ſibi, quia eſt talis natura.

Vbi notandum, quod triplex eſt habitus, ſcilicet *Triplex eſt*
innatus, acquiſitus, & infuſus. Primus quidem eſt om- *habitus.*
nino indelebilis, ſecundus autem eſt delebilis, vt patet. *2. Eth. c. 5.*
tertius habitus, aliquando eſt delebilis, aliquando indelebilis, & hoc ideo, quia habitus infuſus, aliquando datur ad dirigendum, aliquando ad diſtinguendum. Aliquando habitus infuſus datur ad dirigendum, quia poteſt recipere repugnantiam in ſubiecto, ideo talis habitus eſt delebilis. Sed quandoque habitus imprimitur ad diſtinguendum, & talis habitus eſt indelebilis. Sic autem imprimitur caracter, vt in ſecundo articulo dictum eſt.

Ad argumentum in contrarium dicitur negando minorem. Ad probationem quando dicitur, duo accidentia eiuſdem ſpeciei eſſent in eodem ſubiecto, negetur conſequentia, quia vel illi duo caracteres non eſſent eiuſdem ſpeciei, vel ſi eſſent eiuſdem ſpeciei, dico quod habens caracterem in circuncisione non recipiet alium caracterem in baptiſmo, ſicut ſubiectum, quod eſt in potentia ad albedinem, recepta albedine ab vno agente non poteſt recipere aliam ab alio agente, vel ab eodem agente, ergo, &c.

Vtrum caracter ſit forma abſoluta?

Seraphicus Bona. 4. *ſent. diſt. 6. q. 1. Artic.* 1.
Scotus 4. *ſent. diſt. 6. q.* 10.
Ricardus tertio ſentent. diſtinctio 5. *q.* 1.
Durandus 4. *ſenten. diſtin.* 4. *q.* 1.

QVAESTIO II. & III.[m]

AD secundam, & tertiam quęstionem, sic proceditur simul. Videtur, quod caracter non sit forma absoluta, quia omnis forma absoluta, quę est in anima, vel est potentia, vel passio, vel habitus, sed caracter nullum illorum est, ergo. Minor probatur. Non enim est potentia, quia non est naturaliter in anima. Nec est passio, quia est forma permansiua. Nec est habitus, quia habitu potest quis bene, vel male operari. Sed caractere non potest quis bene operari, quia stat cum peccato mortali, nec potest male operari, quia est à Deo, ergo.

2. Eth. c. 5.

Contra dispositio est eiusdem rationis cum forma ad quam disponit, sed caracter disponit ad gratiam, igitur est eiusdem rationis cum gratia, sed gratia est forma absoluta, ergo.

In illa quæstione sunt duo articuli. Primus in quibus sacramētis imprimitur caracter. Secundus si caracter impressus sit forma absoluta.

In tribus sacramentis imprimitur caracter.

Quantum ad primum dico, quod caracter imprimitur, tantum in tribus sacramentis, scilicet in baptismo, confirmatione & ordine. Cuius ratio est, quia in illis sacramentis imprimitur caracter in quibus aliqui, vel primo recipitur in familiam Christi, vel recipit determinatum gradum inter illos qui sunt de familia Christi, sed baptismus est sacramentum quo quis recipitur in familiam Christi. Confirmatio autem, & ordo sunt sacramenta quibus aliqui recipiunt determinatum gradum inter familiares Christi.

Alii autem probant illud idem sic. In illis tantum sacramentis imprimitur caracter, quæ non iterantur, sed sacramenta non iterabilia sunt tantum illa tria, scilicet sacramentum baptismi, confirmationis, & ordinis.

D. Thom. in 4. dist. 4. q. 1. Vide Alex. & Bona hic 5. phys. cent. 10. & inde.

De secundo articulo dicit vna opinio, quod caracter est forma absoluta quod probatur sic. Mutatio non est nisi ad formam absolutam, ex 5. Phisicorum. Sed ad caracterem est mutatio, ergo caracter est forma absoluta. Minor probatur in ficte baptizato qui nihil aliud recipit in baptismo, nisi caracterem.

Secundo sic. Relatio non est fundamentum relationis. Sed caracter est fundamentum multarum relatio-

num, quia est signum rememoratiuum, conformatiuum, obligatiuum, & cætera huiusmodi, ergo.

Tertio sic. In relatione non est potestas actiua, nec passiua. Sed in caractere est potestas actiua, & passiua, ergo. Minor probatur. In caractere baptismali est potentia passiua, quia per eum est homo capax aliorum sacramentorum. In caractere autem ordinis est potentia actiua ad multos sacros actus in ecclesia, ergo.

Quarto sic. Caracter est principium assimilandi baptizatum Christo, & alteri baptizato. Similitudo autem est vnitas fundata in qualitate, ergo caracter est qualitas & per consequens forma absoluta.

Secunda opinio est, quod caracter sit forma respectiua, quia ad quidditatem alicuius formæ absolutæ non pertinet essentialiter aliquis respectus. Sed ad quidditatem caracteris pertinet essentialiter aliquis respectus, ergo caracter non est forma absoluta. Minor probatur per illum, cuius est præcedens opinio. Dicit enim in definitione caracteris, quod caracter est signum fidei communis, & sacræ ordinationis fidelium, signum autem est relatio. *D.Thom. vbi supra q.2.*

Præterea nihil est ponendum perfectius, quam natura requirat. Sed natura caracteris non necessario requirit, quòd habeat perfectionem formæ absolutę, ergo non est forma absoluta. Minor probatur, quia nulla de rationibus præcedentis opinionis cogit ponere caracterem esse formam absolutam. Prima non valet, quia habet maiorem falsam, si intelligatur de omni respectu, & de omni eo quòd est ad aliquid. Est enim respectus extrinsecus, & intrisecus adueniens. Caracter autem ponitur respectus extrinsecus adueniens, & ad hunc respectum potest esse motus. Similiter secunda ratio habet maiorem falsam. Quia secundum Euclidem. 5. geometriæ in principio. Proportionalitas est similitudo duarum proportionum, igitur super proportionem, quæ dicit formaliter relationem, & super vnitatem eius fundatur similitudo, & sic relatio fundatur in relatione. Tu dicis, igitur potest esse processus in infinitum, in relationibus nego consequentiam. Nam accidens fundatur in accidente, vt qualitas in quantitate, & tamen non est

processus in infinitum in accidentibus.

Duplex est actus.

Ad tertium dico, quòd duplex est actus, scilicet naturalis, & sacramentalis, licet ergo in relatione non sit potestas ad actum naturalem, tamen bene potest esse ad actum sacramentalem.

Ad quartum dico, quod similitudo, largo modo sumpta, potest esse in qualibet forma, & non solum in qualitate.

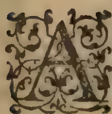
Ad argumentum in contrarium. Ad primam partem quæstionis, si teneatur, quod caracter sit forma absoluta potest concedi, quòd sit habitus non innatus, nec acquisitus, sed infusus. Tu dicis, quia habitu contingit, vti bene, vel male, dico quod non est verum de omni habitu. Si autem teneatur, quòd caracter sit forma respectiua, respondetur ad argumentum in contrarium, quòd non est inconueniens aliquam relationem disponere ad formam absolutam respectu agentis supernaturalis, sicut est in proposito.

Caracter est habitus infusus.

Vtrum caracter sit in essentia animæ, vt proximo subiecto?

Seraphicus Bona. 4. senten. distinc. 6. q. 3. Artic. 1.
Scotus 4. senten. distin. 11.
D. Thomas 3. parte quæst. 63. Articul. 4.
Richardus 4. sentent. distinc. 5. q. 2.

QVÆSTIO IIII.



AD quartam quęstionem sic proceditur. Videtur quod caracter non sit in essentia animæ vt in subiecto. Quia dispositio, & forma ad quam disponit sunt in eodem subiecto. Sed caracter disponit ad fidem, ergo est in eodem subiecto cum fide, sed fides est in potentia intellectiua, ergo.

Contra, dispositio est in eodem subiecto cum forma ad quam disponit, sed caracter disponit ad gratiam, ergo est in eodem subiecto cum gratia, sed gratia est in essentia animæ, ergo, & caracter.

Ad istam quæstionem dico, quod in ea possunt esse tres conclusiones, secundum quod de ea sunt tres opiniones.

Vna dicit, quod caracter est in tota essentia animæ, quia caracter distinguit membrum Christi a non membro Christi, sed membrum Christi distinguitur a non membro Christi secundum totim essentiam animæ, ergo. Item dispositio est in eodem subiecto cum forma ad quam disponit. Sed caracter disponit ad gratiam, igitur est in eodem subiecto cum gratia. Sed gratia est in tota essentia animæ, igitur & caracter. Sed ista non concludunt. Primum non, concedo enim quod caracter est in anima, sed propter distinctionem non oportet, quòd sit in tota animæ essentia sicut corpus distinguitur ab alio corpore colore, non tamen oportet quod color sit in toto corpore, sed sufficit quòd sit in superficie. Nec secundum cogit, quia maior est vera de illa dispositione, quæ fit habitus, sed de alia dispositione hoc non oportet, habitus enim vnius potentiæ potest disponere ad formam, & ad terminum alterius potentiæ sicut habitus fidei disponit ad habitum charitatis.

D. Thom. 1 part. q. 63. Artic. 4.

Quomodo caracter non est in tota essentia animæ.

Alia opinio est, quod caracter est in potentia cognitiua, quia sicut gratia est in essentia animæ, ita dispositio ad gratiam est in potentia animæ. Sed caracter est dispositio ad gratiam, igitur est in potentia animæ, sed non in qualibet potentia animæ. Quia cum potentiæ distinguantur realiter tunc non esset vna simplex forma, igitur est in vnica potentia. Sed magis rationabile est, vt ponatur in potentia cognitiua, quam in alia, quia caracter est ad configurandum trinitatem creatam, trinitati increatæ. Sed trinitas creata, vel eius imago consistit principaliter in potentia intellectiua à qua oritur voluntas.

D. Thom. distinct. 44. Art. 1. q. 3 hoc idem Alexan. & Bona & Ricardus vbi supra, vide Varronē q. 3. quol. sue

Præterea, vt arguebatur superius, in eodem subiecto est dispositio, & forma ad quam disponit. Sed caracter disponit ad fidē, & fides est in potētia intellectiua, igitur.

Contra dispositio ad formam nunquam est in posteriori susceptiuo formæ. Sed caracter per te est dispositio ad formam, siue ad gratiam, & gratia, vt concedis est in essentia animę, igitur caracter non potest esse in aliquo

susceptiuo posteriori ipsa essentia animæ. Sed per te potentia animę est posterior eius essentię, quia ponis, quòd est accidens eius. igitur, & caracter non est in potentia animæ, ergo, &c.

Opinio Sco. Tertia opinio est, quod caracter principaliter est in voluntate, quia dispositio est in eodem subiecto, cum forma ad quam disponit, sed caracter disponit ad gratiá, & gratia est in voluntate, vt patuit, ergo caracter est in voluntate. Sed illa ratio forte solueretur, sicut fuit soluta secunda ratio primæ opinionis. *Lib. 2. dist. 26.*

Quomodo caract. sit in voluntate. Ideo alio modo arguitur, & hoc sic. Caracter est signum, vel fundamentum cuiusdam obligationis animæ ad Deum, igitur est rationabile, quòd ponatur in illa potentia per quam homo principaliter obligatur Deo. Sed illa potentia est voluntas, quia voluntatis est primo mereri, vel demereri, igitur caracter est in voluntate.

Dispositio duplex est. Ad argumentum in contrarium dico, quòd dispositio est duplex, scilicet proxima, & remota. Maior autem est vera de dispositione proxima, sed nó de dispositione remota.

Nunc autem caracter non est dispositio proxima ad fidem, vt fides est, sed ad gratiam, quæ est in voluntate, vt dictum est, ergo &c.

DISTINCTIO VII.

Vtrum sacramentum confirmationis sit necessarium ad salutem?

Seraphicus Bona. 4. sent. dist. 7. quæst. 2. Art. 3.
Scotus 4. sent. distin. 7. q. 2.
Richardus 4. sentent. distinc. 7. q. 1.

QVAESTIO I.

NVNC de ſacramento conſecrationis. Circa iſtam diſtinctionem ſeptimam quæro quatuor quæſtiones. Primo. Vtrum ſacramentũ confirmationis ſit neceſſarium ad ſalutem? Secundo vtrum in ſacramento confirmationis conferatur gratia gratum faciens? Tertio vtrum ſacramentum confirmationis poſſit reiterari? Quarto, quæ eſt pœna iterantis.

Ad primam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd ſacramentum confirmationis ſit neceſſarium ad ſalutem. Quia quilibet chriſtianus tenetur eſſe plenus chriſtianus, ſed non eſt plenus chriſtianus ſine ſacramento confirmationis, vt habetur de conſecra. di. 5. c. Omnes fideles.

Contra. Habenti gratiam gratum facientem non eſt aliud neceſſariũ ad ſalutem: Sed in baptiſmo datur gratia gratum faciens, igitur nullum aliud ad ſalutem eſt neceſſarium, ergo &c.

Ad iſtam quæſtionem pono tres concluſiones. Prima eſt, quòd ſacramentum confirmationis non eſt ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem, ſecunda eſt quod ſacramentum confirmationis eſt neceſſarium homini adulto ad ſalutem, tertia concluſio eſt, quod ſacramentum confirmationis præſupponit baptiſmum, ita quòd ſine baptiſmo nullus poteſt confirmari.

Prima concluſio probatur ſic. Illud ſacramentum non eſt ſimpliciter neceſſarium, ſine quo aliquis niſi contemnat poteſt peruenire ad ſalutem, ſed ſine ſacramento confirmationis, vbi homo agit ex contemptu poteſt peruenire ad ſalutem, ſicut tenemus de paruulis baptizatis, tamen non confirmatis, igitur. Minor probatur per illud Matth. Qui crediderit, & baptizatus fuerit &c. & de conſecra. diſ. 5. Spiritus ſanctus, vbi dicitur quòd ſolum baptiſmo regenerati ſaluantur. *Cap. vltimo.*

Secunda concluſio probatur. Quia illud eſt neceſſarium adulto ſine quo adultus exponeret ſe periculo mortis æternæ, ſuppoſito quòd poſſet illud habere, ſed ſine ſacramento confirmationis adultus exponeret ſe periculo mortis æternæ, ſuppoſito vt dictum eſt, quod poſſet illud habere, quia ageret ex contemptu, qui autẽ

contemnit non est perfectus Christianus, vt notatur extra de sen.excommun. igitur illud sacramentum est necessarium adulto ad salutem.

Ad istum intellectum loquitur Hugo de sacramentis. Timendum est his qui per negligentiam dimittunt episcopi præsentiam,& non suscipiunt manus impositionem ne forte propterea damnentur. Et quod dicit forte est intelligendum, quia si pœniteant,& postea accipiant non damnarentur.

Li. 2. part. 7. cap. 3.

Tertia conclusio probatur sic, quia in baptismo datur gratia iustificans, in confirmatione vero datur gratia roborans, sed gratia roborans præsupponit gratiam iustificationis, igitur sacramentum confirmationis præsupponit gratiam baptismi.

Præterea illud sacramentum præsupponitur à confirmatione, & ab omnibus sacramentis in quibus imprimitur caracter, cuius caracter est fundamentum omnium aliorum, sed caracter baptismi est huiusmodi, ergo. Minor probatur, quia caracter baptismi respicit initium fidei, alij autem caracteres respiciunt statum fidei. Sed status præsupponit initium,ergo caracteres aliorum sacramentorum præsupponunt caracterem baptismi.

Quid respiciat caracter baptismi.

Ad argumentum in contrarium dico quod quilibet Christianus tenetur esse plenus christianus, & est plenus Christianus sine sacramento confirmationis, dummodo non contemnit, sed contemneret quando haberet præsentiam episcopi, & non acciperet.

Vtrum in sacramento confirmationis conferatur gratia gratum faciens?

D.Thom.3.par.quæst.72.Artic.7.
Petrus de Aquila 4. lib.sent.dist.7.q.2.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur quod in sacramento confirmationis non conferatur gratia gratum faciens. Quia gratia gratis data respicit pœnam, gratia autem gratum faciens respicit culpam, sed confirmatio est contra pœnam, quia est contra pusillanimitatem, ergo &cæt.

Contra per auctoritatem Rabani. Per impositionem manuum spiritus sanctus traditur baptizato, sed spiritus sanctus non datur nisi per gratiam gratum facientem, ergo, &c.

Ad istam quæstionem dico tres conclusiones. Prima conclusio est, quòd in sacramento confirmationis confertur gratia gratum faciens. Probatur. Quia de sacramentis sentiendum est,& tenendum, quod tenet sacrosancta ecclesia Romana, vt patet extra de hæreticis ad abolendam. Sed sancta Romana ecclesia tenet quòd in confirmatione confertur gratia gratum faciens, ergo &cæt. Minor probatur extra de sacra vnctione, capite cum peruenisset. Vbi dicitur, quòd per confirmationem spiritus sanctus datur ad augmentum, & robur: sed spiritus sanctus non datur simpliciter homini, nisi per gratiam gratum facientem.

Sed est notandum, quòd gratia gratum faciens dicitur dupliciter. Vno modo faciens gratum de non grato,& talis gratia confertur in baptismo, & pœnitentia. Alio modo dicitur gratia gratum faciens, quæ de grato facit magis gratum, & tali modo confertur gratia in confirmatione. *Gratia gratū faciens dicitur duobus modis*

Secunda conclusio est. Cum enim in baptismo conferatur gratia, & in confirmatione similiter conferatur gratia, nunquid hæc, & illa sunt eadem gratia. Et dicitur tripliciter. Vno modo, quòd hæc, & illa differunt essentialiter sicut virtutes, & dona, quia in baptismo datur gratia, quæ influens in potentias facit virtutes. In confirmatione autem confertur gratia, quæ influens in potentias facit dona: Sed in ordine confertur gratia, quæ facit beatitudines. Alio modo dicitur, quod

hæc & illa gratia differunt essentialiter sicut morbi contra quos ordinantur, gratia enim baptismalis est contra morbum infidelitatis, gratia autem confirmationis est contra morbum pusillanimitatis. Tertio modo dicitur, quòd hæc, & illa gratia differunt sicut duo gradus eiusdem formæ sicut dictum fuit supra.

Li.1.dist.8. q. de augmento charitatis.

Tertia conclusio est in quo sacramento confertur magis, & minus gratiæ in baptismo, an in confirmatione. Et dicitur quòd gratia confirmationis præsupponit gratiam baptismalem sicut bene esse præsupponit esse, quando ergo bene fit comparatio harum gratiarum hęc potest fieri dupliciter. Vno modo sine præcisione, & sic omnino maior est gratia confirmationis, quam baptismalis: sicut bene, & perfectè viuere est melius, quam viuere. Si autem fiat comparatio harum gratiarum cum præcisione, sic maior est gratia baptismalis, quam confirmationis, quia maioris virtutis est mortuum viuificare, quam viuificatum fortificare. Sed per gratiam baptismalem homo mortuus viuificatur, in confirmatione autem homo viuificatus fortificatur, ergo.

Gratia gratum faciens est contra culpam, & pœnam.

Ad argumentum in contrarium cum dicitur, quòd gratia gratum faciens est contra culpam. Dico quòd non tantum est contra culpam, sed etiam contra pœnam eatenus quatenus ordinata est ad culpam, & talis est pusillanimitas.

Vtrum sacramentum confirmationis possit iterari?

Seraphicus Bonauent.4.sentent.distinct.7.quæstio 1.*Art.* 3.
Scotus 4. sent. distinct.7.q.2.
Ricar.4.sent.dist.7.q.2.

QVAESTIO III.

Ad


D tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur quod sacramentum confirmationis possit iterari, quia vbi morbus potest iterari, ibi conuenieter medicina potest iterari, sed confirmatio est medicina contra morbum pusillanimitatis & ille morbus potest iterari, ergo. In contrarium est Magister in litera.

In illa quæstione sunt tres articuli. Primus est a quo sacramentum confirmationis conferatur, secundus est, si illud sacramentum iteratur, tertius est qua pœna iterans istud sacramentum puniatur, & per illum articulũ patet solutio ad quartam quęstionem in principio huius distinctionis positam.

De primò videtur forte alicui, quòd sacramentum confirmationis potest à quolibet sacerdote ministrari per dictum Gregorii ad Ianuarium episcopum, vt scribitur in canone de conse. dist. 5. c. peruenit. Ait enim sic. Peruenit ad nos quosdã scandalizatos fuisse eo quòd pręsbiteros tangere crismate illos, qui baptizati sunt prohibuimus, sed si omnino de hac re aliqui contristentur, vbi episcopi desunt, vt præsbiteri etiam in frontibus baptizatos crismate tangere debeant concedimus.

Sed dicendum est, quòd solum episcopi conferre possunt hoc sacramentum, quia in primitiua ecclesia solis apostolis licuit conferre, sed solum episcopi sunt successores apostolorum, ergo.

Ad decretum vero Gregorii dicitur quadrupliciter. Vno modo, quod Papa concessit, quòd possent præsbiteri ibi tangere in fronte aliquo oleo, sed non consensit de crismate, sed hoc est contra textum litteræ, vt patet ibidem. *Ad decretum Gregorii dicitur modis.*

Ideo secundo modo dicitur, quòd Papa propter scandalum Vitandum illud concessit ad tempus. Sed illud non valet quia vtilius scandalum nasci permittitur, quã quòd rei veritas relinquatur, extra de regulis iuris.

Ideo dicitur tertio modo, quòd in primitiua ecclesia non erat differentia inter episcopos & sacerdotes. Quod probatur per duas auctoritates Hieronymi, distin. 95. decretorum. vna ponitur. c. olim, & alia, c. sequẽti. Olim inquit idem præsbyter, qui & episcopus. Et parum post.

ſicut præsbiteri ſciunt ſe ex conſuetudine eccleſiæ præpoſitis eſſe ſubiectos, ita epiſcopi nouerint ſe magis ex conſuetudine, quam diſpoſitionis dominicæ veritate præsbyteris eſſe maiores.

Quartus modus dicendi eſt melior.

Sed quartus modus dicendi eſt melior quia ſi à principio non licuit ſacerdoti hoc ſacramentum conferre, Papa tamen quemlibet ſacerdotem illius regionis potuit facere epiſcopum quantum ad actum iſtum. Sic igitur ſacramentum confirmationis à ſolis epiſcopis poteſt conferri. Cuius materia remota eſt criſma compoſitum ex oleo oliuæ, & balſamo ſpecialiter ab epiſcopo ſanctificatum, vel ab alio cui talis ſanctificatio poteſt committi. Materia autem propinqua eſt vnctio facta in fronte in figura crucis. Huius autem ſacramenti forma eſt ſigno te ſigno crucis, confirmo te criſmate ſalutis, in nomine patris, & filij, & ſpiritus ſancti. Amen.

Quid ſit materia remota, & materia propinqua ſacramenti cõfirmationis.

An ſacramentum confirmationis poſſit iterari.

De ſecundo articulo, ſcilicet vtrum illud ſacramentum poteſt iterari? Dico quod non, imo ſcienter iterans peccat mortaliter. Quare autem non debet iterari principalis cauſa eſt inſtitutio diuina. Congruentia vero aſſignatur talis. Quia per iſtud ſacramentum inſtituitur aliquis in determinato gradu eccleſiæ, ſcilicet, in gradu bellatoris. Sed ſacramentum inſtituens in gradu bellatoris determinato non iteratur. Alia congruentia aſſignatur. Quia iſtud ſacramentum imprimit effectum indelebilem, ſcilicet caracterem.

Opinio canoniſtarum.

De tertio articulo ſcilicet, de pœna iterantis dicunt canoniſtæ, quod ſunt irregulares, & probant per locum à ſimili, quia de baptiſmo, & confirmatione eſt ſimile, ſed iterans baptiſmum ſcienter eſt irregularis, igitur idem iudicium erit de confirmationis iteratione.

Sed aliter dicitur, quod nulla pœna canonica, quæ nõ eſt inflicta a papa condente ius incurritur ipſo iure, nec propter argumenta exponentium canones, ſiue à ſimili, ſiue a contrario ſenſu talis pœna debet infligi. Cum igitur non inueniatur in iure canonico expreſſa pœna irregularitatis inflicta pro iteratione confirmationis, ſequitur, quod ipſo facto non incurritur maxime, quia pœnæ ſunt reſtringendæ. Et confirmatur per capitulum illud de conſecra. diſt. 5. c. dictum, vbi nulla pœna infli-

gitur episcopo iterum confirmanti, sed nec suscipienti, nisi quod soli Deo seruiat in habitu monachali, vel clericali.

Ad argumentum in contrarium dico, quod morbus, vt contra ipsum est hæc medicina non iteratur licet alio modo possit iterari.

DISTINCTIO VIII.

Circa distinctionem octauam quæritur

Vtrum Eucharistia sit sacramentum nouæ legis?

Scotus 4. sent. distinct. 8. q. 1.
D. Thomas 3. parte, quæst. 73. art. 1.
Durandus 4. sent. dist 8. q. 1.

QVAESTIO I.

POst sacramentum baptismi. Circa istam distinctionem octauam, in qua Magister incipit tractare de sacraméto eucharistiæ quæro quatuor quæstiones. Primo vtrum sacramentum eucharistiæ sit sacramentum nouæ legis? Secundo vtrũ illa sit forma consecrationis corporis Christi, quæ ponitur in canone missæ, hoc est enim corpus meum. Tertio vtrum illa sit forma consecrationis sanguinis Christi, hic est sanguis meus. Quarto sine argumento quid demonstretur per hoc pronomen hoc.

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quod eucharistia non sit sacramẽtum nouæ legis. quia quodlibet sacramentum nouæ legis est per se vnum, sed eucharistia non est per se vnum, ergo. Minor probatur, quia aliud signum est species panis, & aliud signum est species vini, & habent aliud, & aliud signatũ, quia vnius signatum proprium est corpus Christi, alterius autem est sanguis Christi.

Contra, de consec. dist. 2. In sacramentorum oblationibus.

Ad istam quæstionem dico tres conclusiones. Prima est, quod eucharistia est sacramentum nouæ legis, secũda quod eucharistia est sacramentum excellentius inter sacramenta nouæ legis, tertia conclusio est si sacramentum eucharistiæ est vnum.

Prima conclusio sic probatur. Sacramentum plenitudinis gratię est pro tempore legis gratiæ, sed sacramentum eucharistiæ est sacramentum plenitudinis gratiæ ergo eucharistia est sacramentum nouæ legis.

Præterea sacramentum nouæ legis est signum sensibile gratiam Dei, vel effectum gratuitum efficaciter signans ex institutione diuina, sed eucharistiam ponimus effectum Dei gratuitum. s. existentiam corporis Christi, ergo sacramentum eucharistiæ est sacramentum nouæ legis. Minor probatur, quia sub illis speciebus signatur corpus Christi veraciter contineri, & tamẽ illæ species hoc non efficiunt. Hoc argumentum est efficax contra illos, qui ponunt sacramentum habere actionem respectu rei signatæ, sed non esset contra me, quia vt visum fuit circa principium huius quarti sacramenta sunt signa tantum efficacia respectu rei signatæ vel gratiæ.

Eucharistia est sacramentum noua legis.

Secunda conclusio scilicet, quod eucharistia est excellentius sacramentum inter sacramenta nouæ legis declaratur ex quadruplici differentia, quæ est inter eucharistiam, & alia sacramenta nouæ legis.

Prima est, quod alia sacramenta veracia sunt quantum est de se, tamen quandoque carent effectu signato propter indispositionem suscipientis. Istud autem sacramentum nunquam caret suo signato.

Secunda differentia est, quod istud sacramentum, quod significat hoc realiter continet, alia autem non continent realiter quod signant.

Tertia differentia est, quod alia sacramenta signant gratiam accidentalem, & inhærentem, istud autem signat gratiam subsistentem, id est, existentiam corporis Christi.

Quarta differentia est, quod omnia alia sacramenta consistunt in vsu, & in fieri, ita quod idem est ibi sacramentum, & perceptio sacramenti, nec permanet aliquid

quod sit sacramentum, sed cessante tali vsu, vt patet in baptismo, & eius perceptione. Sed hoc sacramentum est quoddam permanens etiam antè vsum.

De tertia conclusione dico, quod sacramentum eucharistiæ est vnum vnitate integritatis non vnum vnitate indiuisibilitatis.

Ad cuius euidentiam est notandum, quod corpus Christi potest accipi stricte prout includit in se partes animatas anima Christi cuius pars non est sanguis, licet sit in potentia propinqua, vt conuertatur in carnem animatam, & sic corpus est essentialiter aliud à sanguine. Alio modo potest corpus accipi prout includit omnia, quæ pertinent ad totum corpus organicum, siue sint partes animatæ, siue non, vt humores, & spiritus. Et hoc modo sanguis est aliquid corporis. Primo modo accipiendo corpus licet ipsum, & sanguis sint primo diuersa signata, constituunt tamen vnū signatum totale, quod est corpus, secundo modo sumptum, & ita proprium signum corporis primo modo, & signum proprium sanguinis possunt esse vnum signum vnitate integritatis, & non indiuisibilitatis, Et congruum est sic esse vt sacramentum hoc habeat vnitatem integritatis, & indiuisibilitatis, quia hoc sacramentum est ad completam nutritionem animæ sicut aliquid est ad completam, & perfectam nutritionem corporis, sed completa nutritio corporis est in aliquo vno vnitate integritatis, & non indiuisibilitatis, vnde non nutrit perfecte cibus sine potu, nec econtrario, ergo hoc sacramentum est vnum vnitate integritatis, & non indiuisibilitatis. Et per hoc patet ad argumentum principale, &c.

Corpus Christi accipitur duobus modis

Quomodo sacramentum sit vnum.

An forma sit, quæ ponitur in Canone missæ?

Seraphicus Bonauen *.4.sentent.dist.8.q.1.Artic.1.parte 2.*
Scotus 4.*sent.dist.* 8.*q*.2.
*D.Thomas tertia parte quæstion.*78.*Articul.*2.
Ricardus quarto sententiarum distinctio. 8.*q*.1.*Arti*.3.
D*urandus* 4.*senten.distin.* 8.*q*.2.
Ioannes Bacconitanus 4.*sent.dist*.8.*q*.3.

QVAESTIO II. & III.

AD secundam, & tertiam quæstionem simul sic proceditur. Videtur quod illa non sit forma consecrationis corporis Christi, quæ ponitur in canone missæ: hoc est enim corpus meum, hic est sanguis meus, vel hic est calix sanguinis mei, quia istud pronomen hoc, aut demonstrat substantiam panis, aut accidentia, & vtroque modo propositio est falsa, aut demõstrat corpus Christi, & sic propositio non est effectiua corporis Christi. In contrarium est Magister in litera.

In ista quæstione primo est videndum si eucharistiæ sit aliqua vna forma, secundo, quæ est illa forma, tertio quid significet illla forma.

De primo dico, quod aliud est quærere si eucharistiæ est aliqua vna forma, aliud est quærere si consecrationis est aliqua vna forma. Nam verba non sunt, nec esse possunt forma eucharistiæ, sed verba bene sunt forma consecrationis eucharistiæ, vt præhabitum est in præcedenti quæstione. Et tunc dico, quod sicut illud sacramentum est vnum vnitate integritatis, non autem indiuisibilitatis, quia in se includit duo signa particularia, quæ primo significant duo proprie significata, & proxima scilicet, corpus, & sanguinem, & duo remota scilicet, cibationem, & potationem spiritualem, ita etiam est hic vna consecratio vnitate integritatis, non autem indiuisibilitatis, sed sunt duæ partiales. Et sic est ibi duplex forma consecrationis, quia vna est forma consecrationis corporis, alia est forma consecrationis sanguinis Christi. Distinctio autem istarum formarum partialium consecrationis patet ex duobus. Primo quia si sacerdos moreretur subito pane consecrato ibi esset consecratio corporis, sine consecratione sanguinis, secundo quia est efficax sine alia, alia fideles adorantes corpus Christi, ante consecrationem sanguinis essent idolatræ, quod est falsum.

Quomodo sit vna consecratio, et duæ consecrationes.

Duplex est forma consecrationis.

De secundo scilicet, quæ est forma consecrationis

corporis Christi, & sanguinis eius dicitur vno modo secundum viam Innocentij de officio missæ, quod forma consecrationis non est in istis verbis, hoc est enim corpus meum, nec Christus consecrauit in istis verbis scilicet in verbis benedictionis cum dicitur in verbis præcedentibus, quod accipiens panem benedixit. Pro ista opinione arguitur sic. Verba quę significant realitatem sacramenti in facto esse, & non in fieri non sunt forma consecrationis, sed ista verba, hoc est enim corpus, &c. significant realitatem sacramenti in facto esse, & non in fieri, ergo. Maior patet, quia cum conuersio consistat in fieri, verba consecrationis debent significare realitatem sacramenti in fieri. Minor probatur sic, quia ista verba sunt vera tantum in termino conuersionis, & non ante. *Par 3.ca.6.*

Contra istam opinionem arguitur sic, quia Christus in verbo consecrauit, sed non consecrauit aliis verbis ab istis, cum non legimus alia verba ab istis, ergo forma consecrationis corporis Christi est in istis verbis, hoc est enim corpus meum. Hinc dicitur extra de celebratione missarum cum Marthe. credimus, quod forma verborum sit sicut in canone continetur & à Christo apostoli, & ab apostolis eorum acceperunt successores. Nec argumentum opinionis concludit, vt patebit quando videbitur quid significant ista verba, hoc est enim corpus meum, quæ non solum in proposito sunt ostensiua, sed etiam effectiua. *In arti.c. 3.*

Dico igitur aliter ad istum articulum, & primo ostendendo, quæ sunt verba consecrationis corporis Christi, secundo quæ sunt verba consecrationis sanguinis Christi.

De primo dico, quod verba consecrationis corporis Christi sunt quatuor, videlicet pronomen hoc, & verbum est, & in apposito corpus meum. Ista enim cõiunctio non est de essentia formæ, sed secundum vnum doctorem solum ponitur ad designandum ordinem consecrationis sacramenti ad vsum sacramenti, quod patet ex verbis præcedentibus, accipite, & comedite, hoc est enim corpus meum, quasi dicat, quia talis est consecratio, ideo vtendum est consecrato.

Alia ratio poteſt aſſignari, quod illud non ponitur ad oſtendendum ne illa verba, quę ſunt de forma conſecrationis proferantur ſine præcedentibus.

Sed hic eſt vnum dubium, vtrum prætermiſſis verbis præcedentibus per iſta ſolum quatuor verba conficeret ſacerdos, & dicitur quod ſic, quia iſta ſunt præciſa forma conſecrationis, alia autem ſunt præmittenda propter reuerentiam, vel propter orationem.

Contra iſtud inſtatur ſic. Verba ſacramenti ex vi verborum debent ſignificare illud, quod efficitur ex vi conſecrationis, ſed vi conſecrationis huius efficitur quod ibi ſit verum corpus Christi, ergo verba debent ſufficienter hoc ſignificare. Sed hæc verba, hoc eſt enim corpus meum prolata, ſine præcedentibus hoc non ſignificant, quia abſolute ly meum ſignificat referri ad perſonam loquentis. Sicut ſi inciperem loqui aliqua verba Chriſti, ſiue prolata à Chriſto videlicet, doctrina mea non eſt mea quantumcunque intenderem loqui in perſona Chriſti, tamen ex vi verborum non habetur quod illa doctrina ſit Chriſti, ſed loquentis.

Petrus de Taranto præſenti diſt. artic. 3. q. 2.

De ſecundo ſcilicet, quæ verba ſunt forma conſecrationis ſanguinis Chriſti. Dico quod hic eſt maius dubium. Tum quia forma, qua vtimur nullus euangeliſtarum recitat, ideo non videtur ex euangelio eſſe certa. Tum quia gręci alia forma vtuntur, dicentes, hic eſt ſanguis meus noui teſtamenti, qui pro vobis, & pro multis eſt in remiſſionē effuſus peccatorum. Tamen his non obſtantibus firmiter tenendũ eſt, quod forma noſtra ſit certa ſecundum auctoritatem Innocentij de celebratione miſſarum. Cum Marthe. Multa enim tradita ſunt eccleſiæ ab apoſtolis, quæ tamen non ſunt ſcripta in euangelio. Nec obſtat, quod dicitur de euangeliſtis, quia intendebant narrare rem geſtam, non autem tradere formam conſecrationis. De forma eccleſiæ græcorum: eccleſia non dicit eos non conficere, vnde dicunt aliqui, quod forma eorum eſt forma noſtra, & quæcunque forma ſcripta in euangeliis ſufficiens eſt ad conſecrationem, tamen in eccleſia Romana eſt de neceſſitate miniſtri vti forma, quæ ponitur in canone.

Forma conſecrationis qua vtuntur Græci.

De tertio articulo ſcilicet, quid iſta verba ſignifi-

eant, nunquid significant substantiam panis, an accidentia, vel corpus Christi, sed siue significent substantiam panis, siue accidentia, siue corpus Christi, videtur propositio falsa, quia istud pronomen hoc, vel demõstrat pro illo instanti pro quo profertur, vel pro alio, non pro alio, quod patet, ergo demonstrat pro illo instanti pro quo profertur, & tunc non est corpus Christi.

D.Tho. praesenti dist. 2. artic. 2. hoc pronomen hoc quid hostendat verbum potest accipi duobus modis

Ad hoc dicitur multipliciter, quòd hoc pronomen hoc demonstrat ibi corpus Christi non substantiam panis, neque accidentia, nam verbum quodcunque potest accipi dupliciter. Vno modo potest capi secundum se, alio modo prout est pars alicuius orationis. Primo modo, scilicet secundum se omne nomen habet suum significatum in instanti vltimae sillabae eius, secundo autem modo scilicet vt est pars alicuius orationis non habet suum significatum, nisi in vltimo instanti prolationis totius orationis.

Illud pronomen hoc subponit pro corpore Christi.

Ad propositum ergo dicitur, quod illud pronomen hoc, ponitur in illa oratione non secundum se, sed vt est pars orationis, & ideo non habet suum significatum nisi in vltimo instanti prolationis totius orationis, sed pro illo instanti est corpus Christi, ergo demonstrat corpus Christi pro vltimo instanti prolationis. Hoc confirmatur. Constat enim, quòd illud pronomen hoc, pro aliquo supponit, non autem potest supponere pro pane, nec pro accidentibus panis, nec pro aliquo alio à corpore Christi, ergo supponit pro corpore Christi, & non nisi in vltimo instanti prolationis.

Contra istam opinionem arguitur sic. Illud nomen, quod non mutat suum significatum in propositione, siue in oratione non habet aliud significatum, vt in oratione positum, quam vt extra orationem per se sumptum. Si enim habet aliud significatum in oratione, quam habeat per se, ergo mutat significatũ suum in oratione, sed nomen quodcunque maxime vniuocum, non mutat in oratione suum significatum, quoniam si mutaret cum idem nomen posset poni in infinitis orationibus, & per consequens illud nomen mutaret infinita significata, & ita nulla esset certitudo de significatione, siue de significato alicuius nominis, ergo quod-

cunque nomen debet idem significare, & idem significatum habere in oratione quod habet secundum se sumptum. Sed istud pronomen hoc super accidentia panis absolute posita non significat corpus Christi, igitur nec prolatum in oratione.

Opinio propria. Quicquid sit de opinione, vel impugnatione potest aliter dici, quod illa oratio, hoc est enim corpus meum, est vera pro vltimo instanti prolationis, & sic illa forma consecrationis signat corpus Christi pro vltimo instanti prolationis. Istud autem patet ex tribus propositionibus.

1. propositio. Prima propositio est, quod illa oratio non solum est corporis indicatiua, sed etiam virtute diuina est corporis Christi effectiua. Item non efficit operatione successiua, sed operatione instantanea, & non est effectiua rei non existentis, sed rei præexistentis, quia corpus, quod est in cælo localiter capit esse in altari sacramentaliter.

2. propositio. Secunda propositio est. quod pro illo tempore denotatur in oratione veritas, quod significatur per verbum copulans extrema propositionis, vel orationis, vt si dicatur homo est albus, quia verbum copulans extrema orationis est verbum pręsens, ideo veritas orationis denotatur in tempore de præsenti, & similiter est de verbo pręteriti, vel futuri temporis.

3. propositio. Tertia propositio est, quod verbum cuiuscunque temporis non solum potest significare tempus, sed etiam potest significare instans temporis, quia si non posset instans temporis significare cum anima creatur in instanti, tunc ista esset falsa, anima creatur. Ex his orationibus fiat talis deductio, pro eodem tempore, vel pro eodem instanti oratio est veritatis ostensiua pro quo est rei, vel corporis effectiua, vt sic tempus referatur ad actionem successiuam, instans vero ad actionem, vel factionem instantaneam. Sed ista oratio hoc est enim corpus meũ, est corporis effectiua pro vltimo instanti prolationis, igitur est corporis ostensiua, pro vltimo instanti prolationis. Et per hoc patet ad argumentum principale, igitur, &c.

Circa distinctionem nonam quæritur.

Vtrum hoc sacramentum possit recipi à non ieiunis?

Scotus 4. sententiarum distinc. 8. q. 3.
D. Thomas 3. parte q. 80. Art. 8.
Ricardus 4. sentent. distinctio. 8. q. 3.

QVÆSTIO I.

ET sicut duæ sunt res. Circa istam distinctionem nonam quæro tres quæstiones. Primo vtrum sacramentum corporis Christi possit a non ieiunis celebrari, vel recipi? Secundo vtrum possibile sit corpus Christi sub specie panis, & vini contineri veraciter? Tertio vtrum existens in mortali peccato peccet mortaliter accipiendo hoc sacramentum?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quod sacramentum corporis Christi possit à non ieiunis celebrari, vel recipi, quia post cœnam Christus discipulis suis pransis dedit eucharistiam.

Contra, de consecra. distin. 2. c. siquidem, & sumitur ab Augustino ad inquisitiones Ianuarij. Placuit spiritui sancto, vt in honorem tanti sacramenti prius in os christiani dominicum corpus intraret quam cibi alij.

In ista quæstione primo ponam vnam distinctionem Secundo respondebo ad quæstionem.

Quantum ad primum dico, quod quadrupliciter potest quis hoc sacramentum recipere. *Quatuor modis potest aliquis hoc sacramentum recipere.*

Primo modo aliquis hoc sacramentum recipit nec sacramentaliter, nec spiritualiter, sicut infidelis, aut peruersus hereticus, de quo dicit apostolus, quod iudicium sibi manducat, & bibit, non diiudicans, idest non discernens ab aliis cibis corpus domini, talis enim sola accidētia terit dentibus materialiter, & ideo non sumit, neque sacramentaliter, neque spiritualiter.

Secūdo modo hoc ſacramentum aliquis ſumit ſacramentaliter,& ſpiritualiter ſicut deuotus chriſtianus,qui conſcientia iam purgata non ſimulata fide ad hoc ſacramentum accedit, de quo loquitur Auguſtinus dicens. Crede,& manducaſti, & non me conuertes in te, ſed tu conuerteris in me.

Tertio modo aliquis ſumit hoc ſacramentum ſacramentaliter, & non ſpiritualiter ſicut malus chriſtianus, qui ſumit corpus Chriſti, ſed non habet conſcientiam de peccato mortali iam purgatam, & de hoc loquitur Auguſtin. & habetur de cōſe.diſt. 2.c.2. Quid eſt Chriſtum manducare. Qui enim accipit indigne ſacramentum,acquirit inde magnum tormentum.

Quarto modo ſumit aliquis hoc ſacramentum ſpiritualiter, & non ſacramentaliter ſicut homo chriſtianus conſcientia ſanus, tamen infirmitate grauatus libenter hoc ſacramentum ſumeret,ſed non habet propinantem ſibi, & de illo loquitur Aug. in li.de remedio pœnit.dicens. Vt quid paras ventrem,vel dentem,crede,& manducaſti.Qui enim credit in eum,manducat eū.Hic autē non quæritur de illo, qui ſumit hoc ſacramentum primo,vel quarto modo, ſed quæritur de illo,qui ſumit ſecundo,vel tertio modo,ſcilicet ſacramentaliter,& ſpiritualiter, vel ſolum ſacramentaliter ſi talis poteſt licite hoc ſacramentum non ieiunus recipere, & tunc præmitto aliam diſtinctionem, videlicet, quod ieiunium eſt naturæ,& ieiunium eccleſiæ. Ieiunium autem eccleſiæ non ſoluitur niſi per aliquam refectionem extraordinariam præter morem eccleſiæ, vnde per ſpecierum ſumptionem,vel potum ſaltem poſt prandium non ſoluitur ieiunium eccleſiæ. Sed ieiuniū naturæ eſt carentia cibi ſuſcepti in ſtomacho,vel in via ad ſtomachum, hoc de primo articulo.

Duplex eſt ieiunium.

De ſecundo articulo dico, quod oportet ſuſcipientem corpus Chriſti eſſe ſimpliciter ieiunum ieiunio naturæ, nec eſt alia cauſa principalis, niſi inſtitutio diuina, quia vt dictum eſt placuit ſpiritui ſancto vt in honorem tanti ſacramenti &c.Et quidem rationalis eſt conſtitutio propter reuerentiam ſacramenti, quæ minor eſt in pranſo, quam in ieiuno, & vt prius quæratur cibus ſpiritualis,

quam corporalis. Si autem intelligitur quæstio in particulari dico, quod duo sunt casus in quibus est licitum alicui non ieiuno stomacho hoc sacramentum recipere. Vnus est in infirmitate graui quando timetur periculum mortis imminentis. Tunc enim periculum est negare infirmo etiam pranso poscenti hoc sacramentum cum sit viaticum. Alius est casus specialis puta in aliqua regione in qua celebratur vino albo: ibi minister parat calicem sacramenti, & ex aliqua negligenitia pro vino ponit aquam, sacerdos non aduertens supponens ministrum bene fecisse procedit dicendo verba, & alia faciendo vsque ad perceptionem, percipiens autem liquorem de calice aduertit esse aquam, in tali enim casu sacerdos tenetur consecrare sanguinem de nouo, & percipere consecratum, quia quando sunt duo præcepta ordinata secundum rationem superioris, & inferioris magis ligat pręceptum superioris, quam inferioris. Sed quod istud sacramentum percipiatur integre à sacerdote quando conficit, est præceptum superioris scilicet Christi, quod autem percipiat ieiunus est præceptum ecclesiæ, & inferioris, ergo non obstante, quòd in tali casu non sit ieiunus, ipse tenetur sanguinem consecrare, & consecratum recipere.

Sunt duo casus.

Primus casus.

2. Casus.

Nota & bene.

Ad argumentum in contrarium respondet Augustinus de consecra. distinct. 2. c. liquido. Neque enim quia post cibos dedit dominus eucharistiam discipulis suis, propterea pransi debemus eucharistiam sumere. Namque saluator, vt vehementius commendaret huius sacramenti altitudinem vltimo voluit figere in cordibus discipulorum. Quo autem ordine deinceps sumeretur apostolis per quos ecclesias dispositurus erat reseruauit docendum.

Vtrum possibile sit corpus Christi sub specie panis, & vini realiter contineri?

Seraphicus Bonauent. 4. sent. dist. 10. q. 4. Art. 1.
Scotus 4. sentent. distinctio. 10. q. 1.
D. Thomas 3. par. q. 76. Artic. 2.
Ricardus quarto sententiarum distinct. 10. q. 1. Art. 1.

QVAESTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quod non ſit poſſibile corpus Chriſti ſub ſpecie panis, & vini veraciter contineri, quia non alio modo ſe habent ſpecies panis, & vini ad corpus Chriſti poſt conſecrationem, quam ante. Sed ante conſecrationem corpus Chriſti non continebatur veraciter ſub ſpeciebus panis, & vini, igitur nec poſtea.

In contrarium eſt Magiſter in litera probans per multas auctoritates hoc eſſe poſſibile.

In iſta quæſtione ſunt tres articuli. Primo eſt videndum quid ſit fide tenendum. Secundo eſt vnum dubium remouendum, ſcilicet quomodo ſit poſſibile corpus Chriſti eſſe de nouo in altari ſine ſui mutatione, Tertio eſt tale dubium remouendum cum hoſtia ſit parua, & corpus Chriſti magnum, quomodo poteſt contineri ſub hoſtia.

De primo dico, quòd corpus Chriſti vere eſt ibi realiter. Iſta autem veritas fuit à principio expreſſe tradita ex quo Euchariſtia fuit inſtituta, vt patet Matthæi, vbi ait Chriſtus. Hoc eſt corpus meum, & Ioannis. Caro mea verè eſt cibus &c. Et Luc. Hoc eſt corpus meum, & hic eſt ſanguis meus. Si autem hęretici vellent ita exponere dicendo, quod ſunt figuratiue dicta ſicut iſtud Ioann. Ego ſum vitis vera. Iſtud eſt omnino contra intentionem Saluatoris, quia vt ait Auguſtinus libro 83. quæſtionum. Solet circunſtantia ſcripturarum illuminare ſcripturam, nam ex præcedentibus, vel ſequentibus poteſt colligi an loquatur figuratiuè. Nam cum Chriſtus dixit, ego ſum vitis vera, ſtatim ſubiunxit, vos palmites mei, ſed conſtat, quod diſcipuli non erant palmites naturales, ſed tantum figuraliter ideo loquebatur figuratiue. Sed cum dicit Luc. hoc eſt corpus meum, ſtatim ſubiunxit, quod pro vobis tradetur, ſed iſta traditio non erat figuratiua, ſed realis, & vera, ergo veraciter dictum eſt, hoc eſt corpus meum.

Cap. 26. Cap. 6. Cap. 22. Cap. 15. quæſt. 7. Cap. 22.

De secundo scilicet, qualiter corpus sit ibi veraciter vbi prius non fuit, vel erat sine sui mutatione, est hic opinio Thom. quod hoc est propter mutationem alterius in ipsum corpus puta propter conuersionem panis in corpus Christi, & ideo non oportet corpus Christi in se mutari. Sufficit enim, quod aliud mutetur in ipsum ad hoc, quod ipsum incipiat ibi esse præsentialiter. Et declaratur per simile, quia sicut genitum est vbi prius fuit corruptum, & tamen non per aliquam loci mutationem ipsius geniti, ita videtur quod illud, in quo conuersum est aliud sit vbi conuersum prius fuit, & non per aliquam mutationem termini ad quem conuersionis, sed solum termini à quo.

Contra istam opinionē arguitur sic. Supposito secundum eos, quòd transuberatio est mutatio substantialis eo modo quo conceditur esse mutatio, tunc arguitur sic. Per nullam mutationem per se habetur id quod est per se aliud, & posterius à per se termino mutationis, sed præsentia corporis Christi est posterior, & est aliud simpliciter à substantia, quæ est per se terminus transuberationis, ergo. Maior patet, quia vnius mutationis per se est vnus per se terminus. Minor etiam patet. Nam huiusmodi præsentia non est substantia panis, vt manifestum est, quia quando substantia panis non est, ista præsentia est, nec ipsa præsentia est substantia corporis Christi, quia huiusmodi substantia fuit quando præsentia non fuit.

Præterea. Deus potest facere corpus suum præsens cum pane manente substantia panis, & tunc hoc non erit per aliquam mutationem quæ fit ad substantiam vt ad terminum per se, & tamen per istam acquiretur præsentia eiusdem rationis cum illa quæ nūc habetur, ergo oportet, quod per mutationem substantialem, probatio maioris. Ad nouitatem posterioris non sequitur prioritas prioris vt patet ex 8. phisicorum. Sed ista præsentialitas est posterior substantia panis sicut respectus est posterior absoluto, ergo sine mutatione aliqua circa substantiam panis esse potest noua præsentia corporis Christi ad panem, & per consequens per tansuberationem non habetur illa præsentia, quia terminus

8. Phy. com. tex. 74. 75. et inde.

eiusdem rationis cuiusmodi est præsentia non proprie, & per se est terminus duarum mutationum distinctarum secundum genus.

Præterea, quod conuertitur in aliquod præexistens magis acquirit conditiones eius quam e contra. Exemplum huius, si nutrimentum conuertatur in carnem magis animatur anima carnis quam caro informetur forma nutrimenti, ergo ex sola conuersione panis in corpus Christi præexistens magis acquireret panis conuersus præsentiam in cælo quam corpus Christi præsentiam sub specie panis.

Opinio Scoti.

Alius est modus dicendi quem teneo, quod motus siue mutatio localis est duplex, quædam deperditiua, & quædam acquisitiua, sicut quando quis mouetur de loco vno ad alium aliquid deperditur, & aliquid acquiritur. Talis enim ordine naturæ mouetur ab habitu ad priuationem puta ab vbi, quod prius habebat ad vbi quod prius non habebat, & hæc mutatio dicitur deperditiua termini à quo dicitur tamen acquisitiua termini ad quem. Nunc autem hæ duæ mutationes licet concurrant simul in vno motu locali continuo, tamen distinctæ sunt, & sic vna potest absolui ab alia vt acquisitiua à deperditiua sic, quod aliquid acquirit nouum locum non dimittendo priorem sicut est in proposito. Corpus enim Christi absque hoc, quòd dimittat vbi, quod habet in cælo acquirit nouum vbi in sacramento, & ideo est hæc mutatio localis, non deperditiua, sed acquisita.

Nota & bene

De tertio articulo, scilicet quomodo corpus Christi magnum potest contineri veraciter sub hostia parua? Et dicitur hic ab vno Doctore, quod est hoc, ideo, quia corpus Christi non habet ibi esse modo quantitatiuo. Nam quantitas Christi corporis non est sub specie panis nisi concomitanter, quia primus terminus conuersionis est substantia corporis Christi, igitur quantitas non erit ibi, nisi per modum primi termini, sed primus terminus, qui est substantia non habet modum quantitatiuum seu commensuratiuum, igitur quantitas non erit ibi modo quantitatiuo.

Contra hoc obiicitur. Vnumquodque siue sit primus

mus terminus transsubstantiationis, siue secundus habet proprietates suas sibi necessario, & naturaliter inhærentes, vbicunque est illud. Probatur exemplo, & ratione. Exemplo sic, quia si Deus crearet substantiam quantam, & natura generaret substantiam, & quantitas concomitetur terminos vtriusque productionis, prius est substantia, & quantitas concomitatur, & tamen tam in generato, quam in creato quantitas habet suum modum realem sicut haberet si primo terminaret aliquam mutationem. Probatur etiam ratione, quia alia habitudo ad agens non variat naturam dum tamen res producatur, quia nec habitudo ad agens aliquod variat naturam rei actæ secundum Aug. patet etiam maior, ergo quantitas non carebit suo modo naturali propter hoc, quod non est primus terminus transsubstantiationis dummodo ibi sit realiter. 3. de tri.

Præterea si per conuersionem fit terminus ad quem vbi fuit primus terminus à quo, vt dicit illa opinio, ergo modus essendi huius, & illius erit similis, ille saltem qui potest esse communis vtrisque, sed panis conuersus hic erat suo modo quantitatiuo, quia sub quantitate habens partem extra partem. igitur, & substantia corporis Christi existens hoc ex vi conuersionis erit etiam hoc suo modo quantitatiuo, habens, scilicet, partem substantiæ sub parte quantitatis, & tunc quantitas erit hic proprie dimensiue.

Dicitur igitur aliter ad istũ articulum secundum viam Doctoris subtilis, quia duplex est ordo s. odro partiũ in toto & ordo partium in loco Ordo autem partiũ in toto est differentia quantitatis, non proprie, cum sit respectus, sed aliquo modo accedens ad differentiam eius essentialem. Ordo autem partium in loco est de genere situs, & ab isto respectu siue ordine partium in loco potest absolui ordo partium in toto ordo autem partium, in toto est prior ordine partium in loco, prius autem potest absolui à posteriori sibi accidentaliter coniũcto. Nunc autem ordo partium, in toto est prior ordine partium in loco, & iste ordo partium in loco est posterior ordine partiũ in toto cui accidentaliter coniungitur, ergo corpus Christi in eucharistia habebit ordinem par-

tium in toto absque illo respectu qui est ordo partium in loco.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis in ista secunda conclusione, quod illæ species aliter se habent ad corpus Christi post consecrationem, quàm ante, licet enim non sit ibi mutatio deperditiua, est tamen mutatio acquisitiua, ergo, &c.

Vtrum existens in peccato mortali peccet mortaliter percipiendo hoc sacramentum?

Seraphicus Bona. 4. sent. dist. 9. quæst. 3. Art. 2.
Scotus 4. sent. distin. 9. q. 1.
D. *Thom. 3. parte q. 80. Artic. 4.*
Richardus 4. sentent. distinc. 9. q. 1. Art. 2.
Durandus 4. sententiarum distinct. 9. q. 4.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd existens in peccato mortali non peccat mortaliter percipiendo hoc sacramentum, quia nullus peccat faciendo illud ad quod tenetur, sed aliquis quandoque non obstante, quod sit in peccato mortali tenetur communicare, ergo. Probatio minoris, de consec. di. 2. c. Relatum. Dicitur ibi, quod sacerdos, qui consecrauit tenetur recipere sacramentum, & possibile est quod tunc sit in peccato mortali.

Cap. 11. Contra primæ ad Corinth. Qui manducat, & bibit indigne, iudicium, &c.

In ista quæstione primo præmittam vnam distinctionem. Secundo dicam ad quæstionem. Distinctio autem est, quod aliquis potest esse in peccato mortali tripliciter. Primo actu, quia scilicet peccat mortaliter peccato interiori vel exteriori. Secundo, quia prius commisit peccatum mortale præteritũ de quo non recolit, & non pœnitet nec pœnituit. Tertio, quia licet de peccato pœniteat, nondum tamen confessus nec absolutus in ecclesia est.

Nunc dico de primo, quod peccat mortaliter quia simpliciter manducat indigne.

De secundo dico, quod si est negligentia affectata vel crassa propter quam non recolit peccatum non excusatur à peccato licet minus peccet quam primus. Tenetur enim seipsum examinare, iuxta illud Apostol. I. Cor. Probet autem seipsum homo. Si autem non sit negligētia crassa, puta, quia præcessit examinatio sufficiens talis non peccat cōmunicando. Esto enim quod aliquid sit traditū obliuioni, quia non requiritur maior examinatio ad communicandum, quam ad secure moriēdum, sed post talem examinationem contritus, & confessus, si moreretur saluaretur. *Cap. 11.* Nota, *& bene*

De tertio dico, quod si occurreret opportunitas tenetur prius confiteri, quam communicare. Cuius ratio est, quia non tantum debet reconciliari Deo, sed ecclesiæ ad hoc, vt digne recipiat sacramentum vnitatis ecclesiæ. Si autem non occurrit opportunitas confitendi si potest sine scandalo vitare ne tunc communicet, tenetur tunc non communicare, sed confessorem expectare propter eandem rationem, quæ dicta est nunc. Si autem occurrit scandalum, nisi statim communicet: vtpotè, quia est indutus ad celebrandum, & non habet sacerdotem idoneum, tunc cum contritione confitendi potest celebrare. *Reconciliandum est Deo & ecclesiæ.*

De peccato veniali non oportet dubitare, quia de illo non est necessitas pœnitendi.

Ad argumentum in contrarium dico, quod faciens modo debito illud ad quod tenetur non peccat, cum autem dicitur de sacerdote celebrante, quod tenetur communicare, patet ex dictis in tertia conclusione.

DISTINCTIO X.

Circa distinctionem decimam quæritur.

Vtrum idem corpus possit simul esse in diuersis locis?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 10. q. 3.
D. Thom. 3. par. quæst. 76. Artic. 6.
Ricar. 4. sent. dist. 10. q. 2. Art. 2.

QVAESTIO I.

riet, & in alio non esuriet, & in vno loco poterit infirmari, & in alio non, & sic moreretur & non moreretur. Si autem teneatur secundum membrum eadem sequentur inconuenientia, vel ad minus idem corpus habebit contraria simul.

Tertio sic, sicut locatum mensuratur dimensionibus loci secundum quantum, & continuum sic commensuratur secundum vnum, & multa, igitur si locatum erit in diuersis locis erit simul vnum, & multa.

Quarto sic, arguit alius doctor. Termini locati, & termini loci sunt simul, ergo si locatum est extra terminos loci proprij est extra terminos suos proprios.

Quinto, alius arguit sic. Sicut per propriam naturam res est in vna specie tantum, sic per vnam dimensionem est in vno loco tantum, quia sicut se habet natura ad speciem, sic quantitas ad locum.

Sexto, alius arguit sic. Si idem corpus esset in diuersis locis, simul aut vna mutatione, aut duabus. Non vna mutatione quia vna mutatio est ad vnum terminum. Nec duabus, quia aut eiusdem speciei, aut alterius speciei. Non eiusdem speciei, quia idem non potest moueri simul duobus motibus eiusdem speciei, ex quinto phisicorum, nec duobus motibus alterius speciei, quia cum termini sunt cõtrarij motus sunt incompossibiles. *5. Physi. con-tex. non habente com.*

Septimo ad idem arguitur sic per rationes doctoris subtilis. Impossibile est eandem materiam esse sub diuersis formis substantialibus. Sed si possibile esset idem corpus esse simul in diuersis locis eadem materia simul esset sub diuersis formis substantialibus. Probatio huius dupliciter patet. Vno modo sic, si ponatur idem nutrimentum in diuersis locis, & comedatur à diuersis animalibus in diuersis locis existentibus, tunc virtus nutritiua istorum animalium conuertit nutrimentum in substantiam propriam, & per consequens eadem materia nutrimenti erit sub diuersis formis substantialibus istorum animalium. *Pulchra exempla.*

Secundo sic, ponatur, quòd idem lignum sit in diuersis locis, & in illis locis sint duo ignes, qui agant in illud lignum, tunc inducent formam ignis, sed non inducent eandem formam cum agentia sint diuersa, igitur

aliam & aliā in eandem materiam, quod est propositum.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra opinionem istam. Non minus est inconueniens duo corpora simul esse in eodem loco, quam idem corpus in duobus locis, sed Deo est possibile primum, ergo. Maior patet secundum principia phisicorum. Nam æqualem repugnantiam posuerunt inter duo quanta respectu eiusdem vbi sicut econuerso. Minor patet de facto de natiuitate Christi, & resurrectione, & quando intrauit ianuis clausis ad discipulos suos. Respondetur, quòd argumentum non valet. Nam duę dimensiones repugnant propter situm localem, & istam repugnantiam tollit dos subtilitatis, sed illud quod est ratio limitationis ad vnum, vbi videlicet situs determinationis non potest tolli per aliquod vnum donum, vel dotem, quia etiam corpus gloriosum habet situm determinationis quo oportet ipsum esse hic & non alibi, licet non habeat situm localem quo resistat alteri corpori, quod est magis accidentale.

Contra, vbi est æqualis commensuratio loci ad locatum, & econtra, si vnum non potest esse in pluribus locis, sequitur quod nec plura possunt esse in eodem loco. Sed æqualis commensuratio est hic, & ibi, igitur si vnum corpus non potest esse in locis pluribus, sequitur, quod nec plura in eodem.

Vide omnia in Scoto vbi supra.

Secundo ad principale sic. Vbicunque potest Deus facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali potest eā facere ibi sub suo modo naturali sibi proprio, seu conuenienti suę naturæ, quia in primo sunt duo miracula, in secundo est vnum tantum, sed Deus secundum omnes facere potest corpus suum sacramentaliter non sub suo modo naturali in diuersis locis simul, & facit de facto, ideo potest facere idem in eisdem sub modo naturali, alio modo, scilicet localiter, & dimensiue.

Tertio sic. Angelus potest esse simul in pluribus locis diffinitiue, igitur idem corpus potest esse in diuersis locis circunscriptiue, consequentia patet, quia similis limitatio est hic, & ibi.

Vbi supra.

Probatio antecedentis. Deus potest conuertere pa-

nem in angelum, sed secundum vnam ex primis opinionibus, scilicet Thomæ vbi præfuit conuersum ibi est illud, quod conuertitur, ergo angelus est vbi fuit panis, & non mouetur de cælo, igitur est in duobus locis.

Quarto sic. Ad multiplicationem posterioris non sequitur multiplicatio prioris, sed locus est posterior locato, igitur ad multiplicationem locorum non sequitur multiplicatio locatorum.

Dico ergo simpliciter, quòd Deo est possibile facere idem corpus in diuersis locis simul esse localiter, & hoc patet ex intellectu terminorum. Cum enim dico idem corpus simul esse localiter in diuersis locis, nihil dico supra corpus nisi quendam respectum extrinsecus aduenientem fundatum in quanto ad aliud quantum circumscribens. Respectum autem talem plurificari super idem fundamentum ad diuersos terminos non apparet contra aliud notum secundum rationem, quia respectus intrinsecus aduenientes de quibus minus videtur possunt plurificari fundamento eodem manente, vt supra eandem albedinem possunt duæ similitudines fundari ad duos terminos. Et si dicas verum est, quod plures respectus possunt fundari in eodē fundamento quando vnus non adæquat totum fundamentum, hic autem vnum vbi adæquat totam rationem corporis localiter inquantum locabile.

Contra. Quia respectus qui oritur ex natura fundamenti magis debet adæquari fundamento quam ille, qui extrinsecus aduenit cæteris paribus. Sed ad duos terminos in eodem fundamento possunt esse duo tales respectus orientes ex natura fundamenti, vt duæ qualitates ad duo quanta æqualia, igitur non hic bene dicitur, quòd vnus respectus tantum adæquat.

Pro solutione autem argumentorum sunt notandæ tres propositiones, quarum prima est ista. Quæcunque sunt priora essentialiter ipso vbi vniformiter insunt corpori quamuis habeant diuersa vbi, id est, non variantur variato ipso vbi. Istud patet, quia prius essentialiter non variatur propter variationem posterioris. *Tres propositiones sunt notandæ.*

Secundà propositio est illa. Sicut passum existens in

vno vbi recipiet formam à duobus agentibus sibi ibidem approximatis, sic idem passum in duobus locis existens patietur ab eisdem agentibus sibi approximatis in illis duobus locis, & hoc intelligo de passione, quæ est ad formam absolutam.

Tertia propositio est ista. Sicut corpus in vno vbi existens se haberet in ratione actiui ad diuersa sibi approximata in illo vbi, sic ipsum vt existens in duobus vbi se habet ad eadem sibi in illis vbi approximata.

His præmissis dico ad primũ argumentum, quod falsum est, quod per nullam virtutem idem corpus potest esse in pluribus locis, & probo. Ipsi enim concedunt, quod corpus Christi posset esse vbique sacramentaliter, quia potest Deus totum vniuersum conuertere in corpus Christi sicut panem. Sed non est maior limitatio ad esse alicubi localiter quã sacramentaliter comparando ad potentiam Dei. Et cum dicitur, quod esse vbi est proprium Dei, dico, quod Deus ex sua immensitate est necessario vbique, & nullum potest esse vbi in quo non sit Deus per essentiam, potentiam, & præsentiã, & illo modo est impossibile aliud à Deo esse vbique. Sed non est inconueniens aliquid aliud à Deo non per potentiam creatam, sed per potentiam diuinam esse vbique, nec per hoc dicitur esse proprie vbique sicut Deus, quia Deus est pro potentiam suam vbique, istud autem non quia non est immensum.

Quomodo Deus sit vbique.

Ad aliud autem negetur minor. Propositiones soluũtur per tres propositiones superius positas. Esto enim, quod huic corpori existenti in vno loco approximetur ignis, & eidem ligno in alio loco aqua, dico, quod ignis & aqua aut sunt æqualis virtutis in agendo, aut vnum vincit alterum. Si autem sunt æqualis virtutis, & essent approximata isti corpori habenti vnum vbi vel vtrunque impediret alterum, ita quod neutrum ageret, vel agerent ad quendam effectum medium in quo passum, nec perfecte assimilaretur vni nec alteri. Eodem modo dico si ista agentia approximentur eidem corpori existente in diuersis locis. Si autem virtus alterius vincat, dico vel quod simpliciter assimilat sibi passum, vel magis quam alterum.

De fame autem, & saturitate dico, quod fames est appetitus calidi, & sicci. Ille autem appetitus est naturalis, vel voluntarius, & vtroque modo dicit quid absolutum, ergo non variatur propter variationem, vbi ex prima propositione, & per consequens si hic comederet alibi non esuriret. Eodem modo de sanitate, & infirmitate, & morte, & vita, quia si ducunt aliquid absolutum non variantur ad variationem posterioris, & si hic infirmatur alibi infirmatur, & si hic moritur alibi moritur.

Ad aliud dico, quod non oportet locatum commensurari dimensionibus loci secundum vnum, & multa, sicut nec ad multiplicationẽ posterioris, sequitur multiplicatio prioris, maxime de respectu extrinsecus adueniente.

Ad aliud dico, quod termini vnius possunt intelligi simul esse cum terminis alterius, vel simultate præcisa, & adæquata, vel non pręcisa, nec adæquata. Si primo modo intelligatur de simultate adæquata, dico, quod maior est vera, & etiam minor. Si autem intelligatur de simultate non adæquata minor est falsa, quia non oportet illud, quod est extra terminos vnius esse extra terminos alterius.

Vide D. Thom. quoli. 1. Ar. 21 & 22.

Ad aliud dico, quod illud simile non tenet, quia natura vna est vera, & formalis ratio essendi in vna specie, sed dimensio non est formalis ratio essendi in loco sed tantum ratio fundamentalis. Illa autem potest esse vna licet respectus sint diuersi sicut albedo potest esse vna licet similitudines sint diuersæ.

Ad aliud dico, quod si manet in eodẽ vbi in quo prius erat, potest acquirere nouum vbi vnica mutatione, vel duabus mutationibus. Cum dicis aut illæ mutationes sunt eiusdem speciei aut non, dico, quod potest concedi vtrumque.

Et cum arguis duæ mutationes non sunt simul in eodem, dico, quod non est impossibilitas mutationum nisi ex impossibilitate terminorum, igitur prius oporteret probare impossibilitatem duorum vbi quod nego quã habeatur impossibilitas duarum mutationum ad illos terminos. Et quando dicitur, quod termini mutationum sunt impossibiles. Dico, quod verum est de termi-

nis primis, non autem de terminis concomitatibus. Intelligo autem, quod primi termini cuiuslibet mutationis sunt priuatio, & forma, cōcomitantes autem sunt quę coniunguntur prædictis.

Ad aliud dico, quòd si ponitur idem esse in duobus locis, non sequitur quod eadem materia informetur duabus formis, simul nec eiusdem speciei, vel alterius.

Ad exemplũ de alimento. Ad exemplum de alimento dico, quòd idem fieret de alimento sumpto à diuersis in diuersis locis sicut fieret si duo stomachi fierent in eodem loco, & cibus ille esset in vtroque stomacho. Tũc enim vel virtus vna totalis vinceret aliam, & tunc totum alimẽtum conuerteret in substantiam suam. Vel esset æqualis virtus, & tunc æqualiter conuerteret de alimento isto in suum corpus, & illa in suũ. Vel esset inæqualis non tamen vna omnino vinceret aliam, & tunc fortior plus conuerteret in suum corpus, & alia debilior minus conuerteret. Eodem modo de animalibus in diuersis locis recipientibus illud alimentum. Eodem etiam modo de diuersis ignibus approximatis vni ligno in diuersis locis.

Ad argumentum in contrarium, multi concedunt relationes oppositas simul esse in eodem dicentes idem esse, & secundum idem principium agendi vel patiendi, scilicet, quando intellectus intelligit, & voluntas vult.

Potest etiam dici, quod non est inconueniens idem corpus esse superius, & inferius, si habet vbi inferius, & superius, vt patet ex iam dictis.

Vtrum corpus Christi possit esse simul in cælo, & in eucharistia?

Scotus 4. sent. dist. 10. q. 4.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod corpus Christi simul non potest esse in cælo, & in euchariſti, quia formalis ratio essendi in loco est quantitas secundum philosophum 4. phisicorum. c. de vacuo. Sed non potest

aliquid pluriticari nisi plurificata eius ratione formali, ergo cum quantitas corporis Christi sit vna non potest ipsum esse nisi in vno loco.

Contra. Corpus Christi vere est in cælo secundum illud Augustini. Donec firmatur seculũ sursum est dominus. Est etiam vere in eucharistia, vt probatum est superius.

In ista quæstione conclusio certa est ex fide, quòd corpus Christi est in cælo, & in altari. Sed diuersitas est in modo ponendi. Vnus dicit, quod per conuersionem alterius in ipsum potest idem corpus esse alibi quam in loco suo naturali, quia vbi primo conuersum ibi est illud in quod conuersum est, non localiter sed sacramentaliter, & hoc modo, scilicet sacramentaliter potest esse in diuersis locis non autem localiter. Sed improbatio huius opinionis patet ex dictis superius. Ideo dico aliter sic. Non est impossibile idem corpus esse in vno loco quantitatiue, & in alio non, sed Christi corpus est in cælo quantitatiue, in altari autem non quantitatiue, quia non est ibi secundum ordinem partium in loco licet ibi sit secundum ordinem partium in toto vt dictum fuerat in secunda quæstione 9. distin. ergo idem corpus potest esse in cælo, & in eucharistia. Si autem teneatur, quod in præcedenti quęstione conclusum est, quod scilicet idem corpus posset esse localiter in pluribus locis, quæstio est soluta.

Vide vbi supra.

Ad argumentum in contrarium dico, quod ratio formalis potest intelligi dupliciter, scilicet pro ratione formali proxima, vel remota, sicut calor dicitur formalis ratio agendi, dicitur etiã formalis ratio essendi. Similiter loquendo de prima ratione, potest concedi, quòd sine plurificatione huius non plurificatur illud cuius est ratio formalis, sed de ratione formali secundo modo falsum est, quantitas autem non est formalis ratio essendi in loco primo modo, sed secundo modo, igitur, &c.

DISTINCTIO X.

Circa distinctionem decimam quæritur.

Vtrum Christus in eucharistia existens, possit per aliquem naturalem virtutem transmutare aliquid aliud à se?

Scotus 4. sententiarum distinctio.10.q.7.

QVÆSTIO I.

AD huc circa distinct. decimam quæro tres quęstiones. Prima. Vtrum Christus existens in eucharistia posset per aliquam virtutem naturalem aliud transmutare in se? Secundo si intellectus creatus posset naturaliter videre existentiam corporis Christi. Tertio. Vtrum aliquis sensus posset sentire corpus Christi in eucharistia?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd Christus in eucharistia existens per virtutem naturalem posset transmutare aliud in se. Quia habens principium transmutandi, potest per illlud aliud transmutare. Sed Christus in eucharistia existens habet principium transmutandi aliud, quia omnem formam absolutam quam habet in existentia naturali habet in existentia sacramentali.

3.Phy.con-tex.8. 1.de gene. cont.54. & 55. Contra. Omne agens physicum in agendo repatitur, sed corpus Christi in eucharistia existens non potest pati, ergo, nec agere.

In ista quæstione. Primo ponuntur duæ distinctiones. Secundo duæ conclusiones. Tertio conclusionum declarationes.

Quantum ad primum dico, quòd sicut homo compositus est ex anima, & corpore, ita habet quasdam potentias mere spirituales, quæ conueniunt, primo animæ, & toti corpori per animam sicut intellectus, & voluntas. Etiam habet quasdã potentias, scilicet corporeas quę scilicet non sunt animę per se, sed totius coniũcti ex corpore, & anima sicut patet in lib. de sensu & sensato.

Secunda distinctio est, quòd istarum potentiarũ quæ sunt totius coniuncti quædam sunt magis coporeæ, quia sequuntur naturam corporis mixti, quædam autem sunt magis approximatę ad naturam animæ, sicut sunt illę

quæ sequūtur corpus animatum inquantum animatum.

De secundo articulo pono duas conclusiones.

Prima, quòd Christus in eucharistia non potest vti aliqua potentia actiua corporea siue illa sit mere corporea consequens naturam mixti, siue sit corporea consequens totum animatum. Probatur, quia omnis potentia actiua corporea requirit passum in quod agat approximatum sibi localiter, sed illa potentia vt est hic non approximatur alicui localiter, ergo vt hic est non potest habere passum sibi approximatum in quod agat. Maior patet 7. physicorum. Oportet enim agens corporeum esse approximatum passo mediate, vel immediate. *5. Met. com. 8. & 9. & in de.*

Secunda conclusio est, quod Christus in eucharistia potest vti quacunque potentia actiua spirituali, hoc probatur per medium tale. Illa potentia potest Christus vti in eucharistia, quæ non requirit ad suam actionem, quòd habeat esse localiter, sed potentiæ actiuæ mere spirituales sunt huiusmodi, scilicet intellectus, & voluntas, quia abstrahunt à loco.

De tertio articulo conclusiones prædictas inspeciali declarando dico, quod Christus in eucharistia potest habere aliquam actionem mere spiritualem tam ex parte principii, quam ex parte termini, & potest habere aliquam spiritualem ex parte principij agendi, corporalem tamen ex parte termini. Probatur primum istorum, quia si esset aliquis angelus præsens Christo in eucharistia posset anima Christi illum angelum illuminare & illi loqui locutione intellectuali eo modo quo angelus existens vbi Christus est posset alium angelum illuminare, vel alteri loqui. Nam ista illuminatio, & locutio non requirit nisi principium actiuum sufficiens illuminare, & loqui & subiectum capax ex parte recipientis, & approximationem sufficientem illuminantis ad illuminatum secundum vbi diffinitiuum, hæc autem omnia in proposito sunt, ergo, &c. *Opinio propria authoris.*

Secundum, scilicet quod Christus existens in eucharistia potest habere actionem spiritualem ex parte principii, & tamen corporalem ex parte termini Declaratur sic. Quia angelus habet potentiam motiuam secun-

dum locum non tamen organicam. Ista autem potest esse principium mouendi secundum totum, non tamen secundum partes quomodo corpus nostrum mouetur organice. Sed quæcunque anima intellectiua habet talem potentiam motiuam, igitur potest esse principium motus, & per consequens est mere spiritualis ex parte principii, quia nullo modo est organica, & tamen corporalis ex parte termini, quia eius terminus est motus localis corporis.

Si tunc arguitur contra istud, quia tunc anima hominis habet duplicem potentiam motiuam secundum locum, videlicet organicam, & nõ orgonicam, hoc autem ponere videtur superfluum, tum quia videntur esse eiusdem rationis, tum quia alia potentia non potest exire in actum suum pro statu isto. Dico quod nulli naturæ debet negari quod est in ea perfectionis nisi appareat in ea manifesta necessitas, quia semper facit natura quod melius est, ex 2. de generatione, non ergo ista potentia est superflua. Et cum arguitur, quod esset eiusdem rationis nego. Tu dicis, frustra ponitur, quia nullus eius actus potest haberi.

2. de gene. con contex. 59. idem. 8. physi. con. 59.

Contra, Nunc habemus gustum, & alios sensus necessarios ad perfectionem naturæ humanæ, & tamen isti sensus erunt sine actu suo in beatitudine, tamen non sunt frustra, ergo, &c.

Ad argumentum in contrarium dico, quod habens principium transmutandi, potest transmutare quantum est ex parte sui, sed multa impedimenta possunt peruenire, vel ex parte agentis, vel ex parte subiecti, vel medij propter quod habens illud principium non potest exire in actum, & sic in proposito.

Vtrum intellectus creatus possit videre corpus Christi vt in eucharistia?

Scotus 4. sent. distinct. 10. q. 8.
D. Thomas 3. parte. q. 76. Artic. 7.
Ricar. 4. sent. dist. 10. q. 1.
Franciscus de Mayronis 4. sentent. dist. 11. q. 2.

QVÆSTIO II.

AD ſecundam quęſtionem ſic proceditur. Videtur, quod nullus intellectus creatus poſſet naturaliter videre exiſtentiã corporis Chriſti in euchariſtia, quia exiſtentia ſupernaturalis naturaliter non eſt viſibilis, ſed illa exiſtentia eſt ſupernaturalis, ergo, &c.

Contra. Anima Chriſti naturaliter nouit ſe eſſe vbicunque eſt, ſed eſt in euchariſtia, ergo.

In iſta quæſtione dicitur à quodam abſolute, quod non poteſt cognoſci naturaliter illa exiſtentia ab intellectu hominis viatoris, quia eſt obiectum fidei, poteſt tamen cognoſci ab intellectu beato, & hoc beatifico actu, quia eorum, quæ enigmatice cognoſcuntur in via, ſuccedit clara viſio in beatitudine. *D. Tho. præ ſent. diſt. q. 4. Ar. 4.*

Iterum primum dictum patet ſecundum alios, & probatur, quia lumen naturale non attingit cognitionem exiſtentiæ ſupernaturalis. *Ricardus præ ſenti diſtinct. q. 1. Ar. 5.*

Sed aliter dico, & primo expono terminos in quæſtione poſitos. Secundo reſpondebo ad quæſtionem.

Proponuntur autem in quæſtione iſta tres termini ſcilicet, intellectus, naturaliter, & videre.

Expono autem illos terminos. Intellectus enim creatus, vel eſt omnino ſeparatùs à materia ſicut angelicus, vel eſt ſimilis in operatione vt pote intellectus animæ ſeparatæ, & intellectus animæ coniunctæ corpori corruptibili, qui non intelligit niſi cum fantaſmate. ex tertio de anima.

Secundo expono hoc verbum naturaliter. Non enim intelligitur, quòd intellectus ex ſola ſua natura poſſit illud obiectum cognoſcere, quia eſt ſicut tabula raſa, ex tertio de anima, ſed intelligitur cognoſcere naturaliter, quia poteſt cognoſcere concurrentibus cauſis naturalibus, ſcilicet actiuo, vel paſſiuo.

Tertio expono quid intelligitur per videre. Videre enim importat intellectionem intuitiuam vt diſtinguitur contra abſtractiuam intellectionem. Sicut enim dicebatur. Intellectio intuitiua eſt intellectio rei vt in ſe eſt præſens. Abſtractiua autem cognitio rei ſecundum

In Prologo primi sent. quod relucet in aliqua similitudine, quæ potest esse siue alicuius existentis siue non existentis, siue præsentis, siue non præsentis. Non ergo quæritur de intelligere naturaliter, sed de videre hoc est de intellectione intuitiua huius existentiæ.

His autem omnibus præmissis, terminorum expositione declarata. Dico ad quæstionem tres conclusiones. Prima, quòd intellectus pro statu viæ non potest naturaliter videre corpus Christi vt in eucharistia existens. Probatio huius conclusionis. Quia intellectus qui non intelligit nisi ex sensibilibus si sunt sensibilia præsentia eodem modo intelligit. Sed intellectus noster pro statu viæ nõ intelligit nisi ex sensibilibus, ergo si sensibilia eodem modo se habent intellectus eodem modo intelligit. Sed sensibilia eodem modo se habent ante consecrationem sicut post consecrationem, sed ante consecrationem intellectus noster ex sensibilibus illis non videbat existentiam corporis Christi, ergo nec post.

Secunda conclusio est de intellectu non alligato sensibus in intelligendo, & sit ista conclusio. Omnis intellectus talis potest naturaliter videre existentiam corporis Christi in eucharistia. Probatio huius, Quia intellectus se habens ad intelligibilia sicut ipsa in se sunt intelligibilia prius intelligit, quod prius est intelligibile in se, & per consequens, quod prius est in se ens, quia vnumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad intelligibilitatem. Sed intellectus *2. Met. contex. 4.* modo exposito acceptus respicit totum ens, & quodlibet ens secundum ordinem suæ intelligentiæ. Substantia autem est prior in entitate, igitur talis intellectus prius illam substantiam intelligit, quam quemcunque modum eius & per consequens nullus modum impedit intellectionem substantiæ.

Secundo hoc idem breuiter ostenditur. Modus accidentalis per se in obiecto non impedit cognitionem illius obiecti. Sed ista præsentia in illa eucharistia est modus accidentalis substantiæ corporis Christi, igitur non impedit substantiam cognosci ab intellectu cuius ipsa est per se obiectum. Sed est per se obiectum illius intellectus abstracti qui non dependet intelligendo à sen-

do à sensibilibus, ergo.

Tertia conclusio est, quod intellectus beatus nullo modo per actum beatificum videt corpus Christi in eucharistia. Quia beatus non distinguitur à non beato nisi videndo obiectum beatificum. Sed corpus Christi in eucharistia non est obiectum beatificum, vt patet de se, nec est inclusum in obiecto beatifico, quod patet, quia æque essentialiter pertinet ad obiectum beatificum includere in ratione obiecti visionem vnius sacramenti sicut alterius, sed nullo modo pertinet ad obiectum beatificum includere illud in ratione ostensi puta conferre gratiam paruulo in baptismo, pœnitenti conferre gratiam in pœnitentia seu confessione. Et ista æque veraciter includuntur in sacramentis istis sicut corpus Christi in eucharistia, ergo nullo modo obiectum beatificum, vt est tale obiectum includit corpus Christi vt visum est in eucharistia. *Nota, & bene.*

Ad argumentum in contrariũ dico, si arguis vniformiter est ens supernaturale, ergo est cognoscibile supernaturale, ita quod supernaturale in antecedente, & consequente referatur ad idem, concedo consequentiam, quia in consequentia refertur supernaturalitas ad entitatem sicut in antecedente. Sed tunc non sequitur, ergo tantum supernaturaliter potest cognosci. Si autem intelligitur in consequente cum dicitur cognoscibile supernaturale referri ad cognoscibilitatem, idest non potest esse cognitum nisi supernaturaliter, nego consequentiam. Multa enim sunt entia supernaturalia quæ possunt cognosci à causa naturali, vt si Deus crearet aliquam nouam speciem non videtur ratio quare non posset ab intellectu naturali cognosci.

Vtrum existentia corporis Christi possit videri oculo corporali?

Scotus 4. sent. dist. 10. q. 9.
D. Thomas 3. parte quæst. 76. Articul. 7.
Ricardus 4. sentent. distinctio. 10. q. 2. Art. 5.
Durandus 4. senten. distin. 10. q. 4.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod existentia corporis Christi in eucharistia possit videri oculo corporali. Quia beatus videndo istas species non deciperetur, quia deceptiuo repugnat beatitudini, sed si videret ibi species, & non videret corpus Christi, posset decipi, & credere ibi esse substantiam panis, ergo.

Contra. nihil videtur oculo corporali nisi habens ordinem naturalem ad oculum, sed corpus Christi in eucharistia existens, non habet ordinem naturalem ad oculum, ergo.

In ista quæstione. Primo dicta aliorum proponam. Secundo quid videtur esse dicendum exponam.

Duplex est videre.

Quantum ad primum distinguendo de videre naturaliter, & miraculose, & de oculo glorioso, & non glorioso. Dicitur ergo, quòd neuter visus potest naturaliter videre corpus Christi in eucharistia. Ad quod assignatur multiplex ratio.

Prima est ista. Actio naturalis non est sine contactu, sed oculi ad corpus Christi existẽtis in eucharistia non potest esse contactus, igitur. Probatio minoris, quia contactus non est sine quantitate, sed corpus Christi non est ibi sub modo quantitatis, igitur non potest ibi esse contactus.

Secunda ratio est ista. In visione oportet, quòd fiat deriuatio speciei visibilis per medium, sed species non potest deriuari à corpore Christi existenti in eucharistia per medium, ergo. Probatio minoris. Nam species deriuatur ab aliquo existenti in loco, sed corpus Christi non est in eucharistia, vt in loco, ergo.

Quicquid sit de efficacia istarum rationum. Dico, quòd Deus de potentia absoluta potest in oculo glorioso vel non glorioso visionem illius corporis causare, licet illud corpus nusquã esset nisi in eucharistia. Probatio huius, quia visio est forma absoluta, sed absolutũ potest fieri absque respectu sine cõtradictione, ideo potest fieri visio sine respectu præsentialitatis ad obiectum.

Secundo dico, quod nulla visio sic à Deo causata posset esse corporis, vt hic. Primo, quia hoc includeret corpus vt hic esse causam primæ visionis, vel esse proprium, & primum subiectum seu terminum visionis, sed corpus Christi vt hic non potest causare primo nec terminare primo, quia tam causatio, quã terminatio talis requirit in obiecto causante, vel terminante dispositionem debitam secundum locum vtpote approximationem, vel distantiam determinatam, sed corpus Christi vt hic seu in eucharistia non potest debite approximari organo nec distare ab eo, quia non est in loco vt hic, ergo.

Visio est forma absoluta.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd sensus noster non decipitur circa eucharistiam, sed tantum intellectus arguens ex his quæ sensus appræhendit, quod ibi est substantia panis. Dico ergo quòd sensus beati perciperet hoc, quod sensus noster, scilicet accidentia sensibilia, nec in isto aliquo modo deciperetur sicut nec noster immo minus quam noster, sed nec ipse intellectus beati deciperetur, quia non sic sophistice argueret ex actu sensus sicut noster arguit. Vnde alia ratio est de intellectu hominis viatoris, & de intellectu hominis appræhensoris, igitur, &c.

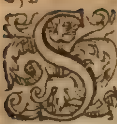
DISTINCTIO XI.

Circa distinctionem vndecimam quæritur,

Vtrum panis transsubstantietur in corpus Christi?

Seraphicus Bonauent. 4. sent. dist. 11. q. 1. Art. 1.
Scotus 4. sentent. distinctio. 11. q. 3.
D. Thomas tertia parte quæstion. 75. Articul. 4.
Ricardus quarto sententiarum distinct. 11. q. 1. Art. 1.
Durandus 4. senten. distin. 11. q. 3.
Ioannes Bacconitanus 4. sent. dist 8. q. 5.

QVAESTIO I.



SI autem quæritur. Circa istam dist. 11. sic proceditur, & quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum in ista transubstantiatione panis conuertatur in corpus Christi? Secundo, si panis in ista conuersione annihiletur? Tertio, sine argumentis quæritur quæ sit materia conueniens huius sacramenti?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd panis non conuertatur in corpus Christi. Quia in omni mutatione positiua terminus ad quem accipit esse. Sed corpus Christi non accipit esse, ergo, &c.

Contra Amb. lib. de sacramentis dicit. Vbi hoc corpus conficitur iam non suis sermonibus, sed Christi sacerdos vtitur. Et quis sermo Christi nisi quod facta sunt omnia, si ergo tanta vis est in sermone domini, ita vt reciperet, esse quod non erat, quanto magis operatiuus est vt quæ erant in aliud conuertantur?

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo si panis transubstantiatur in corpus Christi. Secundo quis est formalis terminus illius transubstantiationis.

par. 3. c. 16 Quantum ad primum sicut recitat Innocentius in officio missæ, circa hoc sunt tres opiniones. Vna, quod panis manet, & tamen cum eo est vere Christi corpus. Alia, quòd panis non manet, & non conuertitur, sed tamen desinit esse per annihilationem vel per resolutionem in materiam vel per corruptionem in aliud.

Tertia opinio, quod panis non manet, sed transubstantiatur in corpus Christi, & vinum in sanguinem. Quælibet autem istarum opinionum voluit theologice saluare, quod est ibi vere corpus Christi, quia hoc negare est plane contra fidem, vt patuit supra. Nam Christus ait Matth. Hoc est enim corpus meum. Et Io. Caro mea vere est cibus. Et Luc. Hoc est corpus meum, & hic est sanguis meus.

Distin. 9. c. 26
Cap. 6,
Cap. 21.

Pro prima opinione arguitur sic. Nulla pluralitas ponenda est sine necessitate, sed veritas eucharistiæ saluari potest sine transubstantiatione, ergo. Probatio minoris, quia ad veritatem eucharistiæ requiritur signum & signatum realiter contentum. Sed substantia panis cum suis accidentibus æque potest esse signum sicut

3 phy. contex. 50.

ſola accidentia, immo magis, quia ſubſtantia panis magis eſt ſub ſpeciebus nutritiua quam accidentia, ergo magis repræſentat corpus Chriſti in ratione nutritiui, vel nutrimenti ſpiritualis, res etiam contenta, ſcilicet corpus Chriſti æque poteſt ſaluari cum ſubſtantia panis ſicut cum accidentibus, quia non repugnat magis ſubſtantiæ eſſe cum ſubſtantia ſimul quam cum quantitate illius ſubſtantiæ.

Secundo ſic. Nihil eſt tenendum tanquam de ſubſtantia fidei, niſi quod poteſt expreſſè haberi de ſacra ſcriptura, vel expreſsè declaratum per eccleſiam, vel euidenter ſequatur ex aliquo plane contento in ſcriptura, vel plane determinato ab eccleſia, ſed non videtur haberi expreſſe non eſſe ibi panem. Nam Ioan. ſcribitur. Ego ſum panis viuus. Et Apoſtolus dicit. Panem quem frangimus nonne communicatio corporis Chriſti eſt? Nec videtur vbi eccleſia veritatem iſtam ſolenniter determinet. *cap.6.* *Cor.c.* 10.

Pro ſecunda opinione arguitur ſic. Ex præcedenti probatione apparet, quòd non videtur magis probari ex ſcriptura tranſuberatio quam panis manere, immo minus.

Contra iſtas opiniones arguitur ſic, primo contra primã. Quia ipſa eſt inconueniẽs impoſſibilis, & hæretica.

Primum probatur, quia tollit reuerentiam debitam Chriſto vt continetur in hoſtia, ſibi enim vt eſt in euchariſtia debetur cultus latriæ. Sed ſi ibi maneret ſubſtantia panis non deberet talis cultus adhiberi propter idolatriam adorando creaturam.

Secundo, ſcilicet, quòd poſitio ſit impoſſibilis probatur ſic. Nihil poteſt incipere eſſe vbi prius non fuit niſi per ſui mutationẽ, vel alterius in ipſum, ſed corpus Chriſti non mutatur per hoc, quòd in euchariſtia conficitur, quia manet in cælo ſicut prius, ergo ſi nihil conuertatur in ipſum, tunc Chriſtus non magis eſt in altari quam prius, quod eſt impoſſibile.

Tertium, ſcilicet, quod ſit hæretica probatur ſic, quia eſt contra verbum Chriſti inſtituentis, Matth. Hoc eſt inquit corpus meum, non dixit hic eſt corpus meũ, ſed hoc eſt corpus meum. Si autem ſubſtantia panis mane- *Cap.26.*

ret vel annihilaretur & non conuerteretur verius diceretur, hic est corpus meum, quam hoc est corpus meũ.

Contra secundam opinionem potest argui per argumenta immediate facta, & etiam potest argui specialiter contra hoc, quod ponit resolutionem in materiam panis præiacentem, vel in nihilo. quia vel fieret in materiam nudã, & hoc est impossibile, quia tunc esset materia, sine forma, quod ipsi negant. Vel fieret in materia sub alia forma, sed hoc est inconueniens, quia vel idem corpus aliud nouum esset simul cum speciebus, & corpore Christi, & tunc duo corpora essent simul. Vel mutaretur de loco ad locum, quod est inconueniens, quia ille motus localis potest percipi per exclusionem corporis alterius circunstantis.

Quicquid autem sit de efficacia istarum rationum clarum est, quod illæ duæ opiniones sunt falsæ. Ideo dico, quod nec panis manet vt dicit prima opinio, nec annihilatur vt dicit secunda opinio, sed conuertitur in corpus Christi vt dicit, tertia quæ est catholica. Hoc autem probatur auctoritatibus Ambrosij, & aliorum quos adducit Magister in litera supra. Sed principalis ratio ad *Dist.10.* hoc probandum talis est. De sacramentis est tenendum sicut tenet sacrosancta ecclesia Romana, extra de hæreticis ad abolendam, sed sacrosancta mater ecclesia tenet panem transuberari in corpus, & vinum in sanguinem sicut clarè habetur extra de summa trin. & fide cathol. c. firmiter credimus, vbi dicitur, quod Iesus Christus sacerdos est, & sacrificium, cuius corpus, & sanguis in sacramento altaris in speciebus panis & vini veraciter continẽtur transuberatis pane in corpus, & vino in sanguinem potestate diuina, &c.

Ad argumenta autem primæ opinionis ad primum nego minorem. Et cum dicit quod veritas eucharistiæ potest saluari pane manente. Dico, quòd Deo bene fuisset possibile instituisse, quòd corpus suum verè esset præsens manente substantia panis, vel cum accidentibus pane annihilato, & fuisset ibi veritas eucharistiæ, quia verum signum, & verum signatum, sed hoc non est modo veritas tota eucharistiæ. Non enim sic instituit vt dicunt auctoritates sanctorum, & eccle-

siæ. Et cū dicitur, quòd ad veritatē eucharistiæ nihil plus requiritur nisi verum signum, & verum signatum. Dico quod verum est eo modo quo signum est institutum, & quod debet sibi correspondere signatum, quod non est nisi præcise, quod corpus sit cum aliquo, scilicet cum pane vel cum accidentibus panis. Sed institutum est nunc, quòd sit tantum signatum cum accidentibus sub signo.

Ad argumentum secundum vbi stat vis, Dicendum, quod ecclesia determinat istum intellectum esse de veritate fidei in c. præ allegato, firmiter credimus, vbi dicitur transsuberatis pane in corpus & vino in sanguinem potestate diuina, & per hoc patet ad argumentum alterius opinionis.

De secundo articulo, scilicet quis sit formalis terminus illius transsuberationis. Dicitur, quod in humana natura Christi nihil est nisi materia prima, & anima intellectiua tanquam forma, & terminus primus conuersionis est compositum ex materia, & forma, anima intellectiua inquantum intellectiua dat esse corporeum, & constituit compositum quod est corpus. Quòd autem in natura humana non sit alia forma præter animā intellectiuam, probatur ab eis multipliciter.

Primo sic. Vnius rei vnicum est esse, sed vnicum esse est ab vna forma, ergo vnius entis puta hominis est tantum vna forma. *D. Thom. 1 part. q. 76. Art. 3. & 4*

Secundo sic. Forma substantialis distinguitur à forma accidentali, quia forma substantialis aduenit enti in potentia, accidentalis autem aduenit enti in actu, sed si in homine esset alia forma substantialis prętet animam intellectiuam tunc anima intellectiua aduenirer enti in actu existenti, & sic esset forma accidentalis.

Tertio sic. Si in homine essent plures formæ substantiales dicendo homo est animal, non esset prædicatio per se primo modo, consequens est falsum, ergo, & antecedens, probatio consequentis, quia prædicatio sumpta à diuersis formis est per accidens, sicut cum dicitur homo est albus, sed si in homine essent plures formæ cum diceretur homo est animal, tunc ista prædicatio sumeretur à diuersis formis. *An in homine sint plures formæ.*

Vide Scotum

Contra illam opinionem quantum ad illud, quod dicit de pluralitate formarum nolo ad præsens disputare, quia illud spectat ad materiam secundi libri directe, & vt nunc breuiter indirecte tangatur. Arguo contra illud quod dicit, quod formalis terminus illius conuersionis est materia, & anima intellectiua. Quia si hostia consecrata in cœna fuisset reseruata in triduo in pixide permansisset ibi eadem res contenta. Illud autem in quod primo fiebat conuersio non fuit materia prima, nec accidentia, nec compositum ex materia, & accidente, igitur erat cōpositum ex materia, & forma substantiali, sed tunc non erat compositum ex materia, & anima intellectiua, quia Christus fuit vere mortuus, & anima intellectiua vere fuit separata à corpore.

An dentur plures formæ.

Præterea terminus illius conuersionis oportet quod sit aliquid reale, quia conuersio est realis. Sed anima intellectiua, vt dat esse corporeum distinguendo contra esse intellectiuum secundum aliquos non est aliquid reale, sed quid abstractum per actum intellectus, ergo ista conuersio non potest esse in anima sub tali ratione.

Præterea. Quod non est corporeum formaliter non dat alteri esse corporeū formaliter, quia causalitas causæ formalis est dare tale esse alteri quale sibi competit, sed anima intellectiua non est corporea formaliter, ergo non potest dare esse alteri corporeum.

Ad argumenta autem quibus probatur vnitas formæ dicebatur in secundo.

Vide Scotum hic, & in secundo, dist. 17

Quantum igitur ad illum articulum dico, quod corpus Christi includit per se materiam, & ad minus vnam formam mixti priorem anima intellectiua, quæ constituit corpus de genere substantiæ, & idem corpus est formalis terminus conuersionis prædictæ.

Ad argumenta autem quibus probatur, quod in homine non sit alia forma præter animam intellectiuam, visum est.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis, quia hæc mutatio non est qua terminus accipit esse simpliciter, sed qua accipit esse vt hic.

Vtrum panis ista conuersione annihiletur?

Scotus 4.sent.dist.11.q.4.
D.Thomas 3.parte q 75.Art.3.
Ricardus 4 sentent.distinctio 11.q.3.Ar.1.
Franciscus de Mayronis 4.senten.distinctio.11.q.2.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod panis in illa conuersione annihiletur, quia quod processit,& nihil eius manet, annihilatur, sed panis pręfuit,& nihil eius manet,ergo.

Contra. Conuersio non est annihilatio, ergo quod conuertitur non annihilatur.

Ad illam quæstionem breuiter dico,quod panis non annihilatur, quia terminus ad quem est transitus ipsius panis non est pure nihil, igitur panis non est annihilatus. Consequentia probatur quia terminus annihilationis debet esse purum nihil probatur per simile,quia terminus creationis à quo est purũ nihil, antecedens probatur, quia terminus illius transitus est corpus Christi. Nam si negatio panis cõcomitetur terminum ad quem non tamen terminus ille est omnino nihil, sed in aliquo positiuo. Et ideo est notandum,quod terminus annihilationis est purũ nihil ita, quod nihil termini à quo manet in termino ad quem. Item secundo negatio eius non manet in aliquo apto nato quæ dicitur priuatio terminans eam. Item tertio negatio non est in aliquo positiuo disparato terminans eam, sed est simpliciter negatio extra genus, scilicet extra omne positiuum siue illud sit subiectum quod dicitur priuatiuum secundum illam negationem siue sit disperatum, quod includat illam negationem. *Quid sit terminus annihilationis.*

Ad propositum licet hic non sint illę duæ primę rationes de quibus patet, quod propter eas corruptio non est annihilatio,quia aliquid rei corruptę manet in esse,quia negatio terminans eam manet in subiecto apto nato,est

tamen ibi tertia ratio, scilicet, quod negatio terminans est in aliquo positiuo nõ subiecto, sed disparato. Per hoc igitur patet, quod illa desitio panis secundum se etiam vt est ad non esse panis non est negatio extra genus, sed vt in corpore, & ideo non est annihilatio.

Ad argumentum principale neganda est illa maior, quia oportet ibi addere nihil eius manet, & simpliciter nihil succedit vt per se terminus, ergo.

Vtrum solus panis triticeus cum aqua elementari coagulatus sit conueniens materia conuersionis in corpus Christi?

Seraph. Bona. 4. *sent. dist*. 11. *q*. 4. *Artic*. 1.
Scotus 4. *sent. distinct*. 11. *q*. 6.
D. Thomas 3. *par*. *q*. 74. *Artic*. 3.
Durandus 4. *sent. dist* 11. *q*. 4.
Ioannes Bacconitanus 4. *sent. dist*. 8. *q*. 2.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur sine argumentis, & dico duas conclusiones.

Prima, quod solus panis triticeus cum aqua elementari coagulatus est materia cõueniens conuersionis in Christi corpus. Tũ quia Christus sic ordinauit. Tum quia Christus sic grano frumenti se comparauit. Tum quia Melchisedech *Cap*. 14. hoc præfigurauit vt patet Gen. quando obtulit panem, & vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi.

Secunda conclusio, quod solum vinum expresum de vite, vel vinum vitis est conueniens materia conuersionis in sanguinem Christi, vt patet de conse. dist. 2. c. vinum. Cuius ratio est, quia Christus sic instituit, & congruentia potest assignari quia secunda pars principalis nutritionis, scilicet potus principaliter consistit in vino, vt in potu principali. Ceruisia tamen plus nutrit de qua non fit mentio, quia non est in communi vsu.

Sed contra ista occurrunt quatuor dubia, & tria sunt

contra primam conclusionem, Quartum autem contra secundam. Primum an de amido posset formari panis consecrabilis. Secundum an de farina triticea pasta confecta non tamen cocta posset confici. Tertium an panis azimus aut fermentatus sit materia conueniens huic sacramento. Quartum dubium est quare vino apponitur aqua. *Quatuor dubia.*

Ad primum dico, quod non, quia accidentia differentia specie arguunt subiecta differentia specie, sed amidum, & panis triticeus secundum medicos habent accidentia differentia specie, ergo differũt specie. Sed panis triticeus est materia propria conuersionis in corpus Christi, ergo non amidum.

Ad secundum dico, quod de pasta non potest confici, quia noluit Christus in sacramentis suis subtilem disputationem de differentia specifica nobis imponere, sed, quod habeamus panem triticeum vsualem pro materia consecrationis, panis autem vsualis est coctus, & non pasta cruda.

Ad tertium dicũt Græci, quod necesse est conficere in fermẽtato, dicunt enim quod Christus passus est Luna 14. vt impleretur figura legis de agno paschali. Sed inter Iudæos licuit tunc habere panem fermentatum in vsu, & communiter habebatur, nõ enim fuit eis interdictus panis fermentatus, ergo Christus confecit in fermẽtato sed illud est falsum. Quod enim Christus sit passus Luna 17. probatur expresse per illud Matth. prima die azimorum, scilicet Luna. 14. comedit agnum paschalem, & 17. erat solẽnitas, & illa die passus est Christus, & sic illa hora qua comedi debuit agnus paschalis secundum legem comederunt discipuli agnum, hoc igitur est tenendum, quod de necessitate panis consecrabilis non est, nec quod sit azimus, nec quod sit fermentatus, quia secundum Ans. in libro suo de azimo, & fermentato non differunt substantialiter fermentatus, & azimus, ergo non nego Græcos vere conficere, quia tempore Leonis Papæ fuit constitutum, quod conficeretur de fermentato, tamen de necessitate ministri in ecclesia Latina est conficere in azimo. *Cap. 26.*

Ad quartum autem dubium quare, scilicet, aquã vi-

Quartum dubium. no apponatur, dicit Magister in ista dist. hoc esse, quia aqua significat populum Christi passione redemptum, secundum illud capitulum dist.2. de consecr. Non oportet, & extra de celebr. missarum, in qua distinctione dicit hoc esse, quia dum Christus in Cruce pependit de corpore eius fluxit sanguis, & aqua, ergo,& cæter.

DISTINCTIO XII.

Circa distinctionem duodecimam quæritur.

Seraphicus Bona. 4. senten. distinc. 12. q. 3. Artic. 1.
Scotus 4. senten. distin. 12. q. 1.
D. Thomas 3. parte, quæst. 77. art. 1.
Richardus 4. sentent. distinc. 12. q. 1. Art. 1.
Franciscus de Mayronis 4. sent. dist. 12. q. 3.
Durandus 4. sententiarum distinctio. 12. q. 1.

QVÆSTIO I.

SI autem quæritur. In ista distinctione 12. quæro duas quæstiones. Primo. Vtrum in eucharistia sit aliquod accidens sine subiecto? Secundo. Vtrum quodcunque accidens maneat sine subiecto?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod in eucharistia non sit aliquod accidens sine subiecto, quia sicut substantiæ conuenit esse per se, sic accidenti conuenit esse in alio, sed impossibile est esse substantiam, & esse in alio, quia quod vere est nulli accidit primo phisic. ergo imposibile est accidens esse, & non esse in alio. *1. Phy. cont. 27. & 30.*

Contra. Magister in litera adducit multas auctoritates sanctorum Doctorum, quòd accidentia in eucharistia sunt sine subiecto.

In ista quæstione pono Primo aliquas opiniones. Secundo pono aliquas conclusiones. Tertio remouebo dubitationes.

Quantum ad primum dicit vna opinio, quod accidens potest esse sine subiecto, non tamen naturaliter, sed supernaturaliter, quia Deus accidenti dat nouum esse.

Contra istam opinionem arguitur sic. Si accidens quando separatur habet nouum esse, oportet ibi ponere aliquam transmutationem à carentia præcedentis esse ad illud nouum esse, sed hoc est impossibile, primo quia non potest poni quæ sit illa mutatio, non enim est generatio, quia accidens non est subiectum generationis, nec augmentatio, quia non acquiritur quantitas per istã mutationem, eodem modo nec est alteratio, quia non acquiritur qualitas.

Item illud esse nouum aut est substantia, vel accidẽs, vel neutrum. Si autem est substantia, tunc erit independens,& per consequens non erit formaliter esse alicuius accidentis, quia nullum acidens potest formaliter esse independens. Si autem sit accidens, quocunque per reductionem erit æque dependens cum forma cuius est,& per consequens per illud non poterit esse independens, neutrum autem non potest dari; quia omne ens creatum vel est substantia, vel accidens.

Alia opinio dicit, quod accidens separatur à subiecto, quia Deus dat sibi quandam virtutem supernaturalem per quam virtutem potest per se esse. Sed ista opinio dicit idem, quod præcedens licet sub alio vocabulo. Ideo arguitur contra eam sicut contra præcedentem, quia illa virtus adueniens est terminus alicuius mutationis. Tunc quæro, cuius mutationis est terminus, & ad quam speciem mutationis reducitur, quia vel est generatio, vel augmentatio, & arguitur sicut prius.

Præterea. Licet aliqua virtus detur alicui supernaturaliter, tamen postquam inest, naturaliter inest sibi, sicut si cæcus supernaturalirer illuminaretur non propter hoc potentia visiua erit supernaturalis, ergo licet esset miraculum in primo instanti conseruationis istorum accidentium sine subiecto quando confertur accidenti ista virtus post tamen istam virtutem erit accidens naturaliter sine subiecto.

Præterea. Impossibile est substantiam accipere aliquam virtutem per quam dependeat ad aliud non sibi

inhærens, ergo impoſsibile eſt accidens récipere virtutem per quam poſſet eſſe ſine inhærentia, conſequentia probatur, quia illa duo eſſe, ſcilicet per ſe eſſe, & inhærere æque appropriantur iſtis, ſcilicet ſubſtantiæ, & accidenti.

Quantum ad ſecundum articulum præmitto, primo diſtinctiones. Secundo formabo tres concluſiones.

Accidens poteſt accipi duobus modis

Prima diſtinctio eſt iſta, quod accidens poteſt accipi pro per ſe ſignificato, vel pro eo, quod denominatur ab iſto per ſe ſignificato. Vlterius accipiendo pro illo quod denominatur à ſignificato iſtius nominis quod eſt accidens, poteſt accipi, vel pro abſoluto, vel pro reſpectiuo.

Secunda diſtinctio, eſt iſta, quod aliquid ineſſe ſubiecto poteſt dupliciter accipi, vel ſecundum actum, vel ſecundum aptitudinem. Tunc pono tres concluſiones.

Prima eſt, quod loquendo de per ſe ſignificato accidentis contradictio eſt ipſum nõ eſſe in ſubiecto intelligo vniformiter in ſubiecto, & prædicato, ſcilicet, ſi actu actu, ſi aptitudine aptitudine. Iſta cõcluſio probatur, quia per ſe ſignificatum huius nominis accidens eſt quidam reſpectus ad illud cui accidit quem importat hæc dictio inhærens ad illud cui inhæreret. Nunc autem idem ſignificatum eſt accidentis, & accidentiæ vt ita loquar, & inhærentis, & inhærentiæ. ſicut ergo impoſsibile eſt accidentia eſſe, & non ſit inhærentia, ſi actu actu, ſi aptitudine aptitudine. Ita impoſsibile eſt aliquid eſſe accidens loquendo de per ſe ſignificato, & primo huius nominis quin ſit inhærẽs proportionabiliter, hoc eſt ſi actu actu, ſi aptitudine aptitudine.

Secunda concluſio, quod loquendo de eo quod denominatur à per ſe ſignificato accidentis, & eſt per ſe reſpectus contradictio eſt, quod ſit ſine ſubiecto, & hoc actu, ita ſcilicet, quod non actu inhæreat ſubiecto, probatur, quia reſpectus eſt eſſentialiter habitudo inter duo extrema, & ideo ſicut tollere terminum ad quem eſt, reſpectus eſt deſtruere reſpectum, ita tollere illud cuius eſt reſpectus eſt deſtruere rationem reſpectus, non igitur, quia reſpectus eſt accidens, ideo requirit ſubiectum, vel fundamentum, ſed quia eſt reſpectus.

Tertia concluſio eſt iſta, quod illud quod denomina-

tur à per se significato accidentis, & est quid absolutum potest inesse, & non inesse subiecto actualiter, licet necessario insit aptitudinaliter. Ista conclusio probatur, quia absolutum, vt absolutum non requirit terminum, vel terminos, quia tunc non esset absolutum, igitur si accidens requirit subiectum, oportet quod hoc sit propter aliquam aliam dependentiam essentialem ad ipsum, sed nulla est dependentia simpliciter necessaria alicuius absoluti ad aliquid, quod non est de essentia eius, sed tantum causa extrinseca vt ad causam extrinsecam simpliciter primam scilicet, ad Deum, sed subiectum non est de essentia accidentis, quia tunc homo albus non esset ens per accidens, igitur dependentia accidentis absoluti ad subiectum omnino est simpliciter necessaria, voco autem simpliciter necessarium cuius oppositum includit contradictionem.

Quantum ad tertium articulum sunt aliquæ dubitationes maxime contra istam conclusionem, & arguitur primo sic. Nihil potest fieri sine eo, quod est de essentia eius, sed inhærentia ad subiectum est de esse accidentis, ergo non potest esse accidens sine subiecto. Probatio minoris, quia dicit Arist. quod accidentia non sunt entia nisi in eo, quod taliter entis. Probatur etiam ratione sic, quia si inhærentia non est de essentia albedinis, ergo illa est aliud ab albedine, & inhæret albedini. Tunc quęro de illa inhærentia qua inhærentia inhæret albedini, quia aut ipsa est eadem albedini, seu ipsi inhærentiæ, & sic pari ratione fuit stādum in primo, aut non est eadem, & quæram de illa sicut de priori in infinitum. *7.met.cont.2*

Secundo sic, non minus dependet accidens à subiecto quam quantitas à figura vel linea à puncto, sed quantitas non potest separari à figura, nec linea à punctis, quia tunc esset infinita.

Tertio sic non minus dependet accidens à subiecto suo, quam subiectum à sua propria passione, immo magis, sed subiectũ non potest separari à sua propria passione, ergo nec accidens à subiecto.

Quarto sic, posterius non potest esse sine priori, vt dicitur 5. metha. sed accidens est essentialiter posterius substantia, ergo probatio minoris. 7. meth. Est enim *Cap. de priori* *7.met. cõt. 4.*

substantia prior quocunque accidente notitia, tempore, & diffinitione.

Ad ista respondeo.

Ad primum negando minorem, & ad probationem cum dicitur, quod accidentia non sunt entia nisi in eo, quod taliter entis, dico quod ly eo potest referri ad causam efficientem siue effectiuam, vel ad causam formalem. Si ad causam effectiuam tunc concedo, quod accidentia non sunt entia nisi effectiue, eo quod taliter entis, quia oriuntur ex principijs subiecti. Si formaliter ly eo referendo ad causam formalem dico, quod illud non est verum. Ad probationem aliam dico, quod inhærentia inhæret albedini, & tunc quæris de illa inhærentia, qua inhærentia, inhæret albedini, dico, quòd illa est eadem inhærentiæ albedinis, & ibi est status, quia illa relatio est eadem fundamento siue quia fundamentum siue subiectum esse includit contradictionem, sed talis est inhærentia inhærentiæ.

Ad secundum dicunt aliqui, quòd nullum inconueniens est quantitatem esse infinitam, vel lineam infinitam, sed hoc improbatum fuit, ideò dico, quod aliquid finiri potest à termino intrinseco, vel extrinseco, ergo quantitas illa, siue figura, vel linea, siue punctus licet non finiretur termino extrinseco, finiretur tamen termino intrinseco.

Lib. 1. dist. 42

Ad tertiũ dico, quod inhærentia non est per se passio albedinis, sed est accidens per accidẽs, est enim inhærentia quidã respectus extrinsecus adueniens, & adhuc minus accidenti absoluto, quia dicit actualem vnionem illius absoluti cum illo absoluto, omnis enim vnio absoluti ad aliud absolutum est respectus extrinsecus adueniens, & omnis talis respectus est illi cui accidit accidens per accidens.

Ad quartum dico, quòd prius, & posterius possunt intelligi, vel secundum actum, vel secundum aptitudinem. Si autem accipias vniformiter, concedo, quòd posterius naturaliter non potest esse sine priori, sed hoc non est verum si accipias posterius naturaliter secundũ aptitudinem, non enim potest esse sine priori secundum actum sicut est in proposito.

Ad

Ad principale argumentum dico eodem modo, quod accipiendo per se esse, & esse in alio vniformiter prout per se negat aptitudinem ad inhærendum, & esse in alio affirmat istam aptitudinem, sic ista duo proportionabiliter conueniunt subiecto, & accidenti, & tunc non plus sequitur, nisi quòd accidens non potest esse per se ens cui repugnat inhærere sicut nec substantia potest esse cui conueniat hæc aptitudo inhærendi, igitur.

Vtrum in eucharistia quodcunque accidens sit sine subiecto?

Scotus 4. sent. dist. 12. q. 2.
D. Thomas 3. parte q. 77. Art. 1.
Ricardus 4. sentent. distinctio 12. q. 1. Ar. 1.
Durandus 4. senten. distin. 14 q. 1.
Franc. de May. 4. sent dist. 12. q. 4.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod in eucharistia quodcunque accidens sit sine subiecto, quia quodcúque accidens est ibi sine substantia, igitur quodcunque accidens est ibi sine subiecto, antecedens patet, probatio consequentiæ, quod ponitur in diffinitione alicuius vt additum est subiectum eius. 7. meth. sed substantia ponitur in diffinitione accidentis, ex eodem. 7. *met. contex* 4.

Contra. Motus non est sine mobili, in eucharistia autem est motus, ergo est ibi aliquod subiectum motus. 7. *met contex* 4.

In ista quæstione sunt tres articuli secundum quod de ea sunt tres opiniones duæ extremæ, & alia est media. Prima opinio dicit, quod sola quantitas est ibi sine subiecto, alia autem accidentia habent subiectum, quód autẽ sola quantitas sit ibi sine subiecto probatur primo sic, impossibile est aliquid esse sine eo quod est formaliter tale, sed omnia accidentia indiuiduantur formaliter per quantitatem, ergo cum accidentia habeant hic esse per quantitatem, sequitur, quod sunt in quantitate vt

in ſubiecto,alias idem eſſet hic, & non eſſet hic

Secundo ſic. ſi eſſet albedo ſeparata à quantitate, eſſe, ſenſibilis, & non ſenſibilis. Quod eſſet ſenſibilis probor quia eſſet de tertia ſpecie qualitatis. Probatur, quòd non eſſet ſenſibilis, quia quod non eſt quantum non poteſt ſentiri, ſed albedo ſeparata à quantitate eſt huiuſmodi, ergo

Tertio ſic. ſi albedo eſſet ſine quantitate, eſſet quædam qualitas ſpiritualis, & corporalis, quod eſſet ſpiritualis probatur, quia eſſet indiuiſibilis, probo etiam, quòd eſſet corporalis, quia eſſet in tertia ſpecie qualitatis, & tũc eſſet corporalis, & ſpiritualis ſimul, quod eſt inconueniens.

Quarto ſic. ſi eſſet albedo ſine quantitate, & per conſequens ſpiritualis, non eſſet repugnantia quin ineſſet ſpiritui, & ſic ſpiritus vel angelus poſſet eſſe albus.

Contra iſtam opinionem arguitur ſic. Dependentia ad prius eſt eſſentialior quam ad poſterius loquendo de abſolutis dependentibus. Sed qualitas eſt forma ſicut quantitas abſoluta, ergo eſſentialius dependet qualitas à ſubſtantia, quam à quantitate, igitur ſi poteſt eſſe qualitas ſine dependentia actuali ad ſubſtantiam poterit eſſe ſine actuali dependentia ad quantitatem.

Præterea. Abſoluto perfectiori non magis repugnat per ſe eſſe, quam abſoluto imperfectiori, ſed qualitas eſt forma abſoluta, & ſecundum eos perfectior, quam quãtitas. Igitur ſi quantitas poteſt eſſe per ſe, qualitas poteſt eſſe per ſe. Minor probatur quantum ad ſecundam partem multipliciter.

Primo, quia qualitas eſt per ſe principium agendi actione reali, quantitas autem non, quia nulla actio realis vt hic loquimur conuenit quantitati.

Secundo, quia qualitas eſt principiũ attingendi beatitudinem ſicut eſt operatio intellectus, & voluntatis, ſed quantitas nullo modo eſt principium attingendi beatitudinem ſeu finem ſuum, ergo

Tertio, quia quantitas conſequitur compoſitum ratione materiæ, qualitas autem ratione formæ, ſed forma eſt ſimpliciter perfectior materia. 7. metha.

7. met. con. 7

Quarto ſic, quod magis conuenit cum perfectione

ſimpliciter eſt perfectius ſimpliciter, ſed quantitas vtpote ſapere velle intelligere magis conuenit cum perfectione ſimpliciter, quam aliqua quantitas, ergo.

Sed hic inſtatur quod eſt propinquius perfectiori eſt ſimpliciter perfectius, ſed quantitas eſt ſimpliciter propinquior ſubſtantiæ quam qualitas, ſubſtantia enim eſt perfectiſſimum entium, igitur quantitas eſt perfectior qualitate.

Reſpondetur, quòd quando in primo perfecto concurrunt plures perfectiones aliquid poteſt ſibi eſſe propinquius ſecundum vnam perfectionem, & non ſecundum aliam, vtpote Deus eſt ſimpliciter neceſſe eſſe, & hæc neceſſitas eſt in eo perfectio ſimpliciter, quanto ergo aliquid eſt magis neceſſarium, tanto eſt propinquius Deo, & ſic cælum eſt propinquius Deo quocunque corruptibili. Præter hoc Deus eſt, natura intellectualis ſimpliciter perfecta ſecundum hoc magis propinquat creatura media intellectualis, vt angelus poteſt hanc natura intellectualis animæ noſtræ, poſt iſta vero ſenſitiua. In hoc autem ordine quantum ad eſſe, viuum propinquior eſt muſca Deo quam cælum. Poſſet ergo inferri ex primo ordine, quod cælum eſt propinquius Deo, & per conſequens perfectius muſca. Ex ſecundo autem ordine poſſet inferri, quòd muſca eſt perfectior cælo & ita inferuntur oppoſita.

Speculare quæ ſapis altio.

Reſpondeturr, quòd quandocunque concurrunt, in primo perfectiones qualitercunque diſparatę illud eſt ſimpliciter perfectius quod eſt ſibi propinquius ſecundum illud quod habet rationē ſimpliciter perfectionis. Nunc autem in ſubſtantia prout eſt primum omnium entium eſt duplex ordo prioritatis vnus in ſubſtando aliis quod includit recipere alia, & perfici ab eis. Alius eſt actualitatis intenſiue, & illa perfectio ſecunda eſt ſimpliciter maior prima. Quantitas autē eſt propinquior ſubſtantiæ ſecundum primam rationem, quia ſe habet in ratione receptiui. Qualitas autem eſt propinquior ratione actualitatis intenſiue, & ſecundum hoc apparet melior, & perfectior quantitate.

Duplex eſt ordo in ſubſtantia.

Ad argumenta autem opinionis primum non valet, quia nullum ens eſt formaliter ſingulare per aliquod al-

terius generis. Sunt enim coordinationes prędicamẽtorum primo diuersæ vt declarabatur in secundo, & ideo falsum assumitur quando dicitur, quòd omnia accidentia indiuiduantur per quantitatem formaliter. Similiter secundum de sensibili non concludit, sensibile enim potest dici, vel quod est in potentia remota, vt sentiatur, vel in potentia propinqua. In potentia enim remota est quicquid habet formam sufficientem nõ tamẽ sub modo conuenienti sub quo oportet eum habere ad hoc, quòd sentiatur. In potentia autem propinqua quod habet eam vt statim cessante impedimento posset sequi actus, ergo albedo separata erit sensibilis in potentia remota, sed non in potentia propinqua.

Vide in 2. vbi supra.

Ad tertium dico, quod qualitas separata esset corporalis, quia esset simpliciter determinata ad perficiẽdum corpus, sed secundum quid potest dici incorporea, quia non est actu in corpore.

Ad quartum non habet apparentiam, quia sicut lapis non potest esse sapiens, quia non est receptiuus sapiẽtię, ita angelus nõ potest esse albus, quia non est receptiuus talis formæ, & hoc propter inextensionem angeli, vel hoc ex natura formarum in se videlicet, quia angelus est talis forma, & albedo talis forma.

Alia opinio est in alio extremo, quod nullum accidens potest esse subiectũ alterius accidentis, & per consequens in eucharistia quodcunque accidens est sine subiecto.

Pro ista arguitur sicut arguebatur in principio quæstionis, videlicet, quodcũque accidens est sine substantia, ergo sine subiecto.

Secundo sic, quia nullum accidens est subiectum accidentis, ergo in eucharistia quodcunque accidens est ibi sine subiecto. probatio per philosophum. Accidens inquit non accidit accidenti, nisi quia ambo accidunt eidem subiecto.

4. met. contex. 4

Confirmatur etiam, quia sicut substantiæ conuenit per se esse ita accidenti inhærere, ergo sicut repugnat substantiæ inhærere, ita accidenti per se esse.

Tertio aliquod accidens est ibi sine subiecto, ergo quodlibet accidens potest ibi esse sine subiecto, ante-

cedens probatur, quia accidens quod primo natum est substantiæ in esse non habet ibi subiectum, consequentia probatur, quia quodlibet accidens æque dependet essentialiter à subiecto.

Contra istam opinionem arguitur sic. Illud per se est subiectum accidentis alicuius de quo idem accidens prædicatur per se secundo modo, sed de aliquo accidente prædicatur aliquod accidens secundo modo vt propria passio eius. Probatio maioris. Illud de quo prædicatur accidens secundo modo per se cadit in diffinitione accidentis vt additum est, & non nisi additum vt subiectum, quia nullam dependentiam habet diffinitum ad tale diffiniens. Minor patet, quia vniuersaliter omnes passiones in tota scientia methaphisica demonstrantur de accidentibus, & per se secundo modo dicuntur de eis. Probatio, velox, & tardum fundantur in motum sicut in subiecto, sed velox, & tardum sunt duo accidentia motus, ergo. Et hoc est quod dicit Auic. vbi manifeste vult, quòd aliquod accidens est subiectum alterius accidentis, & examplificat ibidem sicut motus est subiectum velocitatis, & tarditatis. *2. met. c. 1.*

Præterea manifestũ est multas relationes hic esse sicut æqualitas similitudo & huiusmodi, quæ nõ possunt esse sine subiecto, sed istæ relationes sunt accidentia quædã.

Alia est opinio media quam teneo & distinguo de subiecto. Aut quia sumitur pro vltimate terminante dependentiam alicuius accidentis per accidens. Aut pro quocunque terminante dependentiam illam proximo, esto, quod non vltimate terminet. Primo modo planum est, quòd nihil potest esse subiectum accidentis nisi substantia. Secundo modo dico, quòd possibile est, quod aliquod accidens sit subiectum accidẽtis sicut patet per rationes contra secundam opinionem. Possibile est etiam quodcunque accidẽs absolutum esse sine subiecto vtroque modo sicut probatum est contra primam opinionẽ, sed respectiuũ non est possibile esse sine subiecto secundo modo, quia non est possibile quod respectus sit inter duo qui sit alicuius ad aliquod, & hoc non est ratione accidentis, sed ratione respectus vt dictum est in quæstione præcedenti. *Opinio Scoti.*

Tunc ad argumenta secundæ opinionis, ad primum quod erat etiam ad principale, concedo, quòd quodlibet accidens careat aliquo subiecto accipiendo subiectum primo modo, quòd, scilicet est subiectum vltimate terminans dependentiam accidentis, ideo enim in diffinitione omnium accidentium ponitur substantia, sed non propter hoc est substantia immediatum additum in diffinitione cuiuscunque accidentis, immo in diffinitione alterius est additum vt mediatum receptiuum mediate terminans dependentiam, & alterius immediate.

Ad secundum dico, quòd acidens potest esse subiectum accidentis accipiendo subiectum, secundo modo, & non primo modo.

Ad auctoritates philosophi dico, quòd ly, quia non est nota causæ sed concomitantiæ, vt sit sensus accidens non accidit accidenti, nisi quia, idest quando ambo accidunt alteri. Aliter potest dici, quod philosophus loquitur ibi de accidentibus disperatis sicut prætendit exemplum ibi. Dico enim album, & musicum. Et cum probatur per rationem de per se esse, & in alio esse patet ex præcedenti quæstione, quia eo modo quo ista sunt propria substantiæ, & accidentia, quod non potest competere accidenti per se esse nec substare, sic nec substantiæ potest competere inhærere accipiendo substare sicut competit vltimo terminanti dependentiam inhærentis.

Vide ibi exemplum.

Ad vltimam concedo consequentiam loquendo de possibili de quocunque accidente absoluto licet non de respectiuo, vt patet ex prædictis.

DISTINCTIO XIII.

Circa distinctionem decimamtertiam quæritur,

Vtrum sola actione diuina possit confici corpus Christi?

Scotus 4.sent.dist.13.q.1.
D.Thomas in 4.sent.dist.12 q.1.
Petrus de Aquila 4.senten.distinc.13.q.1.

QVÆSTIO I.



OLET autem quæri. Circa dist. 13 quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum sola actione diuina posset confici corpus Christi? Secundo. Vtrum quilibet sacerdos proferens verba consecrationis cum intentione debita circa materiam conuenientem posset conficere eucharistiam? Tertio. Vtrum in omni loco sit licitum missam celebrare?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod actione diuina non potest corpus Christi confici, quia omnis actio in motu firmatur per auctorem sex principiorum. Sed diuina actio non firmatur in motu, ergo, &c.

Contra primam q.1.intra catholicam, dicitur. Sicut Christus est qui baptisat, ita ipse est qui per spiritum sanctum hanc efficit suam carnē,& transfundit in sanguinē.

In ista quæstione tria sunt videnda. Primo vtrum actione diuina hoc sacramentum posset confici. Secundo si actione alterius agentis creati vt principalis agentis posset hoc sacramentum confici Tertio an in actione alicuius agentis creati posset sacramentum confici vt instrumentaliter agentis.

De primo videtur manifestum, quod sic loquendo communiter de actione, sicut Deus dicitur habere actionem circa creaturas quando aliquid nouum immediate facit in eis, nisi quod non est æque facile videre quomodo est hęc actio positiua, sicut in creatione pro eo, quod non est hic aliquid positiuum absolutum accipiens simpliciter esse. Dicitur igitur, quod diuina actione potest sacramentum eucharistiæ fieri. Quod probatur à quodam Doctore sic. Non minoris virtutis est conuertere aliquid in pręexistens quam in non pręexistens, sed si conuerteretur panis à Deo in non præexistens, esset simpliciter ibi actio diuina qua produceretur illud non præexistens, quia produci non potest nisi aliqua actione non relatione, igitur tunc est actio diuina, qua consecratur corpus Christi.

Præterea. Creatio est vera actio, sed non minus potest terminus istius conuersionis accipere esse, quam

terminus creationis si hæc conuersio fieret in non præexistens, quod totaliter inciperet esse per conuersionē.

Præterea. Deus habet actionem proprie dictam ad intra, igitur æque, vel magis proprie potest habere actionem proprie dictam ad extra,& sic est in proposito. Probatio antecedentis,quia si generatio non esset actio proprie dicta vt distinguitur contra relationem, sequitur, quod esset tantum relatio, & tunc generare, & dicere essent referri,quod est inconueniens.

In relatiuis non est causa.

Præterea. Ad idem correlatiuum non est causa sui relatiui, quia sunt simul natura, sed producens est causa siue principium productionis, & constat, quòd formaliter per productionem, ergo productio illa non est solum relatio ad productum, quia tunc esset omnino simul cum illo,& non prior,ergo,&c.

Vltimo arguitur sic Relatio secundi modi fundatur super actionem, & passionem. 5. meth. c. de ad aliquid. Sed relatio non fundatur super relationem, ergo actio non est tantum relatio. Sed istæ rationes vadunt directe ad illud dubium, scilicet, si illa actio qua Deus hoc sacramentum conficeret est de genere qualitatis aut de genere relationis, & ideo dubio hoc prætermisso arguitur ad conclusionem intentam sic. Non est minoris difficultatis facere de nihilo aliquid quam vnum conuertere in aliud. Sed actione diuina potest fieri de nihilo aliquid, ergo actione diuina vnum potest in aliud conuerti. Ista est ratio Ambrosij dicens sic. Vbi hoc corpus conficitur non suis sermonibus, sed Christi sermonibus vtitur sacerdos, & quis sermo Christi quo facta sunt omnia.Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu vt reciperet esse quod non erat, quanto magis operatiuus est vt quæ erant in aliud conuertantur?

In Libro de sacramentis. Libro 1.c.9.

De secundo articulo dico,quod illa conuersio competeret alicui agenti creato vt principali agenti. Cuius ratio est, quia actio competens Deo principium agendi, quod non est formaliter infinitum potest competere creaturæ. Sed Deus producit sacramentum seu effectiuè se habet ad illud sacramentum per voluntatem, quæ est formaliter infinita, igitur.Maior patet. Quia creaturæ non repugnat ista actio cuius principium suffi-

ciens est ad aliquid finitum vel ad minus non infinitum. Probatio minoris, quia si voluntas Dei esset formaliter infinita, includeret formaliter omnem perfectionem intrinsecam Dei, quia infinito nulla potest fieri additio, & tunc voluntas esset pelagus infinitæ substantiæ, quod non est verum, quia hoc est proprium diuinę essentię secundum Dam. *Lib.1.c.9.*

Præterea, agens naturale potest illas species alterare, & tandem ex ipsis generare substantiam sicut patet ex mixtione multę aquæ ad species vini, igitur aliqua virtus creata potest conuertere totaliter istas species in aliam substantiam prius non existentem, & per consequens totaliter conuertere in substantiam præexistentem, quia non maior virtus requiritur in vno, quàm in alio.

Sed his rationibus non obstantibus dico, quod creatura nō potest in istam conuersionem vt agens principale. Cuius ratio est, quia in istam conuersionem non potest nisi agens cuius virtuti actiuæ totaliter subest esse, & non esse vtriusque extremi. Sed nullum creatum agens est huiusmodi, quia quodlibet agens creatum præsupponit aliquam partem ipsius termini à quo vel ad quem, quia non potest attingere in nihil.

Ad aliud vero quod obiicitur de voluntate dico, quod minor est falsa, quia in diuinis potest intelligi quasi infinitas extensiua. Alio modo infinitas intensiua, ita, quod illa perfectio, secundum rationem propriam sit sine limite, & termino, & illo secundo modo potest non tantum aliquid habere infinitatem formalem, sed etiam fundamentalem.

Dico ergo, quod voluntas diuina dicitur infinita formaliter, essentia autem diuina est infinita fundamentaliter, & sic quando Deus aliquid producit per voluntatem, voluntas eius est formaliter infinita.

Ad secundum dico, quod istis accidentibus conuenit agere aliquo modo, & pati, & corrumpi. Breuiter tamē negandum est ab agente creato istas species posse conuerti in aliquam substantiam totaliter nouam, neque in mixtione, neque in nutritione, bene tamen aliqua *Duplex est infinitas.*

ſubſtantia ſuccedit iſtis accidentibus iam corruptis non quidem actione agentis creati, ſed Dei immediate reducentis.

De tertio articulo videtur, quod agenti creato iſta conuerſio poteſt competere vt inſtrumentaliter agenti, quia accidens poteſt eſſe inſtrumentaliter agens ad generationem ſubſtantiæ, igitur à ſimili aliquod agens creatum poteſt inſtrumentaliter agere ad iſtam conuerſionem. Antecedens probatur dupliciter Primo ſic, quando aliqua ſunt eſſentialiter ordinata plus diſtat tertium à primo, quam ſecundum. Sed in creatura ſunt eſſentialiter ordinata iſta tria eſſentia, eſſe, & potentia, ergo plus diſtat potentia ab eſſentia, quam eſſe ab eſſentia, ſed eſſe realiter differt ab eſſentia, igitur & potentia, & per conſequens nulla forma ſubſtantialis poteſt eſſe immediatum principium agendi.

Secundo probatur idem antecedens ſic. Quandocunque ſunt duo actus quorũ neuter includit alterum non reducuntur in idem principium, quia potentiæ diſtinguuntur per actus 2. de anima, ſed perficere materiam, & abſtrahere à materia ſunt duo actus in anima non includentes ſe, quod probatur, quia vterque poteſt eſſe ſine alio, primus ſine ſecundo vt in puero dormiente, & ſecundus ſine primo, vt in anima ſeparata. Sed actus prior, valet dare eſſe materiæ competit eſſentiæ vt principio proximo formali. Igitur ille alius actus non conueniet eſſentiæ, & tunc à ſimili de aliis formis ſubſtantialibus reſpectu accidentium, quæ videntur eis competere.

2. de anima cont. 33

Contra concluſionem huius opinionis, ſcilicet quod forma ſubſtantialis non ſit principiũ immediatũ agendi arguitur ſic. Illud eſt principium agendi in quo producens aſſimilat ſibi productum, ſed agens aſſimilat ſibi productum in forma ſubſtantiali, igitur.

Præterea principium productiuum non eſt imperfectius termino producto, ſed accidens eſt imperfectius forma ſubſtantiali, igitur non eſt principium producendi formam ſubſtantialem. Minor patet maior probatur, quia in productione vniuoca agens eſt æqualis perfectionis cum forma producta, in actione autem æquiuo-

ca agens, vel illud quo agit agens est perfectius termino producto.

Quantum igitur ad illum articulum dico, quod agenti creato potest actio instrumentalis conpetere respectu istius conuersionis.

Sed est notandum, quòd multipliciter instrumentum potest intelligi. Sed ad propositum agens dispositiuum dicitur instrumentum, & sic minister habens actionem propriam humanam præuiam actioni diuinæ tanquam dispositionem necessariam non simpliciter, sed ex pactione diuina cum ecclesia, quod ad talem actum ministri faciet talem actum sibi proprium, & sic dicitur instrumentum Dei in ista conuersione. *Multis modis instrumentum potest intelligi.*

Ad argumentum in contrarium dico, quod in ista conuersione non est actio de genere actionis, sed de genere relationis sicut de creatione. Vel dicendum est, quod est verum, de agente cuius actio est in tempore.

Vtrum quilibet sacerdos possit conficere eucharistiam?

Seraphicus Bona. 4. sent. dist. 13. q. 1. Art. 1.
Scotus 4. sententiarum distinc. 13. q. 2.
D. Thomas 3. parte. q. 82. Artic. 1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio. 13. q. 1. Arti. 1.
Durandus 4 sententiarum distinctio. 13. quæstio 1.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod non quilibet sacerdos possit eucharistiam conficere, per illud Malachiæ. Maledicā benedictionibus vestris. Et exponitur de malis sacerdotibus, ergo quicquid ab eis benedicitur, à Deo maledicitur, & per consequens per eorum ministerium nihil conficitur. *Cap. 2.*

Contra. 1. q. 1. c. Quod quidam, dicitur. Nulla causa ostenditur cur ille, qui non potest baptismum amittere ius baptizandi possit amittere, ergo à simili, qui ordi-

nem ſacerdotalem amittere non poteſt, nec ius conficiendi amittere poteſt.

Confirmatur, quia in ordine imprimitur caracter, ſed caracter eſt forma indelebilis, ergo.

Ad iſtam quæſtionem dico, quod conficere corpus Chriſti ſeu euchariſtiam vt cauſa principalis nullus poteſt niſi ſolus Deus ex quæſtione præcedenti, ſed ſicut miniſtro poteſt competere alicui homini, quia ſic Deus ordinauit, quod in quibuſdam ſacramentis homo poteſt eſſe miniſter. Ergo dico, quod loquendo de conficiente miniſterialiter, dupliciter poteſt intelligi poſſe conficere, vno modo abſolute, ita quòd ſi intendit vel attentat facere facit quod intendit, alio modo de poſſe ordinate facere. Loquendo autem de poſſe ſimpliciter cõficere nihil requiritur vltra debitam materiam, & miniſter debitus ad quem requiruntur tres conditiones, ſcilicet, quòd ſit ſacerdos, quod poſſet proferre verba conſecrationis, & quod poſſet habere debitam intentionem faciendi, quod facit, & intendit eccleſia. Propter defectum primæ conditionis non poteſt conficere laicus, vel non ſacerdos. Propter defectum ſecundæ conditionis non poteſt conficere mutus. Propter defectum tertię conditionis, non poteſt conficere vſu carens rationis. Sed prima conditio eſt hic propriiſſima, quod ſolus ſacerdos, & quilibet ſacerdos cui poſſunt competere duæ conditiones, ſcilicet prolatio, & intentio. Quod ſolus ſacerdos probatur per illud extra de ſumma trin. & fide catholica. Firmiter credimus, vbi dicitur quòd hoc ſacramentum non poteſt conficere niſi ſolus ſacerdos, qui ſecundum claues eccleſiæ rite fuerit ordinatus. Indebite autem conficiunt hæretici, ſciſmatici, excommunicati, degradati, ſymoniaci, & notorij fornicarii, omnes iſti ſacerdotes exiſtentes ſi habeant materiam debitam, & tenentes formam intendentes quod facit eccleſia conficiunt vere, ſed de iure quantum ad ordinate conficere repelluntur. Et ratio eſt, quia illud ſacramentum eſt ſacramentum fidei, item eſt vinculum charitatis, item dat gradum dignitatis, item eſt ornamentum gratiæ, item eſt vas munditię. Propter primum repelluntur hęretici, propter ſecũdum ſciſmatici,

Nota, & bene.

propter tertium repelluntur degradati, propter quartum repellunrur symoniaci, & excommunicati, propter quintum repelluntur notorij fornicarii, & iste vltimus casus non consueuit aliquo tempore esse, sed hodie est extra de cohabitatione clericorum, & mulierum in cap. nostra.

Ad argumentum in contrarium dicendum maledicam maledictionibus vestris, in quantum estis mali, sed eucharistiam sacerdos non benedicit in quãtum malus, quia in consecrando tenet formam ecclesiæ, ergo, &c.

Vtrum in omni loco licitum sit missam celebrare?

Scotus 4. sent. distinct. 13. q. 2.
Petrus de Aquila 4. sent. dist. 13. q. 3.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur quod in omni loco licitum sit missam celebrare, quia licitum est, in omni loco Deum orare, & ei seruire.

Contra, de conse. distin. 1. sicut non alij.

In ista quæstione tria sunt videnda. Primo si licitum sit missam celebrare in omni loco non consecrato. Secundo si licitum est celebrare super altare non lapideũ. Tertio si licitum est missam celebrare sine igne, & vestimentis ab episcopo benedictis.

De primo dico, quòd communiter non licet in omni loco non consecrato missam celebrare, quia sic instituit ecclesia, vt patet de cõse. di. 1. sicut non alij & c. sequen. & c. hic ergo. In casu tamen magnæ necessitatis tunc licet celebrare in loco non consecrato si tabula sit consecrata, & alia requisita habeantur, sicut quando ecclesiæ sunt cõbustę, vel homines essent in itinere, & ecclesię ibi non essent: his enim casibus exceptis non licet celebrare in loco non cõsecrato nisi de licẽtia episcopi, de conse. di. 1. c. missarum, qui tamẽ hoc concedere non debet nisi assit legitima, & tarionabilis causa. *In aliquibus, casibus non*

De ſecundo articulo dico, quod vſque ad tempora Silueſtri licuit celebrare ſuper altare lignum, quod cito potuit transferri, quia propter perſecutionem non erat fidelibus locus certus ad manendum, ſed modo non eſt licitum celebrare, niſi ſuper altare lapideum, tum propter eccleſiæ inſtitutionem, vt patet de conſe. diſt. 1. altaria, tum quia propter figurationem, tum quia vt ait Apoſtolus, bibebant autem de ſpirituali conſequente eos petra, petra autem eſt Chriſtus.

1. Corin. ca. 10.

De tertio articulo dico duo.

Primo quòd non licet miſſam ſine igne celebrare, tum propter eccleſiæ inſtitutionem, vt patet de conſe. diſ. 1. c. vltimo, tum propter ignitę charitatis demonſtrationem, quia accedentes ad altare debent ardere igne charitatis.

Secundo dico, quòd non licet miſſam celebrare ſine veſtimentis ab epiſcopo benedictis, vt patet de conſe. diſt. 1. veſtimenta. Sed diceres, quid ſunt iſta veſtimenta, & quid figurant?

Reſpondeo, quod ea quæ requiruntur ad celebrationem miſſæ repræſentant noſtræ redemptionis myſterium. Iſta autem deſignãtur penes quinque, quia quædã reſpiciunt Chriſti natiuitatem, & incarnationem, & quædam reſpiciunt eius prædicationem, quædam eius paſſionem, quædam eius reſurrectionem, quædam eius aſcenſionem. Illa autem, quæ reſpiciunt Chriſti aduentum, & incarnationem durant à calciamentis, vſque ad euangelium excluſiue, de quibus ſpectant ad ornatum ſacerdotis, alia ad proceſſum miſſę ſicut ab introitu miſſę, vſque ad euangelium, vt dictum eſt. Illa autem, quę ſpectant ad ornatum ſunt ſeptem. Primo calciamenta, quę reſpiciunt Chriſti humanitatem. Secundo amictus in capite, qui repræſentat Chriſti diuinitatem. Tertio veſtis alba, quę reprçſentat puritatem, & innocentiam Chriſti. Quarto Zona, quę repræſentat iuſtitiam, & ęquitatem. Quinto manipulus, qui repræſentat in bono perſeuerantiam. Sexto ſtola in collo, quę repræſentat humilitatem, & obedientiam. Septimo caſulam, quæ repræſentat charitatis abundantiam, ipſa enim operit multitudinem peccatorum.

Quę ſpectant ad ornatum ſunt ſeptem.

Pro concionatoribus.

Alia, quæ concurrunt quæ ſpectant ad proceſſum miſſæ ſunt ſeptem.

Primo introitus ſignificans deſiderium patrum, circa Chriſti aduentum.

Secundo Kyrie eleiſon, quod repręſentat pro eodem tempore miſericordiam Dei inuocatam Nam kyrie eleiſon, idem eſt quod domine miſerere, & repetitur nouem vicibus cum Chriſte eleiſon, vt per miſericordiam Dei ſociemur nouem choris angelorum.

Tertio ſequitur, gloria in excelſis Deo ad repreſentandum hymnum quem angeli Chriſto nato cecinerũt. *Quid ſit gloria in excelſis*

Quarto ſequuntur orationes, quæ repreſentat orationes quas Chriſtus poſt natiuitatem pro populo ad patrem fudit.

Quinto ponitur epiſtola, quæ repreſentat tempus Ioann. Baptiſtæ ante Chriſtum.

Sexto ponitur graduale, & ſignat lamentum pœnitentiæ, quia Ioannes pœnitentiam prædicabat. Luc. 3. *Cap 3.*

Septimo ponitur allegata, quia poſt luctum huius vitæ ſequitur conſolatio ſempiterna.

Sequuntur & illa, quæ reſpiciunt Chriſti prædicationem, & ſunt duo.

Primo euangelium, quod dicitur ad aquilonem ad deſignandum, quod euangelium eſt contra Luciferum, qui dixit, Ponam ſedem meam in dextram aquilonis.

Secundum eſt credo, qui dicitur, & ſignat fidem quã debemus portare in corde, & profiteri ore, quia vt ait Apoſt. corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confesſio fit ad ſalutem. *Rom. 10.*

Poſtea ſequuntur ea quæ reſpiciunt Chriſti paſſionem, quæ durant ab offertorio vſque ad agnus Dei excluſiue.

Quarto ſequuntur ea, quæ reſpiciunt Chriſti reſurrectionem, & durant ab agnus Dei vſque ad, ite miſſa eſt excluſiue.

Vltimo ponitur in miſſa illud quod reſpicit Chriſti aſcenſionem vbi dicitur. Ite miſſa eſt quaſi dicat ſacerdos, vel diaconus. Ite quia hoſtia miſſa eſt in cœlum. Iuxta illud Aſſumptus eſt in cœlum. Chorus autem reſ- *Quid ſignificet Ite miſſa eſt.*

pondens Deo gratias, repręſentat Apoſtolos regreſſos in Hieruſalem cum gaudio magno.

Ad argumentum principale dico, quod quamuis ſit licitum Deo, in omni loco ſeruire, tamen non in hoc ſeruitio niſi in loco conſecrato, vt notatur pulchre de conſecra. diſtinct.1.cap. vnicuique fidelium. *Nota, & bene*

DISTINCTIO XIIII.

Circa diſtinctionem decimam quartam quæritur,

Vtrum pœnitentia neceſſario requiratur ad deletionem peccati mortalis?

Scotus 4.ſent.diſt.14.q.1.
D.Thomas 3. parte q.86.Art.1.
Ricardus 4.ſement. diſtinctio 14.q.1. Art. 7.

QVAESTIO I.

POſt hæc de pœnitentia. In iſta diſtinctione 14. Incipit Magiſter tractare de pœnitentia, vbi quæro tres quæſtiones Primo. Vtrum pœnitentia neceſſario requiratur ad deletionem peccati mortalis? Secundo. Vtrum actus pœnitendi requiſitus ad deletionem peccati mortalis ſit actus alicuius virtutis? Tertio. Vtrum pœnitentia virtus ſit tantũ vnius pœnæ inflictiua?

Ad primam quæſtionem ſic proceditur, Videtur, quod pœnitentia non neceſſario requiratur ad deletionem peccati mortalis, quia ceſſante actu interiori, & exteriori, ceſſat etiam peccatum. Sed actus interior, & exterior poſſunt ceſſare ſine pœnitentia, ergo.

Cap.13. Contra. Luc. Niſi pœnitentiam egeritis omnes peribitis.

Ad euidentiam huius quæſtionis, & aliarum quæſtionum, de pœnitentia eſt ſciendum, quod ſecundum Hieron peccatum eſt duplex, ſcilicet ante baptiſmum, & poſt baptiſmum. Ad iſta autem peccata ſequitur naufragium, ideo eſt data duplex tabula, valet baptiſmus, & pœnitentia.

pœnitentia. Pœnitentia autem est, secunda tabula post naufragium. Hic autem non quęritur de peccato mortali commisso ante baptismum, quia talia delentur per baptismum, sed quæritur de mortali commisso post baptismum, & tunc in quæstione quatuor sunt videnda Primo quid remanet in peccatore transeunte actu à quo dicitur peccatore. Secundo si illud quod remanet in peccatore deletur. Tertio si deletur per pœnitentiam. Quarto quomodo requiritur ad deletionē punitio pœnitentialis.

Quatuor sunt videnda.

Quantum ad primum est duplex modus dicendi. Vna enim opinio dicit sic. Quotiens dicitur vnum oppositorum totiens dicitur & reliquum. Sed iustitia, & iniustitia sunt opposita, ergo quotiens dicitur iustitia totiens dicitur iniustitia, sed iustitia est duplex, scilicet habitualis, & actualis: habitualis vt gratia, & charitas, actualis vt rectitudo nata in esse actui elicito, ergo erit, & duplex iniustitia, scilicet habitualis, & actualis, Habitualis est quædem priuatio gratiæ in eo cui dicitur inesse. Actualis est quædam priuatio rectitudinis in actu.

Iustitia duplex.
Iniustitia duplex.

Ad propositum post actum intrinsecum, & extrinsecū transeuntē manet quidem in peccatore iustitia habitualis, sed ab illa sola nō dicitur quis peccator, alioquin ille qui commisisset duo milia peccata mortalia, & alius qui vnum essent æque peccatores intensiuè & extensiue, quia tota gratia priuatur tam in vno quam in alio. Iniustitia autem actualis manere non potest cessante actu, quia subiectum proximum illius est actus, sicut & rectitudinis sibi oppositæ. Nunc autem non manente actu non manet rectitudo, vel obliquitas eius, dicunt ergo isti, quod in anima, quæ peccauit manet reatus culpæ, qui est quædam obligatio ad pœnam debitam illi culpæ. Ista autem obligatio est quędam relatio non fundata super actum realis culpę, sed super essentiam animę. Alio modo dicitur à Doctore subtili, quod actu peccati transeunte nihil reale absolutum, nec respectiuum manet in peccatore, sed tantum quędam relatio rationis inquantum est obiectum intellectus, vel voluntatis diuinæ, quia postquam peccator commisit peccatum diuina voluntas ordinat peccatorem ad pœnam correspō-

Opinio Scoti.

dentem peccato: & intellectus diuinus illam pręuidet. Istud probatur per Augustinum super psal. Beati quorum. Videre inquit peccata Dei est ad pœnam imputare, auertere autem hoc est ei ad pœnam non reseruare. Ita ergo dicit peccata ab eo tecta non vt Deus non videat ea, sed vt non velit animaduertere, & punire, ergo ipsum relinquere in reatu post actum transeuntem nihil aliud est nisi ipsum à diuina voluntate ordinari ad pœnam condignam illi peccato. Obiectum autem intellectus vel voluntatis, vt intellectum, vel volitum non habet, nisi relationem rationis.

Psal. 31.

De 2. artic.

De secundo articulo dico, quòd illud tale, siue sit relatio realis, vt dicit prima opinio, vel relatio rationis, vt dicit secunda opinio remanens in peccatore deletur. Iuxta illud simboli. Credo remissionem peccatorum. Et hoc probatur sic. Aliquando prædestinatus labitur in peccatum mortale sicut patet de Petro, & Paulo, & multis aliis. Sed prædestinatus non potest beatificari, nisi deleto peccato, vel obligatione qua obligatur ad pœnam propter peccatum, ergo ante glorificationem oportet deleri istam obligationem ad primam pœnam.

De 3. artic.

De tertio articulo dico, quod ista obligatio non remittitur sine pœna, vel aliquo equiualenti in acceptatione diuina, quia per quodlibet peccatum sicut clamat scriptura, offenditur Deus, offensio autem Dei, vel eius ira est eius velle vindicare, aut aliquid aliud sufficiens ad placandum exigere, ergo posito quocunque peccato Deus vult vindicare de peccante, sed velle vindicare est velle punire, ergo post peccatum commissum ad eius deletionem requiritur punitio, vel aliquod equiualens in acceptatione diuina.

Quid sit offensio Dei.

Quartus articulus.

Quartus autem articulus, scilicet quomodo requiritur ad deletionem peccati punitio pœnalis, dico duas conclusiones.

Prima, quòd ad deletionem peccati regulariter requiritur punitio voluntaria, probatur. Nam per aliquam punitionem non deletur peccatum sicut in punitione damnatorum, sed hoc non videtur aliunde, nisi quia prima voluntaria, secunda autem est omnino inuoluntaria, ergo ad deletionem peccati requiritur punitio

voluntaria. Sed diceres, cum punitio ſit triſtabilis, & omne triſte eſt inuoluntarium, quomodo iſta punitio dicitur eſſe voluntaria?

Reſpondeo, quòd inuoluntarium dicitur ſimpliciter illud contra quod voluntas ſimpliciter remurmurat, ſed ibi voluntas non remurmurat ſimpliciter, eſto quòd illud non placet, & propterea non dicitur inuoluntaria ſimpliciter, quia hæc voluntas ſimpliciter, non remurmurat immo patiēter ſuſtinet, ideo dicitur voluntaria.

Secunda concluſio eſt declarare quid intelligitur per pœnitentialem punitionem. Et dico, quod concurrunt ibi quatuor. Primo velle punire, & hoc in voluntate cauſante. Secundo nolle peccaſſe, & hoc in voluntate deteſtante. Tertio velle pœnam inflictam acceptare. Quarto velle eam ſufficienter, & patienter ſufferre. Et ſecundum iſta dantur de pœnitentia, quatuor deſcriptiones. Prima pœnitere eſt vindicare peccatum à ſe commiſſum, ſecunda eſt iſta, pœnitere eſt odire, vel deteſtari peccatum commiſſum, tertia eſt iſta. Pœnitere eſt pœnam inflictam pro peccato commiſſo gratanter acceptare, quarta eſt iſta. Pœnitere eſt pœnam ſibi pro peccato ſuo inflictam patienter ſupportare. *Deſcriptiones pœnitentiæ, quæ ſint?*

Ad argumentum principale in cōtrarium patet ex dictis in primo articulo quomodo peccatum manet.

Vtrum actus pœnitentis requiſitus ad deletionem peccati mortalis ſit actus alicuius virtutis?

Scotus 4. ſentent. diſtinctio. 14. *q.* 2.

D. Thomas tertia parte quæſtione 85. *Articul.* 3.

Ricardus quarto ſententiarum diſtinctio. 14. *quæſt.* 2 *Articulo* 2.

QVÆSTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd actus pœnitédi requiſitus ad deletionem peccati mortalis non ſit actus alicuius virtutis, quia pœnitere eſt paſſio, ſed paſſio non eſt actus alicuius virtutis. Probatur minor, quia in actibus virtutum laudamur, ſed ex paſſionibus, nec laudamur, nec vituperamur, ex ſecundo ethicorum, ergo paſſio non eſt actus virtutis. In contrarium eſt Magiſter in litera.

In iſta quæſtione ſunt tria videnda. Primo ſi pœnitere eſt actus virtutis. Secundo ſi pœnitere eſt alicuius actus virtutis ſpecialis. Tertio cuius virtutis eſt actus.

Quantum ad primum dico, quòd ſic, quia actus conformis rectę rationi eſt actus alicuius virtutis, ſed pœnitere eſt huiuſmodi, ergo. Sed notandum, quòd dupliciter poteſt intelligi pœnitere eſſe actum virtutis. Vno modo, quòd ſit elicitus à virtute. Alio modo, quòd ſit natus elici à virtute. Nunc autem pœnitere non dicitur actus virtutis primo modo, ſed ſecundo modo.

Lib. de pœnitent.

De ſecundo articulo dico quòd pœnitere eſt actus virtutis, qui eſt natus habere ſpeciale obiectum, & circunſtantias ſpeciales ordinatas eſt actus virtutis ſpecialis, ſed pœnitere eſt huiuſmodi actus, ergo. Maior patet. Sed ad euidentiam minoris eſt ſciẽdum, quòd pœnitere requirit diſtinctam cognitionem eius, de quo pœnitet peccator. Cognoſcit enim peccator ſe ad pœnam obligatum. Iſta autem obligatio generat triſtitiam, poſtea autem ſequitur complacentia triſtitiæ, & demum gaudium de triſtitia, ſecundum illud Auguſtini peccator de peccato doleat, & de dolore gaudeat. Nunc autem in his omnibus eſt ſpeciale obiectum, & ſunt ſpeciales circunſtantiæ bonæ.

De tertio articulo dico tres cõcluſiones. Prima quòd pœnitere non eſt actus intellectualis virtutis. Probatio huius: quia actus appetitus, vt appetitus non eſt actus virtutis intellectualis: ſed pœnitere eſt actus appetitus, vt appetitus, ergo.

Præterea virtus intellectualis conſiſtit circa verum & falſum, virtus autem pœnitentiæ conſiſtit circa bonum & malum, ſcilicet huic proſequendo bonum &

fugiendo malum.

Secunda conclusio, quòd pœnitere est actus virtutis ordinantis ad alterum sicut est iustitia. Probatio huius, quia pœnitere non est actus virtutis appetitiuæ ordinantis ad seipsum cuiusmodi sunt temperantia, & fortitudo, ergo est actus virtutis ordinantis ad alterum. Sed virtus ordinans ad alterum est iustitia, ergo consequentia tenet supponendo famosam distinctionem virtutum, quòd ad duo genera omnes virtutes reducuntur. Probatio antecedentis, quia actum istum vindicandi potest aliquis eodem modo secundum rectam rationem exercere in alterum sicut in seipsum, si autem exerceat in seipsum, non exercet in se, nisi vt alterum, quia non exercet, nisi inquantum committitur sibi à legislatore in istũ reum vindicare. *Omnes virtutes reducũtur ad duo genera.*

Tertia conclusio est, quòd pœnitere est actus voluntatis cuius est imperare, & hoc imperio pertinente ad irascibilem, vel potentiam aliam habente aliquid in se simili virtuti irascibili. Sicut enim irascibilis in sensitiua suo modo vindicat, ita & ista potentia, quæ imperat vindictam in parte intellectiua habet aliquod simile irascibili: sed illud inest voluntati. Sed hic potest esse dubium de habitudine istius virtutis ad charitatem, quæ sit nobilior, ex quo enim ista importat actum charitatis, ergo est nobilior charitate. Sed hoc non obstante dicendum est quòd charitas est nobilior, & eius obiectum est Deus sub ratione obiectiua nobilissima, proprium autem obiectum istius virtutis, & malum vindicabile, vel Deus inquantum est vindicandum. *Quid sit pœnitere.* *Dubium.*

Ad istam instantiam dico voluntas secundum diuersos habitus potest vti seipsa quasi circulariter hoc modo, ex dilectione Dei, quæ est actus charitatis, potest imperare actum voluntatis vindicatiuum peccati, & econtrario ex actu imperatiuo vindicandi potest imperare actum dilectionis diuinæ. Dico ergo, quòd illa virtus est simpliciter superior cui magis ex obiecto conuenit imperare. Sed charitati ex obiecto .i. ex vltimo fine conuenit magis vti quacunque alia virtute, quam econtrario, igitur charitas est simpliciter superior.

Ad argumentum principale dico, quòd licet tristitia

ſit paſſio, tamen imperare eam eſt actus virtutis &c.

Vtrum pœnitentia ſit virtus tantùm vnius pœnæ inflictiua?

Petrus de Aquila 4. ſenten. diſtinct. 14. quaeſt. 3.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd pœnitentia virtus ſit tantum vnius pœnæ inflictiua, quia pœnitentia infligit pœnam culpæ ordinatiua. Sed vnius culpæ eſt pœna vna ordinatiua, ſicut vnius deordinationis vna eſt ordinatio, ergo.

Cap. 3. Contra pœnitentia eſt iuſtitia punitiua ſecundum legem diuinam. Sed ſecundum legem diuinam oportet plures pœnitentias infligere, iuxta illud Matth. Facite dignos fructus pœnitentiæ.

In iſta quæſtione ſunt duo videnda. Primo ſi pœnitentia ſit virtus tantum vnius pœnæ inflictiua. Secundo ſi per ſacramentum pœnitentiæ remittatur peccatum.

Quantum ad primum breuiter dicitur, quòd vnicuique virtuti appetitu exiſtenti oportet quòd reſpondeat aliqua regula exiſtens in intellectu, ſed pœnitentia eſt virtus in appetitu, igitur pœnitentiæ conuenit aliqua regula in intellectu, & ſecundum illam regulam ſequitur actus inflictiuus vnius pœnæ, vel plurium. Sed iſta regula eſt duplex, quædam eſt naturaliter cognoſcibilis, ſcilicet quòd peccatum eſt diſplicendum, alia eſt nota ex reuelatione. ſ. quòd peccatum eſt deteſtandum inquantum eſt Dei offenſiuum, & à Deo auerſiuum. *Regula duplex.*

Ad propoſitum dicitur pœnitentia primo, vt habens regulam naturaliter notam tantum eſt vnius pœnæ inflictiua, & ex hoc triſtitiæ conſequenter. Sed pœnitentia ſecundo modo, ſcilicet vt habens regulam ex ſacra ſcriptura, vel ex reuelatione diuina accepta eſt plurium pœnarum inflictiua tot ſcilicet quot ibidem legiſlator reuelauit ſibi velle ſufficere pro culpa expianda totaliter.

Quantùm ad ſecundum articulum, videlicet ſi per ſa-

cramentum pœnitentię remittatur peccator, videtur esse opinio Magistri dis. In soluendis culpis inquit, & retinendis, ita operatur sacerdos euãgelicus, & iudicat sicut olim legalis in illis, qui erant contaminati lepra, quæ peccata signat, probatque per illud Hieronymi super Matth. exponentis illud. Tibi dabo claues regni cælorum. Hunc inquit locum non intelligentes quidam aliquid sumunt de superstitione pharisæorum, vt damnare innoxios, vel soluere noxios putant cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quæratur; & huius inquit probationem subdēs in Leuitico se ostendere sacerdotibus iubentur leprosi quos illi non faciunt leprosos, nec mundos, sed tantum discernunt, igitur. Sed illud videtur mihi nimis derogare sacramento pœnitentiæ, nam secundum hoc numquam deleretur per sacramentum pœnitentiæ peccatum. Et sequeretur vlterius incōueniēs quòd sacramentũ pœnitentiæ nunquã esset secunda tabula post naufragium quia nunquã liberaret naufragium à periculo submersionis. Dico ergo, quòd ita requirit Deus dispositionē de congruo ad hoc, vt peccatori conferat gratiã, & hoc vt non alliget potentiam suam sacramentis, vt tamen sine dispositione illa præuia, & congrua, quæ sufficeret conferat per sacramētum gratiam, & hoc est maioris misericordiæ viam duplicē instituere per quam iustificetur peccator, quam ipsum ad vnam viam artare. Sicut ergo adultus non potest habere duplici via gratiam delentem originale peccatum. s. ex bono motu disponente, ad illam de cōgruo & ex susceptione baptismi, ita & in proposito.

Distin. 18. cap. 6.

cap. 16.

Quomodo Deus requirat dispositionem de congruo.

Ad illud vero Hiero. respondeo, quòd illa affirmatiua est vera, quòd sicut sacerdos legalis ostendebat leprosos mundatos, sic sacerdos euangelicus ostendit peccatores iustificatos, sed negatiua, scilicet, quòd sacerdos euãgelicus, nō aliter se habet ad leprosos spritualiter, quam sacerdos legalis ad leprosos corporaliter, scilicet præcise ostendēdo munditiam huic inesse, hoc est falsum, ergo.

Ad principale argumentum dico, quòd pœna ordinans peccatorem potest esse vna vnius, & hoc secundum se, sed ordinans illum in ordine ad tertiũ, id est ad quem offendit pœna potest esse multiplex secundum volun-

tatem illius in comparatione ad quem ordinauit.

DISTINCTIO XV.

Circa distinctionem decimamquintam quæritur.

Vtrum cuilibet peccato mortali actuali correspondeat satisfactio propria?

Scotus quarto sententiarum distinctio.15.q.3.
D.Thomas 4.sententiarum distinctio.15.quest.3.Arti.1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio 15.q.5.Artic.1.
Durandus 4.sent.dist.15.q.1.

QVAESTIO I.

ET sicut prædictis. Circa istam distinctionem 15.quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum cuilibet peccato actuali mortali correspondeat satisfactio propria? Secundo. Vtrum quicunque abstulit, & retinet rem alienam teneatur illam restituere, ita quòd non posset vere pœnitere absque tali restitutione? Tertio. Vtrum damnificans alium, in bonis corporis vel animæ teneatur restituere ad hoc, quòd vere possit pœnitere?

Ad primam quęstionem sic proceditur. Videtur, quòd cuilibet peccato mortali, non correspondeat satisfactio propria, quia tunc posset fieri satisfactio pro vno peccato alio remanente.

Cap.18. Contra Apoca.dicitur. Quantum glorificauit se, & in delitiis fuit tantum dare ei tormentū, & luctū, igitur cuilibet peccato actuali correspondet satisfactione propria sub illa quæstione licet distinguatur de satisfactione sumpta generaliter, & proprie non tamen oportet tantum diffundere sermonē, ideo oportet breuiter. Primo videre quid sit, vel quę sit ratio nominis in satisfactione. Secundo an sit homini impossibilis talis satisfactio. Tertio in quibus consistit. Quarto an cuilibet peccato correspondeat propria satisfactio, vel afflictio. Quinto an vna satisfactio posit alia separari.

De primo dico, quòd satisfactio est redditio voluntaria æquiualentis alias indebiti. Primo. s. redditio patet, quia non est absoluta datio, nam hoc quod est satisfactio dicit commensurationem ad aliud præcedens correspondens. Item dicitur voluntaria, quia si esset inuoluntaria iam non esset satisfactio, sed esset satispaßio. Item dicitur æquiualentis, & hoc importat illa particula satis. Item dicitur quarto alias indebiti, quia si esset alias debitum non satisfaceret pro isto, nam non esset correspondens isti secundum iustitiam, sed alteri. *Quid sit satisfactio.*

De secundo articulo dicitur secundum vnam opinionem, quòd non est possibile homini satisfacere Deo quem offendit per peccatum, quia per peccatum aufertur honor Deo debitus, sed nihil æquiualēs honori eius potest sibi à nobis reddi, igitur. Item peccatum mortale est infinitum malum, sed à nobis nihil potest reddi nisi bonum finitum, quod non est æquiualens, igitur. Item quicquid possumus sibi impendere obsequij, & honoris totum est ei debitum ratione creationis & gubernationis, & redemptionis, igitur nihil possumus sibi impendere, quod non sit sibi debitum. Dicit ergo illa opinio, quòd in virtute passionis Christi potest peccato satisfacere de peccato, quia illa paßio intantum acceptatur à Deo vt virtute eius acceptetur ista satisfactio quę secundum se accepta non posset esse satisfactio. Si autem opinio ista intelligat de potentia Dei absoluta, quòd non posset acceptare aliquem actum pœnitentis tanquam satisfactionem iustam pro peccato nisi inquantum coniungitur merito paßionis Christi, falsum est, quia possibile fuit filium Dei non fuisse incarnatū, nec per consequens passum, & cum hoc possibile fuisset Deum perduxisse prædestinatum ad beatitudinem, igitur poßibile fuit tunc pœnitentem satisfacere. Confirmatur per Augustinum. Fuit quidem, & alius modus nostræ redemptionis poßibilis per incarnationem, & paßionem, sed nullus nostræ miseriæ sanandæ cōuenientior fuit. Item paßio Christi non delet culpam nostram, nisi vt est causa meritoria, & per consequens, vt causa secunda in genere causæ efficientis. Sed quicquid potest Deus per secundam causam efficientem potest immediate, ergo

Anselmus lib. 1. & 2. cur Deus homo.

Doctrina subtilißima.

13. de trini. cap. 4.

ſine illa poteſt iuſte remittere culpam.

Punctus notabilis.

Quantum ad iſtum articulum eſt vnus alius modus dicendi quem teneo, quod de potentia ſua abſoluta poteſt dare peccatori poſt contritionem tanquam poſt diſpoſitionem congruam,& meritum de congruo gratiam per quam motus eius fieret contritio, & ſic per ſatisfactionem dimitteret peccatum, quia per actum illum redderetur æquiualens illi bono quod abſtulit per peccatū. Poſſet etiā ille actus alias eſſe indebitus, quia licet quicquid poſſumus teneamus Deo, tamen ipſe Deus ex miſericordia ſua noluit nos regulariter obligari niſi ad decalogum , & ſic poteſt homo aliqua opera ſupererogationis exercere quæ alias ſibi eſſent indebita, & tunc ſaluaretur tota ratio ſatisfactionis.

De tertio articulo , in quibus conſiſtat ratio ſatisfactionis. Dico, quòd magis conſiſtit in actibus pœnalibus , quam non pœnalibus , Et hoc eſt quod dicit Aug. de vera,& falſa pœnitētia. Sunt inquit digni fructus virtutum qui nō ſufficiunt pœnitentibus, pœnitentia enim grauiores fructus poſtulat vt dolore, & gemitibus mortuis vitam impetret. Iſti autem actus pœnales reducūtur ad actus interiores , quæ ſunt diſplicentia , & triſtitia de peccato,& ad actus exteriores , qui ſunt confeſſio, verecundia, ſatisfactio per ieiunium, & orationem , & eleemoſynarum largitionem,& ſimilium.

Et ponitur diſt.16.c.1.

De quarto an alicui peccato reſpondeat propria pœna. Dico , quòd ſi intelligitur de proprio ſecundum ſpeciē, vel ſecundum numerum, dicitur, quòd non, quia eadem ſatisfactio ſecundum ſpeciem vel etiam ſecundum numerū poteſt correſpondere huic peccato , & illi. Quòd ſecundum ſpeciem patet , quia contritio poteſt correſpondere illi, vel illi. Quòd etiam ſecundum numerum patet, quia contritio de pluribus in generali poteſt correſpondere vna illis pluribus.

Conſequēter dico , quòd poſſunt eſſe plures ſatisfactiones totales , vel partiales correſpondentes vni peccato. Totales quidem, quia non eſt peccatum, quod non poſſet remitti per ſolam contritionem , & tunc illa ſola eſt totalis ſatisfactio. Poteſt etiam remitti per contritionem remiſſam , & per alias pœnas ſupplentes imperfe-

ctionem contritionis. Contritio autem intensa ex parte & ipsamet remissa cum aliquibus pœnis ex alia parte differunt specie licet sint æquiualentes in acceptatione diuina.

De quinto articulo an possit peccator satisfacere de vno peccato sine alio? Dico, quòd satisfactio quatuor respicit, scilicet Deum, ecclesiam, proximum, & seipsum Vt aspicit Deum includit contritionem, vt aspicit ecclesiam, sic includit confessionem, vt aspicit proximum, sic includit restitutionem, vt aspicit seipsum, id est restituentem, sic includit carnis macerationem, & orationem, vel aliam pœnitentiam. Primo modo potest aliquis conteri de vno peccato actualiter licet non conteratur de alio peccato actualiter, sed solum habitualiter quia sicut non est necessarium intellectum simul considerare hoc, & illud peccatum, ita non est necessarium voluntatem simul pœnitere actualiter de hoc peccato, & de illo. similiter quarto modo potest quis per ieiunium, & non per orationem, vel peregrinationem satisfacere. Secundo modo non potest peccator satisfacere de vno peccato in confessione alio retento nisi hoc esset ex obliuione. Tertio modo, scilicet si potest satisfacere sine restitutione de hoc patebit in aliis quæstionibus. Ex dictis patet ad argumentum principale.

Satisfactio quatuor respicit.

Nota, & bene istos passus curiosos.

Vtrum possit quis vere pœnitere, & vere absolui nisi restituat aliena?

Scotus 4. sent. dist. 15. q. 2.
Petrus de Aquila 4. senten. distinct. 15. quæst. 2.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionē sic proceditur. Videtur quod aliquis possit vere pœnitere absque hoc, quòd restituat rem quā detinet alienā. Quia nullus tenetur ad impossibile, sed quandoque est impossibile restituere alienum illi cuius est, sicut quando nescitur cuius est, ergo.

Contra Augustinus dicit. Non dimittitur peccatum, nisi ablatum restituatur.

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo quando rerum dominia sunt distincta. Secundo principale quæsitum.

De lege naturæ omnia sunt communia.

Quantum ad primum dico quatuor cõclusiones. Prima quòd de lege naturæ omnia sunt communia. Secunda quod post lapsum omnia sunt distincta. Tertia quòd illa distinctio non est à lege naturæ, vel diuina. Quarta quòd illa distinctio est à lege positiua scripta, seu data à patre, vel principe.

Cap. 2.

Prima conclusio patet in decretis dist. 1. c. 1. Iure naturæ omnia sunt communia. Item ad hoc est Augustinus super Ioannem, vt patet decretorum di. 7. c. Quo iure defendis villas ecclesiæ diuino, vel humano. Non diuino, nã iure diuino domini est terra, & plenitudo eius. Iure autem humano dicitur, hæc domus mea, hic seruus meus. Item probatur ratione, quia lex naturæ est secundum statum innocentiæ, sed in statu innocentiæ omnia erant communia, tum propter pacificam conuersationem, tum propter necessariam sustentationem, ergo.

Secunda conclusio patet. Status enim innocentiæ est alius à statu naturæ lapsæ, sed in primo statu erat pacifica conuersatio, in secundo autẽ non, igitur in hoc secundo statu. s. naturæ lapsæ remouendum est, prout est possibile quicquid tollit pacificam conuersationem hominum sed si non essent rerum dominia distincta, quilibet vellet totum occupare, & sic tolleretur pacifica conuersatio, ergo post lapsum debuerunt dominia esse distincta. Hic Arist. tertio politicorum vituperat politiam Socratis ponentis omnibus omnia esse communia.

Circa principium.

Tertia conclusio patet, quia ista distinctio non est per legem diuinam, sicut patet per illud Aug. introductum. Quo iure, &c. Nec est per legem naturæ, quia lex naturæ non determinat opposita, sed lex naturæ in natura humana determinauit, quòd omnia essent communia.

Quarta conclusio est, quòd illa distinctio est à lege scripta, vel data à patre, vel à principe patet. Nam post di-

luuium Noë distinxit filiis suis terram quam singulari occupauerunt pro se, & filiis suis, vel ipsi de communi concordia diuiserunt inter se terras sicut legitur in Genesi de Abraham, & Loth, vel lex aliqua promulgata est à patre, vel aliquo electo ab eis in principem, vel ab aliqua communitate cui ipsa communitas commisit illam auctoritatem, quæ lex fuit, vel esse potuit quòd res non occupata esset primo occupantis, & tunc diuiserunt se, & vnus occupauit vnam plagam, & alius aliam. *Gene. 13.*

De secundo articulo dico, quòd sicut auferre alienum est peccatum mortale, ita retinere aliena inuito domino est peccatum mortale. Et tunc sunt quatuor videnda. Primo quis tenetur restituere. Secundo quid tenetur restituere. Tertio cui tenetur restituere. Quarto quando tenetur restituere. *Quatuor sunt videnda.*

De primo. s. quis tenetur restituere patet in his versibus. Iussio, consilium consensus palpo recursus. Participans mutus non obstans, non manifestans. *Primum quis tenetur restituere.*

De secundo. scil. quid tenetur restituere. Dico, quod non solum tenetur restituere rem ablatam, vel vsum rei, sed etiam ad interesse, & fructum perceptum de re, si res esset fructifera, sed non fructum, qui prouenit ex industria illius, qui vtitur illa re. Ex quo sequitur, quod lucrum acquisitum ex pecunia fœnerata non tenetur fœnerator reddere, alioquin qui recipit posset iuste esse vsurarius, quia recipere fructum proueniente de sua pecunia per industriam alterius est facere vsuram, & istud est, quod magis homini posset inducere ad vsuram, quia lucrantes de vsuris illud, quod quis lucrantur, non tenetur restituere, immo illud est suum, quia per suam industriam acquisitum erat, alienum autem restituendum est. *Secundum quid tenetur restituere.* *Nota, & bene.*

De tertio. s. cui tenetur restituere. Dico quòd damnificato si tamen sit possibile, possibile inquantum vt si nouit eum, & habet eum possentem, vel habere potest, vt sibi mittatur sine maiori incommodo, quam illud, quod mittendum esset vtile ei, cui mitteretur.

De quarto. s. quando tenetur restituere. Dico quòd non licet aliquo tempore detinere alienum domino inuito, sed in casibus quandoque licet differre restitutio-

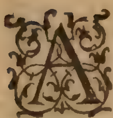
nem, posita tamen iam interiori. s. voluntate restituendi cum occurrent circunstantiæ opportunæ, illi autem casus non possunt modo particulariter explicari, quia circunstantiæ notari debent, cum quicunque vellet restitutioné sibi non fieri in præiudicium communitatis, vel in diffamiam restituentis, & huiusmodi.

Ad argumentum in contrarium dicendum, quòd nesciens illum, cui tenetur debet dare pauperibus, &c.

Vtrum damnificans alium in bonis personæ, scilicet corporis, vel animæ, tenetur restituere ad hoc, quòd posit verè pœnitere?

Scotus 4. senten. distinct. 15. q. 3.
Ricardus 4. sententiarum distinctio. 15. q. 2. Artic. 5.

QVAESTIO III.



AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur quòd damnificans alium in bonis animæ, vel corporis, non tenetur restituere, quia nullus tenetur ad impossibile, sed in tali casu damnificato restitutio est impossibilis.

Contra. 6. q. 1. ex merito deteriores sunt qui vitam morésque bonorum corrumpunt his, qui substantias aliorum prædiáque diripiunt.

In ista quæstione est sciendum secundum philosophum, quòd bona sunt in triplici differentia. s. bona animæ, bona corporis, & bona fortunæ.

1. Ethic. 1.
Bona sunt in triplici differentia.

De bonis autem fortunæ dictum est in præcedenti quæstione, sic ergo quæritur de bonis animæ, & corporis. Bona autem animæ sunt quædam bona naturalia, quædam bona moralia sicut est fama, hic autem non quæritur de bono naturali, sed de bono morali, quod est fama. Et sic sunt duo videnda. Primo si damnificans alium in bonis corporis, tenetur ad restitutionem. Secundo si damnificans alium in bonis famæ teneatur ad restitutionem.

De primo dico, quòd damnificans alium in corpore, aut abstulit sibi vitam, aut damnificauit eam in aliquo membro. Si primo modo, quia vitam sibi restituere non potest, tenetur sibi restitutionem facere quantum est posibile in aliquo equiualenti, & non solum hoc, sed si interfectus, sustentabat aliquos. s. patrem, vel matrem, vel propinquos, tenetur interficiens omnibus illis ad tantam restitutionem, quantum illis abstulit per interfectionem occisi. Si autem damnificauit eum in aliquo membro. s. mutilatione enormi, vel non enormi communiter non est restitutio in ecclesia statuta, nisi pecuniaria, & illa debet correspondere damno non solum quod incurrit quis per mutilationem, sed etiam in expensis appositis in curatione. *Punctum singulare.*

De secundo articulo. Dico quòd tripliciter potest quis alium infamare. Vno modo falsum crimen publice imponendo. Secundo modo, verum crimen, sed occultum non seruato iuris ordine publice proponendo. Tertio modo, verum crimen, sed occultum in publico sibi impositum negando, quia in hoc negans notat imponentem de calumnia:

In primo casu dico, quòd oportet restituere famam simpliciter tractando verbum suum, & quod sibi imposuit, & hoc ita in publico sicut sibi imposuit, quia alias non seruaret iustitiam de reddendo proximo, quod suum est. *In 1. casu.*

In secundo dico, quòd non tenetur retractare verbum suũ, quod proposuit in publico, quia hoc faciendo mentiretur si illud quod proposuit fuit verum, quia non tenetur mentiri propter quodcunque bonum reddendo alteri, sed tenetur aliquo modo licito reddere famam per talia, scilicet verba. Nõ credatis eum talem esse qualem dixi vobis eum esse. *In 2. casu.*

In tertio dico, quòd simpliciter non tenetur retractare negationem suam quam negauit in publico verum crimen sibi impositum, quia non tenetur statim quicunque in iudicio confiteri se esse reum nisi sit conuictus. tenetur tamen per quædam verba sobria restituere famam accusanti quam indirecte notauit de calumnia, dicendo, non habeatis eum pro calumniatore, quia pie *In tertio casu.*

credo, quòd habuit bonam intentionem in proponendo.

Ad argumentum in contrarium patet, quia restitutio facienda est eo modo quo positum est supra.

DISTINCTIO XVI.

Circa distinctionem decimam sextam & decimam septimam quæritur

Vtrum remissio, vel expulsio culpæ, & infusio gratiæ sint vna simpliciter mutatio?

Scotus 4.sent.dist. 16.q.2.
Petrus de Aquila quarto sentent.distinct.16.& 17.q.1

QVÆSTIO I.

IN perfectæ pœnitentiæ. Circa distinctionem 16.& 17. quæro duas quæstiones. Primo. Vtrum remissio culpæ, & infusio gratiæ sint vna simplex mutatio? Secundo. Vtrum sit necessarium peccatori ad salutẽ confiteri omnia pecata sua sacerdoti

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd remissio culpæ,& gratiæ infusio,probatio,generatio, & corruptio sint duæ mutationes propter quatuor terminos, scilicet duas priuationes, & duas formas,sed remissio culpæ est corruptio peccati, quod infuit, & infusio gratiæ est generatio quędã in esse gratuito,ergo.

Contra, distinctæ mutationes habentaliquem ordinem prioritatis, & posterioritatis, sed expulsio culpæ, & infusio gratiæ non habent talem ordinem prioritatis, & posterioritatis, ergo, probatio minoris, quia si expulsio culpæ esset prior natura infusione gratiæ, sequeretur, quod in illo priori esset amicus, & non amicus,quia non habet gratiam, sine qua nullus est amicus.

Opinio Authoris. Ad istam quæstionem diuersimode dicitur, sed dico illud quod melius capio & pono tres conclusiones.

Prima

Prima conclusio est, quod remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt vna mutatio. Secunda, quod remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt duæ mutationes reales. Tertia, quòd infusio gratiæ, & remissio culpæ se habent sicut relatio rationis, & actio realis. *Vide Varronem in 4. q. præsenti.*

Prima conclusio probatur sic. Idem simpliciter non potest plurificari, & non plurificari, sed remissiones culparum sunt multę, vel possunt esse multę quādo non est nisi vna infusio gratiæ.

Secundo sic. Idem non separatur ab eodem, seu à seipso, quia idem simul esset, & non esset, sed remissio culpę, & infusio gratiæ possunt ab inuicem separari, ergo, probatio minoris, posset enim in statu innocentiæ in genere humano (& ita factum est in angelis qui non peccauerunt) gratia infundi absque alicuius culpæ remissione. Similiter potest culpa remitti absque hoc, quòd gratia infundatur, posset enim Deus de potentia sua absoluta creare hominem in puris naturalibus sine culpa, & sine gratia. *Nota, & bene.*

Tertio sic, non est vna mutatio de termino ad terminum nisi illa sint formaliter repugnantia, sed culpa, & gratia non sunt formaliter repugnantia, ergo. Minor probatur, quando aliqua sunt formaliter repugnantia, quod potest super vnum, potest super reliquum, vel effectiue, vel defectiue, sed voluntas creata potest effectiue, vel defectiue super culpam, ergo si gratia, & culpa formaliter repugnant posset effectiue super gratiam, quod falsum est.

Quarto sic, vna mutatio non est ad formam positiuam nisi à propria priuatione eius, sed culpa non est propria priuatio gratiæ, quia vnica gratia non habet nisi vnicam priuationem. Multæ enim sunt culpæ hoc modo, vt dictum est in prima ratione, igitur remissio culpę, & infusio gratiæ non sunt vna mutatio.

Secunda conclusio, quod scilicet remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt duæ mutationes reales probatur sic. Infusio gratiæ est mutatio realis, sed remissio culpæ non est mutatio realis, ergo probatio minoris. Obligatio ad pœnam pro culpa commissa non est aliquid reale in anima post actum præteritum, sed est tan-

tum relatio rationis in obiecto volito, vt volitum est, ergo remissio quæ est ab ista obligatione ad non obligationé, non est mutatio realis. Antecedens patet superius. Consequentia declaratur, quia non est mutatio realis, nisi sit in terminum positiuum realem, & priuationem realem.

Dist. 14. q. 1 Artic. 1.

Contra istud instatur quia non est trãsitus de contradictorio in contradictorum sine aliqua mutatione, sed quando peccatori remittitur culpa, est transitus de cõtradictorio in contradictorium, ergo est ibi vera mutatio. Maior patet, quia si nulla est mutatio nulla est ratio, quare magis vna pars contradictionis est vera quàm alia.

Responsio.

Responsio, concedo maiorem proprie accipiendo transitum, sed hic non est proprie transitus, sed voluntas Dei pro illo instanti pro quo peccat iste, vult istum esse puniendum, eadem voluntate immobili permanente.

Tertia conclusio, quod remissio culpę, & infusio gratię se habent sicut relatio rationis, & actio realis. Ista conclusio patet ex duabus conclusionibus præcedentibus, habetur enim quod infusio gratiæ est actio realis, siue sit de genere relationis, vt diuersi diuersimode sentiunt. Ex conclusione autem præcedenti habetur, quòd remissio culpæ est relatio rationis.

Ad argumentnm in contrarium dico, quòd non est simile de corruptione formæ, & remissione culpæ, vt patet ex dictis.

Vtrum damnificans alium in bonis personę, scilicet corporis, vel animę, teneatur restituere ad hoc, quod posit verè pœnitere?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 15. q. 3. Ricar. 4. sent. dist. 15 q. 2. Art. 5.

QVÆSTIO II.



D secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd nõ sit necessarium ad salutẽ peccatori cõfiteri omnia peccata sua sacerdoti, quia dicit Cassiodorus super illud Psal. Dixi confitebor aduersum me, &c. Magna misericordia Dei ad solam promissionem dimittit peccata. Contra est Ambrosius, & habetur in litera dicens. Non potest quisquam iustificari à peccato nisi fuerit ante confessus. *Psal 31.* *Super illud Luc. 22.*

In ista quæstione sunt tria videnda. Primo quo præcepto tenetur peccator peccata sua confiteri sacerdoti. Secundo quid istud præceptum includit de confessione. Tertio quid circa illud præceptum ecclesia vlterius explicauit.

Quantum ad primum præmitto primò distinctionem vnam. Secundo formabo conclusiones. Distinctio est ista, quòd triplex est ius, scilicet ius naturæ, ius positiuum diuinum, & ius positiuum ecclesiæ. Ius autem naturæ sumitur large, & stricte. Stricte quidem ius naturæ est illud cuius veritas practica nota est ex tali principio, sic noto ex terminis. Ius autem naturæ large, vel de iure naturæ est verum practicum consonum principiis, & conclusionibus legis naturæ intantum, quod statim notum est omnibus illud conuenire tali lege. Ius autem positiuum diuinum, vel de lege positiua diuina sunt, vel quęcunque continentur in scriptura pro tempore quo sunt obseruanda sicut fuerunt cerimonię Iudęorum pro tempore legis Mosaicæ, & sicut sunt cęrimonię christianorum pro tempore legis euangelicę. Ius autem positiuum ecclesiasticum, vel de iure positiuum ecclesiæ sunt aliquæ obseruantiæ honestæ in moribus propter reuerentiam maiorem in suscipiendo sacramenta quas obseruantias addidit ecclesia vltra ius diuinum. *Triplex est ius.* *Ius sumatur duobus modis.*

Ad propositum pono tres conclusiones. Prima, quod confessio non cadit sub præcepto legis naturę. Secunda quod confessio non cadit sub pręcepto positiuo ecclesię tertia quod cõfessio cadit sub pręcepto positiuo diuino. *Quomodo confeßio cadat sub præcepto positiuo diuino.*

Prima conclusio probatur, quia si confessio esset sub præcepto legis naturæ, tunc ista obligatio fuisset pro

tempore cuiuscunque legis, quod est falsum, igitur confessio non cadit sub præcepto legis naturæ.

Contra istam conclusionem obijcitur. Hæc est nota naturaliter, quòd quilibet reus debet iudicari. Etiam est notum naturaliter, quòd nullus debet esse iudex in causa propria, ergo debet iudicari per alium, sed non potest iudicari per alium nisi accusetur, si autem peccatum suum est occultum non potest accusari, nisi a seipso, ergo debet seipsum accusare alteri à quo iudicetur. Sed magis est cosonum rationi, quòd in secreto se accuset, quam in publico si peccatum est occultum, & tunc nulli rationabilius, quam sacerdoti. Ad istam instantiam concedo deductionem, quia iste iudicandus est ab alio, sed quis est ille alius non est notum per rationem naturalem, nisi de Deo, qui est retributor meritorum, & punitor peccatorũ, & cum dicitur vltra, quòd ille alius non potest iudicare, nisi fiat sibi accusatio, concedo, sed ex hoc nõ plus habetur, nisi quòd debet seipsum accusare Deo, & hoc non est negandum.

Secunda conclusio, scilicet, quòd confessio non cadit sub præcepto positiuo ecclesiæ, probatur, quia tunc Papa non teneretur confiteri, quia non habet imperium par in parem, vt patet extra de re. iur. c. Exijt.

Præterea quomodo ecclesia attentasset imponere tã graue iugum christianis sicut est confessio, nisi haberet ex lege diuina.

Contra hoc obijcitur dupliciter. Primo quia glosator decretorum de pe. di. 5. mouens istam quęstionem dicit, quod melius est dicere pœnitentiam institutam quadam vniuersali traditione ecclesiæ, quam ex aliqua auctoritate noui, vel veteris testamenti.

Secundo quia videtur hoc statutum per ecclesiam, extra de pe. & re. omnis vtriusque sexus.

Nota & bene.

Respondeo ad primum, salua reuerentia glosatoris, irrationabiliter loquitur, quia dicit, & non probat, dicit enim illud statutum esse ecclesiæ, & nullum capitulum addit ad hoc. Irrationabile enim esset vni theologo dicere aliquid esse statutum ex canone bibliæ, & non probare per bibliam. similiter secundum non valet, quia illud statutũ fuit tempore Innocẽtii, iij. qui tamen locutus

est August. per multos annos in libro de vera, & ficta pœnitentia. *In concilio Lateranensi.*

Tertia conclusio, videlicet, quod confessio cadit sub præcepto positiuo diuino, probatur per illud Ioan. Quorum remiseritis peccata, &c. Ex hoc vno modo arguitur sic. Hic est data omnibus sacerdotibus, & apostolis potestas dimittendi peccata, sed non principaliter, quia hoc est proprium Dei, igitur ministerialiter, & arbitrarie, sed non potest arbitrari in causa ignota, ergo debet eis esse causa manifesta in qua debeant arbitrari, sed ista manifestatio est confessio, igitur ex ista colatione potestatis arbitrariæ sacerdotibus, vt innotescat ipsis causa peccati obligatur peccator ad accusandum se eis tanquam arbitris, & illud est confiteri. *Cap. 20.*

Secundo ex eadem via sic arguitur. Quicũque amisit primam gratiam tenetur illam recuperare de necessitate huius præcepti, diliges dominũ Deum tuum, ergo quantũ in se est debet agere ad recuperationem gratiæ, & etiam in virtute illius præcepti, diliges teipsum. Sed iste peccator in peccato mortali amisit primam gratiam, & potest recuperare eam suscipiendo sacramentum pœnitentiæ ab illo arbitrio, quia istud institutum est, vt remedium efficax ad recuperandam primam gratiam ex verbo præallegato. Quorum remiseritis peccata &c. ergo concluditur necessitas confessionis ex illo verbo *Ioan. 20* euangelico, & ex illo adiuncto, diliges dominum Deũ tuũ. Videtur igitur tenendum, quòd confiteri sacerdoti est de iure positiuo diuino.

De secundo articulo, scilicet quid istud præceptum includat.

Respondeo, quòd includit quis, quid, cui, quando, & qualiter debet confiteri. Debet enim confiteri quilibet adultus, & habens vsum rationis, & cognoscens peccatũ quod commisit. Per adultum autem non intelligo determinatam ætatem, quia in tali casu malitia supplet ætatem. Continet autem hoc præceptum quid peccator debet confiteri, quia peccatum mortale, & circũstantias peccati mortalis. Continet etiam istud præceptum cui peccator debet confiteri, quia sacerdoti, solus enim sacerdos habet potestatem ligandi, & soluendi. *Conditiones notabiles cõfessionis.*

Continet etiam hoc præceptum, quando peccator debet confiteri, quia quandocunque est in periculo mortis. Quilibet enim quando imminet periculum damnationis debet se ad mortem præparare. Istud autem non solum est in infirmitate mortali, sed etiam quando aggreditur actus arduos sicut duellum, vel mare, vel actus alios solennes propter reuerentiam. Continet etiam qualiter peccator debet confiteri, quia cum displicentia peccati commissi, & cum proposito abstinendi à peccato, & obediendi ecclesiæ in satisfactione pro isto peccato. Verum quidem est, quod præter istas conditiones requiruntur plures aliç & includendo istas, & alias sunt 17. quarum aliquæ sunt necessariç simpliciter, aliæ non simpliciter necessariæ, & includuntur in his versibus. Sit simplex, humilis, confessio, pura, fidelis. Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecũda. Integra, secreta, lachrimabilis, accelerata. Fortis, & accusans, & sit parere parata. Sit inquit simplex, vt nihil admisceatur cum eis, quç requiruntur ad peccatorum quantitatem. Sit etiã humilis interius, & exterius verbo, & signo. Sit etiã pura idest cum recta intẽtione facta. Sit etiam fidelis, & vera, vt nihil admisceatur de falsitate. Itẽ frequens, quia frequenter confiteri est vtile. Sit etiam nuda idest non obuoluta verborum obscuritate. Sit etiam discreta, vt grauius peccatum cum grauiori pondere confiteatur. Item sit etiam libens, idest cum voluntate, & sine necessitate. Sit verecunda, vt verecundetur de peccatis confessis actu. Sit etiam integra, idest sine partitione, & diuisione peccati. Sit secreta, quia ibi agitur de secretis conscientiæ. Sit lachrymabilis ad minus cum compunctione interiori. Sit etiam accelerata, quia peccatum, quod per pœnitentiam cito non diluitur mox suo pondere ad aliud trahit, secundum Gregorium. Sit fortis, idest cum proposito non recidiuandi. Sit etiam accusans, idest culpam suam non retorqueat in alium sicut Adam, qui dixit, mulier quam dedisti mihi sociam, &c. Gen. vltimo Sit parata parere idest obedire.

Quomodo homo debeat confiteri.

Cap. 4.

Ex prędictis potest etiã patere tertius articulus, scilicet quid circa sacramentum pœnitentiæ explicauerit

ecclesia, nam dicit explicite, quod continebat pręceptū diuinum implicitè, scilicet quis, quid, cui, quādo, & qualiter debet fieri confessio, vt patet extra de pœni. & remi. c. Omnis vtriusque sexus. Nam quantum ad illos qui tenentur confiteri dicit sic. Omnis vtriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis peruenerit.

Quantum ad aliud, videlicet quòd tenetur confiteri, dicitur ibidem, omnia peccata sua, quod intelligo de mortalibus, & non de venialibus, quia pœnitentia est tabula contra naufragium, sed ex peccato veniali nullus patitur naufragium. Quantum ad aliud, scilicet cui debeat confiteri dicitur ibidem, quòd proprio sacerdoti, per proprium autem sacerdotem non intelligo præcisè curatum, sed etiam priuilegiatum alias priuilegia essent frustra. Quantum ad aliud, scilicet quando dicitur ibidem quod semel in anno, & hoc non simpliciter, sed quotiens periculum mortis imminet, vt in præcedenti articulo dictum est. Et si dicas, quod hæc specificatio est relaxatio, quia prius tenebatur statim confiteri habita opportunitate confessoris, nunc autem non tenetur ex quo non tenetur nisi semel in anno confiteri.

Cui sit confitendum.

Dubium.

Respondeo, vtrunque est dubium quibusdam dicentibus, quod tenetur statim cōfiteri habita opportunitate confessoris, & tunc, & nunc, quibusdam dicentibus aliter. Puto tamen, quod esset distinguendum, quia peccator, aut est religiosus, aut secularis. Si religiosus, cum eius vita tota sit vita pœnitentiæ statim tenetur confiteri, si secularis sufficit sibi tenere statutū ecclesiæ cū contritione, & proposito confitendi. Quantum ad aliud, scilicet, quomodo, vel qualiter debet confiteri dicitur ibidem in eodem c. fideliter confiteatur, idest integre, alias ficta esset pœnitentia.

Responsio.

Distin. du.

Peccator aut est religiosus, aut secularis.

Ad argumentum in contrariū dico, quòd ista contritio de qua loquitur Cassiodorus habet propositum confessionis secuturæ, & sic non deletur peccatum sine proposito confitendi, quod patet per finem eiusdem auctoritatis vbi subditur votum pro opere iudicatur pro confessione futura.

DISTINCTIO XVIII. & XIX.

Circa distinctionem decimam octauam & decimam nonam quæritur.

Vtrum cuilibet sacerdoti in susceptione ordinis sacerdotij conferantur claues regni cælorum?

Seraph. Bona. 4 sent. dist. 19. q. 1. Artic. 2.
Scotus 4. sent. dist. 19. q. 1.
D. Thomas in 4. sent. dist. 20. q. 2. Artic. 5.
Ricar. 4. sent. dist 13. q. 1. Artic. 1.
Durandus 4. sententiarum distinctio. 19. quæstio 1.

QVAESTIO I.



Ic quæri solet. Circa distinctiones 18. & 19. quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum cuilibet sacerdoti in susceptione ordinis sacerdotij dentur claues regni cælorum? Secundo. Vtrum potestas clauium tantum se extendat ad pœnam temporalem? Tertio. Vtrum potestas clauium se extendat ad excommunicationem, ita quòd recte quis posit ex communicari.

Ad primam quæstionẽ sic proceditur. Videtur, quòd in susceptione sacerdotij non conferantur sacerdoti claues regni cælorum, quia de Christo dicitur Apoc. *Cap. 3.* Claudit, & nemo aperit, aperit, & nemo claudit, ergo solus Christus habet claues.

Cap. 16. Contra Matth. promittitur Petro, & aliis sacerdotibus. Tibi dabo claues regni cælorum.

In quæstione ista quinque sunt notanda. Primo, quòd in ecclesia est vna clauis apud sacerdotem, quæ est potestas sententiandi. Secundo, quòd in ecclesia est vna clauis apud sacerdotem quæ est potestas cognoscendi. Tertio, quòd hæc, & illa nõ sunt vna clauis, sed aliæ. Quarto qualiter habens istas claues potest exire in actum earum. Quinto si præter illas in ecclesia est aliqua alia clauis.

De primo dico, quod nomen clauis translatum est a corporalibus ad spiritualia secundum aliquam similitudinem, secundum illud philosophi: Omnes transferentes secundum aliquam similitudinem se transferunt. Clauis autem est instrumentum ad remouendum obstaculum ne aliquis in domum ingrediatur. Ideo quælibet virtus siue potestas remouens obstaculum introitus in regnum cœlorum potest dici clauis. *6. Topicorũ.*

Sed cum sit triplex obstaculum intrandi in regnum cælorum triplex erit clauis. Est enim obstaculum primum debitum æterni supplicij, propter mortale peccatum commissum, & hoc solus Deus remouet. Aliud est obstaculum, scilicet, debitum solutionis precij, & hoc solus Christus in passione sua remouit. Tertium obstaculum est, debitum peccati dimissi quo peccator obligatur ad pœnam temporalem, & hoc potest remoueri per illum qui potest pœnas taxare, & talis est sacerdos, ergo apud sacerdotem clauis huiusmodi reseruatur. Ex hoc habetur, quòd triplex est clauis, scilicet, auctoritatis, excellentiæ, & ministerij. Prima conuenit Deo. Secunda Christo. Tertia sacerdoti. *Tripl. clauis.*

De secundo articulo dico, quòd potestas sententiãdi accipitur tripliciter, vt statim dictũ est, scilicet principaliter, vt in Deo, excellenter vt in Christo, ministerialiter, vt in sacerdote. Sic potestas cognoscendi principaliter est in Deo, excellenter in Christo, ministerialiter in sacerdote. Et, quòd in sacerdote sit ista potestas probatur. Quicunque habet potentiam sententiandi aliquam causam habet potentiam discernendi in eadem causa, loquor de communi lege, sed sacerdos habet potentiam sentẽtiandi in causa peccati, ex præcedenti articulo ergo habet potentiam cognoscendi de eadem causa. Sed diceres, quid est ista clauis cognoscendi, vel scientiæ Magister dicit in litera, quòd est aliqua scientia actualis vel habitualis, aut discretio quædam, vt patet j. c. di. 19. Sed aliis videtur oppositũ, quod sicut potestas iudicandi non est iustitia, immo potest esse sine iustitia, ita potestas cognoscendi non est scientia, immo est sine scientia sicut de facto in multis hodie sacerdotibus, vnde ista potestas non dicit habitum, sed officium discernendi. Ista fuit *Quid sit clauis scientiæ.*

Opinio præpositiui. opinio præpositiui quam hodie Doctores communiter sequuntur.

De tertio articulo dicunt quidam, quòd istæ claues sunt idem cum caractere sacerdotali, & tunc esset facile videre quomodo conferuntur cuilibet sacerdoti in eius ordine sicut caracteres.

Sed contra hoc arguitur sic. Illæ sunt distinctæ potestates quarum vna potest esse sine alia, sed potestas conficiendi corpus Christi siue caracter sacerdotij, vt est ad conficiendum corpus Christi potest esse sine illa potestate quæ includitur in clauibus, ergo. Minor probatur, quia sic fuit in Apostolis in cœna, quando dicebatur eis, hoc facite in meam commemorationem, vbi data est eis potestas conficiendi eucharistiã, potestas autem clauium data est eis post resurrectionem. Io. Quorum remiseritis, &c. *Cap. 20.* Confirmatur, quia episcopus ordinando sacerdotes primo dicit eis. Accipite potestatem conficiendi, vel celebrandi missam, & quibusdam interpositis imponit manum super caput eorum dicens. Accipite spiritum sanctum, &c. *Ioan. 20.* Dico ergo simpliciter quòd sunt duæ claues, ita quòd absolute verum est illud verbum Christi. *Matt. 16.* Tibi dabo claues regni cælorum.

De quarto, scilicet qualiter habens istas claues potest exire in actum earum. Dico potentia actiua est duplex, scilicet propinqua, & remota, vt patet 9. metha. & 2. de anima. Potentia actiua propinqua est illa cui statim correspondet passiua, & nullo prohibente posset exire in actum. Potẽtia autem actiua remota non habet istã, non enim statim correspondet sibi potentia passiua, vt posit exire in actum.

Ad propositũ dico, quòd alia est potestas conficiendi, & alia potestas absoluendi. *Est potestas absoluendi.* Potestas enim conficiendi statim habet materiam in natura, scilicet panem triticeum, & hæc est potestas non impedibilis. Vnde quandocunque sacerdos attentat facere hoc, quod ecclesia facit in materia determinata, tenendo formam debitam vere conficit, & ideo dicitur potestas propinqua. Sed potestas absoluendi non sic. Non enim statim ex ordine habet potentiam pasiuam sibi correspondentem, sed oportet sibi aliquem subditum dare in quem habeat

iurisdictionem, quia sententia lata à non suo iudice nulla est. Sic ergo habens istas claues non potest exire in actum earum, nisi supra materiam debitam.

De quinto articulo, scilicet, si præter istas claues est alia clauis in ecclesia. Dico, quòd sic, quia in ecclesia est duplex forus, vnus secretissimus in quo idem est actor, & reus, & ad istam pertinent claues prædictæ. Alius est forus publicus, quia ecclesia habet auctoritatem corrigendi peccata publica, & ita requiritur duplex auctoritas correspondens duplici foro prædicto. Istæ autem auctoritates pertinentes ad forum publicum sunt duæ claues de quarum potestate habetur Matt. Si peccauerit in te frater tuus. Sequitur. Dic ecclesiæ. Si ecclesiam non audierit, sit tibi velut Ethnicus, & publicanus. Et sequitur. Amen dico vobis quæcunque ligaueritis super terram, erunt ligata & in cælo. Ex isto patet, quòd istæ claues non sunt eædem cum prioribus, quia possunt ab illis separari sicut statim melius patebit. *Cap. 18.*

Ad argumentum in contrarium patebit, quòd ista auctoritas non debet intelligi de claui ministeriali, sed de principali quæ competit Deo, & etiam Christo, vt expositum est in primo articulo. *In 3. quæst.*

Vtrum potestas clauium tantummodo se extendat ad pœnam temporalem?

Scotus 4. sent. dist. 18. q. 1.
Petrus de Aquila 4. sententiarum dist. 19. quæst. 2.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd potestas clauium non se extendat ad pœnam temporalem. Quia si sic, aut esset ad remittendum illam, aut infligendum. Non ad remittendum, quia per frequentes absolutiones posset tota pœna debita pro peccato remitti, & sic apud quemcunque sacerdotem esset potestas absoluendi à culpa, & pœna per frequentes absolutiones, quod est inconueniens. Nec extendit se ad infligendum,

quia tunc quilibet pœnitens teneretur implere quamlibet pœnam iniunctã sibi à sacerdote, quod est falsum quando iniungit pœnitentiam, indiscretam.

Ad quid se extendat potestas clauiũ.

Contra, ista potestas clauium ad aliquid se extendit, sed nõ ad aliud quam ad pœnam temporalem, ergo probatio minoris, quia non ad remissionem culpæ, nec pœnæ æternæ, quia hæc duo secundum Magistrum competunt soli Deo, ergo non extendit se ad aliquid aliud quam ad pœnam temporalem.

In ista quæstione sunt varij modi dicendi, sed breuiter possunt reduci ad quatuor, & secundum hoc possunt esse in quæstione articuli quatuor.

Vnus modus dicendi est quem recitat Magister in litera, quòd sacerdos absoluit a pœna æterna. Quam opinionem Magister in litera improbat, ideo sic improbatam relinquo.

Alius modus dicendi est, quòd sacerdos non absoluit à pœna, sed à vinculo confessionis ligando ad satisfactionem. Sed istud non valet, quia sacerdos in absoluendo, non dicit absoluo te à confessione, sed absoluo te à peccatis, & tunc quæro, vel absoluit eum à peccatis quãtum ad pœnam, vel quantum ad culpam, ergo oportet plus dicere eum.

Alius modus dicendi est, quòd absoluit eum non tantum à vinculo, sed etiam à pœna purgatorij ligando ad pœnam satisfactoriam, & non absoluit aliquam partem pœnæ relaxando, sed solum commutando. Sed nec istud valet, quia iste peccator post absolutionem diuinam nõ obligatur ad pœnam purgatorij magis quam ad aliam. Hoc patet, quia tantum posset confiteri, quòd Deus totũ dimitteret, & statim euolaret, ergo non oportet, quòd illam commutaret.

Quartus modus dicendi quem teneo est, quòd sacerdos aliquam partem pœnæ absoluẽdo dimittit ex vi clauiũ. Et hoc sic possumus intelligere. Vniuersæ viæ domini misericordia & veritas. Ideo in iustificatione, quæ est opus misericordię, misericordia domini remittit culpam, & iustitiæ regulam non præterit, adhuc tamen iustitia diuina tenet eum obligatum ad pœnam, sed diuina misericordia præuidit, & statuit arbitriũ sacerdotale cui

dedit potestatem arbitrandi, & remittendi aliquam partem pœnę ex virtute passionis Christi. Quanta autem sit ista pars non est nostrum determinare, sed solius Dei.

Sed occurrit hic vnum dubium. Si enim sacerdos remittit aliquid de pœna vt dicis, ergo per absolutiones iteratas posset sacerdos dimittere totam pœnam, quia absolutio secunda est eiusdem rationis cum prima, ergo potest eandem virtutem habere respectu alicuius partis pœnæ remittendæ. Hic dicitur vno modo, quòd non sequitur, quia non semper fit relaxatio secundum partes eiusdem proportionis. Quando autem est processus secundum partes eiusdem proportionis potest esse processus in infinitum. *Dubium.*

Alio modo dicitur, quòd secunda absolutio virtute clauium nullam partem pœnæ remittit, quia iudicium semel latum sine errore Deus ratificat in cælis sic, quòd est irreuocabile, ergo rationabile est, quòd sic ratificetur, quòd sit irreuocabile non dico, quòd illicitum, vel impossibile sit iterari, sed tamen cum fructu isto quem nunc habet non est iterabile.

Vtrum nullus debeat, vel possit excommunicari?

Petrus de Aquila 4. sent. dist. 19. q. 3.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quęstionem sic proceditur. Videtur, quòd nullus debeat vel possit excomunicari, quia excommunicatio est separatio à communione fidelium, sed separatio est contra charitatem, ergo.

Contra j. ad Cor. Qui non amat dominum Iesum Christum anathema sit. *Cap. vlt.*

In ista quæstione sunt tria videnda. Primo an aliquis possit excommunicari. Secũdo à quo possit excommunicari. Tertio pro quo debet excommunicari.

De primo dico, quòd sic, quia sicut in corpore naturali est, sic suo modo est in corpore mystico. Ita enim arguit Apost. ad Rom. Sicut in vno corpore multa mē- *Cap. 12.*

bra habemus, &c. ſed in corpore naturali membrũm putridum abſcinditur, ergo in corpore miſtico. Sed iſta abſciſio eſt per excommunicationem, ergo.

De ſecundo articulo, ſcilicet à quo poſſit excõmunicari. Dico, quod in hoc videtur eſſe controuerſia inter Doctores, quidam dixerunt, quòd poteſtas excommunicandi ſolum epiſcopis conuenit. Alij dixerunt, quòd non ſolum epiſcopis, ſed etiam archidiaconibus, & abbatibus, & aliis prælatis. Tertij dixerunt, quòd hoc competit his, & etiam parochialibus, ſacerdotibus Sed poteſt dici, quod poteſtas quæ eſt in eccleſia Chriſtus eam contulit Apoſtolis, & præcipuè Apoſtolo Petro. Iſta autem poteſtas eſt duplex, vna eſt in foro pœnitentiali, alia in foro iudiciali. Prima poteſtas reſpicit legis ordinem. Secunda prælationem, ſecundum primam par poteſt abſoluere parem. Sed ſecundum ſecundam par non poteſt ligare parem nec ſuperiorem. Prima poteſtas quando collata eſt Petro, vt ſacerdoti deſcendit in omnes ſacerdotes quamuis omnes non habeant executionem. Secunda autem poteſtas, quia collata eſt Petro, vt prælatus eſt deſcendit in omnes perſonas eccleſiaſticas, quæ habent prælationem, & iuriſdictionem, & quandocunque iuriſdictionem habent, non ſolum claues primas habentes in foro pœnitentiali, ſed etiam non habentes, vt archidiaconi, & aliqui capitulares, & forte aliqui alij, vel ex iure, vel ex conſuetudine, ideo poſſunt excommunicare.

Poteſtas duplex.

De tertio articulo, ſcilicet pro quo, quis debeat excommunicari. Dico, quod duplex eſt excommunicatio. Vna inflicta à iure, alia inflicta à iudice. Prima eſt pręſeruatiua, Secunda eſt curatiua. Prima fit propter euitandam culpam ad præſeruandam libertatem eccleſiaſticam. Secunda autem infertur propter contumaciam. Ideo debet monitio præmitti, vt ſic de contumacia excommunicetur. Et ſic iudex nullum debet excommunicare, niſi pro peccato mortali, & non pro quocunque peccato mortali, ſed pro peccato contumaciæ, vel cui contumacia connexa eſt, vt patet. 11. q. 3. Abſit.

Sed notandum, quod quatuor modis huiuſmodi

contumacia incurritur, scilicet, quando sufficienter vocatus ad iudicium non venit, nec remanendi habet legitimam causam. 24. q. 3. de illicita. Item secundo quando venit tamen respondere contemnit, vt 11. q. 3. c. certum. Item tertio antequam debeat discedit, vt patet in c. præallegato. Item quarto quando sententiæ non obedit 2. q. 6. quisquis.

Ad argumentum in contrarium dico, quod communio triplex est. Quædam omnino spiritualis, & hęc est quãtum ad dilectionem interiorem. Quædam corporalis in exteriori conuersatione Quędam est medio modo se habens in sacramentorum perceptione. Dico igitur, quod à prima communione nullus debet excludi. A secunda vero, & tertia potest, & debet excludi, nec ista exclusio est contra charitatem. *Communio triplex est*

DISTINCTIO XX. & XXI.

Circa distinctionem vigesimam, & vigesimam primam quæritur,

Vtrum pœnitentia in extremis valeat ad salutem?

Scotus 4. senten. distin. 20. q. 1.
Ricar. 4. sent. dist. 20. q. 1.

QVAESTIO I.

SCIENDVM est. Circa distinctiones 20. & 21. quæro tres quęstiones. Primo. Vtrum pœnitentia in extremis valeat ad salutem? Secundo. Vtrum post hanc vitam possit aliquod peccatum dimitti? Tertio Vtrum confessor in quocunque casu teneatur celare peccatum sibi in confessione detectum.

Ad primam quęstionẽ sic proceditur. Videtur, quòd pœnitentia in extremis non veleat ad salutẽ, quia Aug. in quodam sermone, vt ponitur in litera loquens de sic pœnitẽte. Non præsumimus inquit, quod bene hic exit.

Dist. 7. & ponitur in litera.

Contra. Aug. de vera, & falsa pœnitētia dicit. Multum fuit sera latronis pœnitentia, sed non fuit sera eius indulgentia, igitur pœnitentia in extremis valet ad salutem.

In ista quæstione pono duas conclusiones. Prima est, quod pœnitentia in extremis valet ad salutem. Secunda est, quod pœnitentia raro est tantę sufficientiæ, quod sufficiat ad salutem.

Prima conclusio probatur sic. In quocunque statu potest homo demereri, in eodem statu potest mereri, sed in extremis homo potest demereri, ergo &c. Et per consequens valet pœnitentia etiam in extremis ad salutem. Confirmatur per Aug. in de vera, & falsa pœniten-tia, & ponitur in litera, pœnitentia si in extremo vitæ aduenerit sanat, & liberat, & probat per illud quod iam dictum est arguēdo ad principale de latrone cuius pœnitentia fuit in extremis. Item idem Aug. dicit, & ponitur in litera, quod dominus potens est in morte præmiare, & punire, & iuuare, sicut placet, quia non est opus hominis, sed Dei fructuosa pœnitentia, & inspirare potest eam quandocunque vult sua misericordia.

Secunda conclusio probatur sic, quia vbi est maior perturbatio fantasmatum, ibi est homo minus compos sui, & minus habet vsum liberi arbitrii, sed in extremis est maxima perturbatio fantasmatū, ergo tunc homo est minus compos sui, & minus habet vsum liberi arbitrii, vbi autem non est vsus liberi arbitrij ibi non videtur esse sufficiens pœnitentia ad salutem.

Nota, & bene hæc omnia.

Præterea habitus vitiosus quanto plus est aggrauatus, tanto plus inclinat ad actus oppositos pœnitentiæ, ideo habitus vitiosus, in extremis inclinat ad actus oppositos pœnitentiæ. Hanc rationem tāgit Aug. in litera dicens. Cum filii quos illicite dilexit sint præsentes, & vxor, & mundus ad se vocet multos solet pœnitentia serotina decipere.

Præterea, quanto aliquis minus est dominus sui actus tāto requiritur intensior displicentia ad hoc, quod sit dispositio sufficiens ad deletionem culpæ. Sed iste qui est in extremis minus est dominus sui actus interioris, quia nullo modo est dominus sui actus exterioris

ad

ad peccandum, ergo requiritur secundum strictam iustitiam intensior motus displicetiæ ad iustificationem istius quam ad iustificationem sani cum vix possit habere æque intensum. Et hanc rationem tangit Aug. in litera. Age inquit pœnitentiam dum sanus es, si sic agis securus es, quia pœnitentiam egisti quando peccare potuisti. Si vis agere pœnitentiã, quando iam peccare non potes, tunc peccata te dimiserunt, non tu illa. *De sacra pœnitentia.*

Ad argumentum in contrarium dico, quod illa præsumptio non concludit demonstratiue, quia licet vt in paucioribus, & difficulter valeat pœnitentia in extremis ad salutẽ tamen possibile est hoc euenire. Et ideo ibidem dicit Aug. non dico, quod saluabitur, sed nec dico, quod damnabitur, quia de neutro potest homo esse certus, ergo, &c.

Vtrum post hanc vitam possit dimitti aliquod peccatum.

Scotus 4. sent. distinct. 21. q. 2.
D. Thomas 2. secunda in tractatu de peccat. veniali. q. 9.
Richardus 4. sentent. distinc. 20. q. 2.

QVAESTIO. II.

Ad secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod post hanc vitam non possit dimitti aliquod peccatum. Quia nullus moriens iustus potest postea peccare, igitur nec moriens in peccato potest postea resurgere, consequentia patet à simili, quia simile videtur pro aliquo statu posse peccare, & posse resurgere à peccato.

Contra est Magister in litera, & probat per illud Matt. Qui peccauerit in spiritum sanctum non remittetur ei nec in hoc sæculo, nec in futuro. Subdit Magister. Ex hoc datur intelligi sicut sancti Doctores tradunt, quod quædam peccata in futuro dimittentur. Ista quæstio potest intelligi de peccato mortali, vel veniali. Si intelligitur de peccato mortali adhuc dupliciter est dicendum. Quia vel quæritur de peccato mortali confesso, *Cap. 12.*

vel non confeſſo,& ſic ſunt tria videnda. Primo ſi poteſt aliquod peccatum mortale dimitti confeſſum. Secundo ſi poteſt aliquod peccatum mortale dimitti non confeſſum. Tertio ſi poteſt aliquod peccatum veniale dimitti poſt hanc vitam.

De primo dico, quòd poteſt peccatum mortale dimitti confeſſum, & de facto dimittitur tale peccatũ pœna ſoluta hic vel in futuro, quia nullus cum debito pœnæ beatificatur. Aut enim pœnæ ſimul ſoluendæ ſunt cũ gloria, aut poſt gloriam, ſed neutro modo. Quia nec pœna poteſt ſtare cum gloria, nec ſuccedere gloriæ. Ergo ſiquis alias eſt debitor pœnæ, oportet quòd prius ſoluat iſtam pœnam pro peccato. Iſte autem qui digne pœnituit in extremis non ſoluit dignam pœnam pro peccato de quo pœnituit, igitur iſtam ſoluet poſt hanc vitam.

De ſecundo articulo. Si poſſit mortale peccatum non confeſſum ex certa ſcientia poſt hanc vitam dimitti. Dico, quòd non, quia pro tali peccato non dimiſſo pœna debita eſt pœna damnationis æternæ, ſed iſta pœna non remittitur.

De tertio articulo quantum ad peccatũ veniale oportet videre, quæ pœna ſibi correſpondeat ſecundum Dei iuſtitiam. Et dicitur ſecundum vnam opinionem, quòd peccato veniali per ſe correſpondeat pœna æterna, per accidens pœna temporalis.

Primum probatur. Quia ſiquis damnetur pro mortali, & habeat veniale, pro iſto veniali ſemper punietur, alias in inferno poſſet eſſe redemptio alicuius peccati. Sed non puniretur à Deo æternaliter niſi iuſte pœna æterna ſibi deberetur, ergo.

Peccatum veniale ſtat cũ charitate.

Secũdum probatur. Quia peccatum veniale ſtat cum charitate per quam homo ordinatur ad regnum, & per conſequens ratione illius pœna peccati venialis eſt temporalis.

Contra primum arguitur dupliciter. Primo ſic. Cum charitate non ſtat debitum pœnæ æternæ, ſed cum charitate ſtat peccatum veniale, non tantum poſt actum, ſed etiam actualiter commiſſum vt patet ſecundum omnes, ergo peccato veniali non debetur per ſe pœna æterna. Probatio maioris, quia per charitatem eſt aliquis dignus

vita æterna, si igitur cum hoc stat debitum ad pœnam æternam, igitur simul dignus est al.quis vita æterna, & pœna æterna, quod est impossibile, quia nullus potest esse debitor pœnæ pro illo instanti pro quo est ordinatus ad gloriam, quia tunc posset simul stare gloria, & aliqua pœna.

Præterea, secundo arguitur sic. Essentialis pœna damnatorum, non est pœna sensus, sed pœna damni, illa autem necessario concomitatur quamlibet pœnam, quia nulla pœna potest stare cum beatitudine. Igitur debitum ad quamcũque pœnam æternam includit debitum ad pœnam damni æterni, & per consequens ad pœnam essentialem damnationis, sed illa non correspondet veniali, ergo.

Præterea peccatum mortale, & veniale sunt improportionabilia in ratione offensæ, vel malitiæ, quia infinita venialia si essent non æquarentur vni mortali in ratione offensæ, ergo poena secundum iustitiam correspondens peccato mortali improportionabiliter, & in infinitum excedit poenam correspondentem veniali. Sed non improportionabiliter, & in infinitum excedit intensiue, quia quælibet poena secundum intensionem finite excedit aliam, vel exceditur ab alia, igitur hoc erit secundum extensionem, & per consequens non debetur peccato veniali poena æterna. Dico ergo, quòd peccato veniali siue hic puniendo, siue in inferno, siue alibi non debetur poena nisi temporalis, nec per se, nec per accidens. Quia secundum se est talis offensa quæ secundum se sufficienter punitur per poenam temporalem, nec est inconueniens illam poenam debitam veniali habere terminum in inferno, quia & verè poenitens primo, & partem poenitentiæ impositam, explens, & ante totam expletam recidiuans in mortale, & in illo mortali decedens pro parte poenitentiæ residua explēda soluet poenam in inferno, sed non nisi temporalem, & tamen non plus videtur de illo quam de primo. *Opinio propria.*

Et si obiicias contra, quia sic in inferno erit redēptio, vt arguebat præcedens opinio. Dico, quòd in inferno nulla erit redemptio illius peccati pro quo iste est damnatus. Sed ille non fuit damnatus pro peccato veniali, *Et si obiicias.*

quod patet. Nec fuit damnatus pro illo peccato de quo alias fuit contritus,& confessus, quia pro illo debitum poenæ æternæ fuit commutatum in debitum poenæ temporalis,& ideo non valet.

Ad argumentum in cõtrarium nego consequentiam.

Ad probationem dico,quòd non est simile, quia peccare est libere agere,& pro statu vitæ. Resurgere autem hoc est immunem fieri à peccato non requirit libere agere etiam in via,&c.

Vtrum confessor in quocunque casu teneatur celare peccatum sibi in confessione detectum?

Seraphicus Bona.4.sent.dist.21.q.2. Art.1.
Scotus quarto sententiarum distinctio.21.q.2.
D.Thomas 4.sententiarum distinctio.18.quæst.4.Arti.1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio 21.q.2.
Durandus 4.sent.dist.21.4.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod confessor non teneatur semper celare peccatum sibi in confessione detectum, quia licitum est vnicuique renunciare iuri suo, sed quod peccatum teneatur secretum, hoc est de iure confitentis,ergo potest huic iuri renunciare, & per consequens sacerdos poterit tunc illud reuelare.

In contrarium sunt multæ auctoritates sanctorum.

In ista quæstione sunt quatuor videnda per modum quatuor conclusionum.Prima est. Celare peccatum detectum in confessione, tenetur sacerdos de lege naturæ. Secunda, quòd tenetur ad hoc de lege Dei positiua. Tertia,quod ad illud tenetur de lege ecclesiæ positiua. Quarta,quando, & qualiter tenetur, & de aliis circunstantiis particularibus.

Primam conclusionem probat quidam Doctor sic. Quilibet de lege naturæ tenetur vitare mendacium, maxime mendacium pernitiosum, sed si confessor proderet peccatorem ipse mentiretur mendacio pernitioso,

ergo. Probatio minoris. Quicunque affirmat quod nescit, eo modo quo nescit mentitur, & si est in infamiam alicuius est mendacium pernitiosum, sed sacerdos reuelãdo peccatorem affirmat quod nescit eo modo, quo nescit qui affirmat vt homo & tamen nescit vt homo, quia scit vt Deus,& hoc est in infamiam illius, ergo.

Aliter probatur à Doctore subtili sic. De lege naturæ nullus deberet facere alteri quod sibi non vult fieri, sed confessor nollet peccatum suum per aliquem prodi, ergo de lege naturæ ipse non debet peccatum alicuius prodere. *Probatio Scoti.*

Secunda conclusio, scilicet, quòd teneatur de lege positiua diuina Probatur primo sic. Quilibet Christianus tenetur non dare occasionem alteri, quod reuocetur à lege Christi, sed de confessione facienda est lex Christi, vt in superioribus ostensum est, ergo; quilibet tenetur de lege Christi non retrahere aliquem à confessione faciẽda. Sed reuelans confessionem occasione data retrahit alios à confessione, ergo.

Secundo sic. Christus statuit arbitrium pœnitentiæ esse vltimum in terris quantum ad crimen confessum, ergo peccat contra legem Christi quicunque aliquid in isto foro discussum deducit in alium forum, talis autem esset reuelans confessionem, ergo. Antecedens patet Matt. Quodcunque solueris super terram erit solutum & in cælis. *Cap. 16.*

Tertio sic. Dans occasionem peccandi mortaliter in exequendo præceptum Christi peccat mortaliter. Sed reuelans confessionem dat occasionem indebite exequendi præceptum Christi de confitendo, quia dat sibi occasionem, vt se laudet,& alium vituperet, ergo.

Tertia cõclusio, quòd sacerdos tenetur de iure positiuo ecclesiæ tenere secrete peccatum sibi in confessione detectum, vt patet extra de pœnitentia & re. Omnis vtriusque sexus, vbi dicitur. Caueat omnino sacerdos ne verbo, vel signo, vel aliquo quouis modo prodat peccatorem. Et statim infra statuitur pœna. Item de pœ. dist. 6. Sacerdos omnino caueat, ne de eis qui confitentur peccata eorum alicui reuelet. Et sequitur pœna. Nam si hoc fecerit deponatur, & omnibus diebus vitæ suæ ignomi-

piosus permaneat.

De quarta cõclusione oportet videre tria, quis, quando, & cui tenetur secretum celare.

De primo, scilicet, quis. Dico, quòd non solum confessor, sed & is cui confessor reuelat licet illicite tenetur celare, quia transferens aliquid in alium de facto non plus iuris sibi dat quàm ipse habeat, sed confessor reuelans non habet ius transferendi illud in alium, ergo si de facto transferat ille alius non habebit ius transferendi. Idem dico de illo, qui audiuit confessionem dolose, vel inuidiose, vel causaliter. Sed quando dico, quòd semper, quia est præceptum negatiuum, & non minus post mortem quam ante mortem, quia eædem rationes, quæ sunt pro prima, & secunda conclusione possunt esse pro ista.

Nota, & bene.

De tertio, scilicet, cui dicitur, quòd cuilibet teneatur celare peccatum secretum nisi superiori cui in casu potest reuelare Sed videtur contrarium, quia rationes superius factæ concludunt de superiori sicut de inferiori, ideo illud non assero, sed pro nunc suspensum relinquo.

Vide Guilielmum.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd peccatum confessum debere celari non tantum est ius confitentis, sed ius communitatis, quia ex opposito, scilicet ex reuelatione sequeretur cõtinua perturbatio in communitate, quia posset quilibet passim reputare alium abhominabilem.

Circa istam vltimam distinctionem istius tractatus de pœnitentia quæritur.

Vtrum peccata per pœnitentiam dimissa in recidiuante, redeant eadem numero?

Scotus 4. sent. dist. 22. q. 1.
D. Thomas 3. parte. q. 88. Artic. 1.
Ricar. 4. sent. dist 22. q. 1.
Durandus 4. sententiarum distinctio. 22. quæstio 1.

QVAESTIO I.



CVmque multis auctoritatibus. Circa istam vltimam distinctionem istius tractatus de pœnitentia, & sequentem in quo tractat de sacramento extremæ vnctionis quæro duas quæstiones. Prima. Vtrum peccata per pœnitentiam dimissa redeant eadem numero in recidiuante? Secunda. Vtrum extrema vnctio sit sacramentum nouæ legis.

Ad primam quæstionē sic proceditur. Videtur, quòd peccata per pœnitentiam dimissa in recidiuante redeant eadem numero, per illud Iac. Qui in vno offendit factus est omnium reus. *Cap. 2.*

Contra, nullum successiuum potest redire idem numero, vt patet discurrendo per omnia successiua, sed peccatum est quoddam successiuum, ergo.

In ista quæstione tria sunt videnda. Primo, si absolute loquendo peccatum posit redire idem numero. Secundo si hoc esset posibile de potentia Dei ordinata. Tertio quomodò peccata dicuntur de facto redire.

De primo dicitur vno modo, quòd absolute loquendo peccatum non potest redire idem numero, quia nihil potest redire idem numero, nisi per potentiam diuinam, sed peccatum quo ad culpam non potest redire idem numero, per potentiam diuinam, ergo. Probatio minoris, per Augustinum. Deo auctore nemo fit deterior. *Ricar. præsenti dist. q. 1.*

Præterea peccatum non inest alicui nisi per actum peccantis, sed iste actus non redit idem numero in peccante propter interruptionem temporis, ergo. *Lib. 83. q. 3.*

Contra. Peccatum accipitur dupliciter, vno modo, vt dicit deordinationem in actu. Alio modo, vt dicit reatum, id est obligationem ad pœnam, hic autem non quæritur si peccatum posit redire primo modo, quia si non redit actus certū est quòd non reuertitur obliquitas in actu, sed quæritur de peccato secūdo modo sicut dicit obligationem ad pœnam & de ista arguitur, quòd potest redire sic. Deus potest obligare istū pro b. ad eandē pœnam ad quā obligauit pro a. ergo iste potest obligari ad eandē, & per consequens habere eundē reatū. Antecedens probatur, quia volūtas mea hoc potest, s. velle istū,

primo ordinari ad pœnam, & secundo velle nõ ordinari ad pœnam sub conditione ista si iterum non offendat, & si iterum offendat velle eum ex tunc ordinari ad eandem pœnam. Ad argumenta autem opinionis patet, quòd arguunt de actu, vel obliquitate quæ est in actu nõ autem de reatu, si reatus sumitur pro obligatione. Sumitur enim reatus multipliciter, vt dicit Magister, videlicet pro culpa, pro pœna, pro obligatione ad pœnam.

Lib. 2. dist. 42.

De secundo articulo dico, quod Deus disponit peccata pœnitentis post pœnitentiam esse tecta, secundum illud Aug. exponentis illud Psal. Beati quorum. &c. & quorum tecta sunt peccata, idest non amplius videri ad vindictam, & super illud Naum primo. Nõ iudicabit dominus bis in idipsum, & ideo de potentia ordinata non potest redire eadem obligatio nec ad eandem pœnam postquam extincta est, vt habetur de poe. di. 4. c. diuina clementia dimissa peccata in vltionem vlterius redire non permittit, nec patitur.

Psalm. 31.

Cap. I.

Contra istam conclusionem

Contra istam conclusionem instatur quia simpliciter se habent mala ad punitionem, & bona ad remunerationem, sed bona prius facta resurgunt ad remuneratione͂, ergo mala ad punitionem. Ad illud dico, quòd non eodem modo se habent mala ad punitionem sicut bona ad præmiationem quo ad hoc, quòd mala possunt puniri temporaliter, & sufficienter si pœna æterna sit commutata in temporalem, sed bona meritoria nunquam possunt præmiari sufficienter per talem commutationem, nec per consequens nisi ipsum præmium æternum in se sit collatum, quod nunquã fit viatori, & ideo semper remanet sibi ius saluum ad gloriam quam acquisiuit per illa merita.

Contra hoc, quia tunc omnis resurgẽs à peccato mortali resurgeret in gratia maiori, quàm fuerit illa à qua cecidit, quia resurgit in omnib. illis bonis quæ prius habuit iam viuificatis, & præter hoc in isto actu pœnitẽtiæ per quem résurgit & quem superaddit illis præteritis, & ita in maiori gratia, quod videtur inconueniens. Tum quia non omnis cadens semper grauius cadit, quam prius ceciderat, nec ergo resurgens gratior resurget, quàm præfuit. Tum, quia prima gratia potest esse maior, & mi-

nor, & per consequens minima, per pœnitentiam autē acquiritur gratia prima, ergo possibile est gratiam recuperatam per pœnitentiam esse minimam.

Ad istud dico, quòd talis resurgens plura merita habet in acceptatione diuina, quam habuit quando cecidit, & per consequens ex ea parte ordinatur ad maiorem gloriam. Sed nō oportet eum in maiori gratia resurgere, quia secundum dispositionem eius detestādo peccatum commissum intense, vel remisse, datur sibi tunc maior, vel minor gratia.

Sed contra hoc obiicitur, quia tunc iste de lapsu suo ad minus in acceptatione diuina resurget in digniori præmio. *Sed contra hoc obiicitur.*

Respondeo, & dico, quòd nō habet commodum, sed incommodum magnum, non solum quia peccauit, sed quia totum tempus quo mansit in peccato est sibi perditum, quo tempore potuisset multiplicasse merita si mansisset in gratia. *Responsio.*

De tertio articulo dicunt aliqui, quod peccata de facto simpliciter redeunt eadem, maxime propter illud Matth. Serue nequam omne debitum dimisi tibi, & sequitur. tradidit eum tortoribus quousque redderet debitum. *Cap. 18.* Sed ista via sic generalis quibusdam non placet, propterea dicunt aliter, quod peccata non redeunt nisi per quatuor genera peccatorum, scilicet per odium fraternum, per apostasiam, per contemptum confitendi, & per hoc, quod dolet se pœnituisse, & rationem assignāt, *Quomodo peccata redeant.* quia dominus remittit culpam sub conditione quadruplici, scilicet si ipse dimittit proximo. Item si perseueret in fide Item si confiteatur cūlpam commissam. Itē si perpetuo detestatur culpam præteritā. Et quia pactū frangitur non existente cōditione quando aliquis peccat aliquo genere peccatorum prędictorum, ideo dicunt culpā redire. Sed nec ista opinio aliis placet. Ideo melius dicitur, quòd peccatum dimissum redit tanquam circunstantia aggrauans illud peccatum in quo recidiuat, & hoc dupliciter.

Primo quia quanto aliquis recipit ab alio beneficium sibi indebitum, tanto magis tenetur sibi, sed existenti in peccato mortali nō est Deus debitor nisi pœnę, ergo

si sibi gratiam confert hoc erit donum maximę gratiæ, ergo iste ex lege gratitudinis tenetur specialiter Deo, & per consequens offendens contra eum, grauius peccat propter ingratitudinem.

Secundo, quia quanto aliquis tenetur pluribus oblationibus ad aliquid, tanto si transgreditur grauius peccat, sed pœnitens quotienscunque digne pœnitet obligat se saltem voto ad non peccandum in posterum, sine enim tali proposito non est digna pœnitentia, & propter hoc astrictus est ad non peccandum sicut quilibet innocens, si ergo peccat transgreditur duplicem legem obligantem ad non transgrediendum, & per consequens talis grauius peccat.

Contra illud obiicitur sic. Illud non aggrauat quo existente, vel non existente peccatum esset æque graue, vel grauius, sed si non fuisset prius pœnitens, immo non fuisset semper innocens, & si tunc peccaret grauius peccaret quàm modo, ergo. Probatio minoris, quia cadens à statu innocentiæ grauius peccat quàm cadens à statu pœnitentiæ, tum quia maius beneficium recepit iste cui Deus seruauit innocentiam, quam cui concessit pœnitentiam post peccatum, tum quia innocens habet minorem occasionem cadendi. Ad illud credo, quòd simpliciter maius beneficium diuinum est cui conseruatur innocentia, quàm cui cõcessa est pœnitentia. Nam maius beneficium contulit dominus matri suæ quam Mariæ Magdalenæ, singularis enim est gloria nunquam cecidisse in peccatum.

Tunc ad argumentum negetur maior, quia possibile est aliquod peccatum habere nunc vnam circunstantiam aggrauantem, nunc aliam, & ista quæ hic aggrauat potest esse grauior quam illa quæ ibi aggrauat, & istę duæ circunstantiæ possunt esse repugnantes, & in hoc pœnitentia præcedens aggrauat, quia tribuit ingratitudinem. Similiter ab innocentia cadere aggrauat propter ingratitudinem, & innocentia, & pœnitentia quodammodo repugnant, sed simpliciter cadere ab innocentia magis aggrauat.

Ad aliud quod dicitur tradidit eum tortoribus donec vniuersum redderet debitũ, dico, quod ista vniuer-

ſitas intelligitur quantum ad durationem, ſed non quátum ad intenſionem. Et ita dicendum eſſet ad omnes auctoritates ſanctorum fundatas in iſta auctoritate. *Reſponſio ad omnes auctoritates.*

Ad argumentum principale dico, quod factus eſt omnium reus quantum ad auerſionem a fine vltimo quę eſt communis omni peccato mortali, ſed non eſt factus omnium reus quantum ad grauitates ſpeciales ſingulorum peccatorum.

Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum nouæ legis?

Scotus 4. ſent. diſt. 23. q. 1.
D. Thomas 4 ſententiarum diſtinctio 23. quæſt. 1. Arti. 1.
Richardus 4. ſenten. diſtin. 23. q. 1.
Franciſcus de Mayronis 4. ſent. diſt. 23. q. 1.
Durandus quarto ſenten. diſt. 23. q 1
Ioannes Bacconitanus *4. ſententiarum diſt. 24. q. 1.*

QVÆSTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur, quod extrema vnctio non ſit ſacramentum nouæ legis, quia ſacramenta nouæ legis inſtituta ſunt à Chriſto, vt viſum eſt ſupra diſt. 2. Sed ſacramentum vnctionis videtur inſtitutum fuiſſe à Iacobo ſecundum illud Iac. Infirmatur quis in vobis? inducat præsbyteros eccleſiæ, & orent ſuper eum, & vngent eum oleo ſancto. *Cap. 5.*

In contrarium eſt Magiſter in litera. In iſta quæſtione tria ſunt videnda per modum trium concluſionum. Prima quod poſſibile eſt eſſe aliquod ſacramentum nouæ legis, quod eſt ſignum efficax remiſſionis peccatorum venialium. Secunda quod illud ſacramentum remiſſionem peccatorum venialium eſt ſacramentum extremæ vnctionis. Tertia quid eſt iſtud ſacramentum ſecundum ſuam diffinitionem, vel deſcriptionem.

Prima concluſio probatur ſic. Poſſibile eſt Deum remittere peccata venialia, ergo poſsibile eſt ſibi inſtituere ſignū efficax iſtius remiſsionis, conſequentia pa-

tet, quia impoſsibile eſt homini inſtituere ſignum efficax practicum cuiuſcunque operationis ſuæ, ergo multo fortius hoc eſt poſsibile Deo.

Secunda concluſio, ſcilicet, quod illud ſacramentum in remiſsionem peccatorum venialium ſit ſacramentũ extremæ vnctionis fuit declarata ſuperius ſic. Sacramenta ſanant infirmitates, ergo ſecundum numerum infirmitatum accipitur numerus ſacramentorum, & efficacia eorum, ſed infirmitas eſt duplex ſcilicet culpæ, & pœnę. Infirmitas autem pœnę eſt quadrupliciter, ſcilicet, ignorantia, puſillanimitas, malitia, & concupiſcentia. contra ignorantiam eſt ordo, contra puſillanimitatem eſt confirmatio. contra malitiam eſt euchariſtia. contra concupiſcentiam eſt matrimonium. Infirmitas vero culpæ eſt triplex, ſcilicet originalis, actualis mortalis, & actualis venialis, contra originale eſt baptiſmus, contra actualẽ mortalem eſt pœnitentia, ergo contra culpam actualem venialem eſt extrema vnctio.

Diſt. 2. q. 1.

Infirmitas duplex.

De tertio articulo ſcilicet quid eſt vnctio extrema ſecundum ſuam deſcriptionem, dico, quod extrema vnctio eſt vnctio hominis infirmi pœnitentis facta in determinatis partib. corporis cum oleo conſecrato ab epiſcopo miniſtrata à ſacerdote, ſimul verba certa cum intentione debita proferente ex inſtitutione diuina efficaciter ſignans curationem venialium finalem Iſta ratio apparet bona, quia non eſt in ſe falſa, ex 5. Meth. quia nulla pars eius repugnat alteri.

5. met. cont. 4

Ad cuius euidentiam oportet partes eius exponere. Dicitur enim ibi primo, quod eſt vnctio cuius congruẽtia eſt, quia illud ſignum ſenſibile congruit effectui ſcilicet vnctioni interiori.

Secundo ſubditur hominis infirmi, ideo non debet conferri ſano, nec qualitercunque expoſito periculo mortis, puta in tranſire mare, vel bellum, ſed infirmo exiſtente in periculo mortis. Tertio additur in pœnitentis, quia nullus eſt capax iſtius digne qui non eſt in gratia. Quarto additur in determinatis partib. corporis, iſtæ partes ſunt organa potentiarum per quarum actus peccatur frequenter venialiter, vt pote organa quinque ſenſuum & potentiæ ſenſitiuæ. Sunt autem hæc organa

potentiæ visiuę duo oculi. Organa potentiæ auditiuæ, scilicet duæ aures. Organa odoratiuæ duæ nares. Tactiuę duæ manus. Organum gustus est lingua in qua non fit vnctio propter abhominationem dolentis, sed fit ad os exterius. Propter organum potentiæ vegetatiuæ fit vnctio ad lumbos, propter organum potentiæ motiuæ, vel progressiuæ fit vnctio in pedibus. Quinto sequitur cum oleo, nec oportet ibi aliquid esse confectum ex oleo, & balsamo, sicut in materia confirmationis, quia confirmatio est ad confessionem fidei, & ideo requiritur in confirmato non tantum puritas conscientię signata per oleum, sed etiã odor bonæ famæ signata per balsamum. Sexto subditur consecrato ab episcopo, quia ille est actus episcopalis, si enim alius consecraret nihil faceret.

Septimo subditur ministrata à sacerdote, quia si alius attentaret nihil faceret, sicut si non sacerdos attentaret conficere nihil facit. Vnde notanter dicit Apo. Iacobus Cap. 5. Inducant præsbyteros, &c.

Vltimo sequitur. verba certa cum intentione debita proferente, & hoc pertinet ad formam huius sacramenti cuius forma septiformis est ad septem vnctiones principales sub istis verbis. Per istam sanctam vnctionem, & suam piissimam misericordiam parcat tibi Deus quicquid oculorum vitio deliquisti, & sic de aliis. Ad argumentum in contrarium dico illud sacramentum fuisse institutum à Christo, vt visum est supra. Iacobus autem non erat institutor, sed promulgator huius sacramenti Dist. 2. à Deo instituti.

DISTINCTIO XXIIII. & XXV.

Circa distinctionem vigesimam quartam, & vigesimamquintam quæritur,

Vtrum in ecclesia sint tantum septem ordines, eo modo quo ordo ponitur sacramentum?

Seraphicus Bona. 4. senten. distinc. 20. q. 4. Artic. 2.
Scotus 4. sententiarum distinc. 24. q. 1.
D. Thomas 4. sent. distin. 24. Art. 3. q. 1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio. 24. q. 3.
Franc. de May. 4. sent. dist. 24. q. 2.
Durandus 4. sententiarum distinctio. 24. q. 3.

QVÆSTIO I.

NVnc ad consecrationem. In ista 24. & 25. dist. tractat Magister de sacramento ordinis, & ideo circa istas dist. quæro duas quæstiones. Primo. Vtrum in ecclesia sunt tantum septem ordines eo modo quo ordo ponitur sacramentum? Secundo. Vtrum pœna canonica impediat a susceptione, & collatione ordinum?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod in ecclesia non sint septem ordines. Quia quilibet ordo habet caracterem sibi proprium, ergo illis septem ordinibus correspondent septem caracteres, consequens est falsum, quia isti caracteres aut essent eiusdem speciei & hoc non, quia plura accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem, ex 5. meth. Aut essent alterius speciei, & hoc non, quia in speciebus est essentialis nobilitas maior, vel minor, sed talis nobilitas non videtur posse signari inter istos caracteres, ergo in ecclesia non sunt septem ordines.

Tex neu. habente com.

In contrarium est Magister in litera.

In ista quæstione quatuor sunt videnda. Primo quid est ordo, loquendo de ordine sicut in titulo quæstionis est præmissum. Secundo quot sunt ordines isto modo. Tertio si ordo est sacramentum. Quarto quomodo est sacramentum vnum.

D. Bona. præsenti dist. q. 2. Ar. 2.

De primo articulo dicit vna opinio, quod sacramentum ordinis est potestas spiritualis ad aliquem actũ exequendum in ecclesiastica Hierarchia, & per consequens secundum ordinum diuersitatem ad tales actus de ecclesia distinguendi erunt ordines.

Contra hoc instatur, quia ex ista descriptione sequitur, quod episcopatus sit ordo quod est cõtra eos, probatio consequentiæ, quia episcopatus est potestas ad aliquem actum spiritualem in ecclesia, vtpote ad actum confirmandi, & conferendi ordines sacros, & non tantum potestas congrue exercendi, sed simpliciter exercendæ, quia si vnus attentaret non episcopus, nihil faceret.

Secundo sequeretur, quòd sub ordine sacerdotali non sit aliquis ordo in ecclesia, quod est contra eos, probatio cōsequentiæ, quia nullam potestatem spiritualem habet diaconus, vel subdiaconus, loquendo de potestate spirituali simpliciter, quia licet possit aliquid facere congrue diaconus, vel subdiaconus, quod non conferret congrue laicus, tamen si laicus attentaret illud facere, faceret simpliciter.

Tertio sequitur, quòd sacerdotium esset duo ordines quia sacerdoti competit duplex potestas spiritualis, quia conficiendi eucharistiam & absoluendi pœnitentem quæ non sunt vna potestas, quia vna videtur fuisse prior altera. In cœna enim contulit dominus Apostolis primam, secundam non contulit, nisi post resurrectionem.

Alia opinio, scilicet Scoti dicit, quod ordo accipitur dupliciter, scilicet communiter, & proprie, loquendo autem communiter de ordine dicitur ab Aug. quod ordo est rerum parium dispariumque vnicuique loca sua tribuens congrua dispositio. Et isto modo accipimus communiter in vniuerso ordinem entium, sicut loquitur philosophus 12. Meth. Isto etiam modo accipitur ordo in pollitiis bene dispositis vbi persona parium, & imparium in aliqua pollitia congrue dispositio dicitur esse ordo illius pollitię à quo dicitur ordinata. Alio modo accipitur ordo proprie vt est gradus eminentiæ, & talis est descriptio eius. Ordo est gradus eminens in ecclesia disponens congrue ad aliquem actum ad consecrationem, vel dispensationem eucharistiæ pertinentem.

19. de ciu. Dei. c. 13.

12. Met. con tex. 52.

De secundo articulo, scilicet, quot sunt ordines videtur aliqualis controuersia, quia canonistæ dicunt siue computant episcopatum inter ordines. Et istud confirmāt auctoritate Dion. 5. ecclesiasticæ Hierarchię, qui ponit tantum tres ordines, scilicet episcopatum, sacerdotium, & diaconatum. Item auctoritate Isidori. 7. ethimologiarum c. 12. qui ponit episcopatum esse ordinem. Item auctoritate canonis qui ponitur dist. 21. c. Cleros, Probant etiam ipsi ratione, quia cum episcopo conueniat quędam potestas in quantum est episcopus, aut ista erit ordinis, & tunc habetur

propositum aut iurisdictionis, & tunc posset auferri per superiorem, quod videtur inconueniens, quia consecratio alia multo minor consecratione episcopi, non potest auferri quin semel consecratum maneat consecratum. Ista via posset teneri vno modo sic, quod gradus potest dici eminens propter nobilitatem actus quē respicit, vel propter multitudinem actuū quos respicit. Ista distinctio patet in aliis pollitiis. Nunc ad propositum diceretur, quod episcopatus est ordo, & simpliciter ordo superior, quia habet ordinem ad omnes actus ecclesiasticos, sacerdotium vero dicitur ordo, quia habet ordinem ad nobilissimum actum qui est conficere corpus Christi.

Responsio ad quæsitum. Cum ergo quæritur in isto articulo. Quot sunt ordines. Dico, quod si episcopatus est ordo, vt dicit præcedens opinio tunc sunt octo ordines. Si autem episcopatus non est ordo, sic sunt septem, quia cum ordo sit quidam gradus eminens in ecclesia disponens de congruo ad aliquem actum qui est ad consecrationem, vel dispensationem eucharistiæ pertinens, quot sunt gradus, ad dictam consecrationem pertinentes tot sunt ordines.

Primus autem gradus disponens ad consecrationem eucharistiæ est sacerdotium.

Secundus autem gradus disponens ad dispensationem eius saltem sanguinis est diaconatus.

Tertius disponens ad oblationem materiæ eucharistiæ consecrandæ est subdiaconatus, & isti tres dicuntur ordines sacri, quia immediate disponunt ad aliquod ministerium circa eucharistiam. Vlterius aliqui gradus disponunt ad actus aliquos remote se habentes ad eucharistiam; & hoc diuersimode. Vno modo ad orandum pro populo, & reuerenter suscipiendum, & iste est accolitatus illuminando cereos. Alia est dispositio pertinens ad intellectum sicut est cognitio, & hic est lector. Aliqui gradus sunt ad reprimendum indignos, & hoc, vel homines sic sunt hostiarii, vel dęmones sic sint exorcistę.

De tertio articulo dico, quod loquendo proprie de sacramento, ordo non est sacramentum proprie, quia omne sacramentum est signum sensibile, sed ordo est quidam

quidam gradus ſpiritualis, tamen accipiendo ſacramentum pro ſigno inuiſibili ſicut aliquid dicitur res, & ſacramentum, hoc modo poteſt dici ſacramentum, quia eſt ſignum gratiæ conuenientis executioni actus debiti.

Diceres, quid, ergo eſt ſeptimum ſacramentum, dico quod eſt ordinatio, cuius eſt talis deſcriptio, ordinatio eſt inſtitutio alicuius in gradu eccleſiæ præeminente cui conuenit aliquod miniſterium circa euchariſtiam exhibendam facta à miniſtro idoneo certa verba proferente ſimul cum intentione debita, miniſterium gradus illius aliquo ſigno viſibili præſente ex inſtitutione diuina efficaciter ſignans gratiam præeminentem qua ordinatus digne miniſterium illud exequatur. *Quid ſit ordinatio.*

De quarto articulo, ſcilicet, quomodo ſacramentum ordinis eſt vnum. Dico, quod eſt vnum vnitate generis propinqui, ſicut virtutes morales dicuntur eſſe tres ſecundum genus, ſcilicet iuſtitia, fortitudo, & temperantia, tamen in ſpeciali quælibet in multa diuiditur. Eſt etiam alia vnitas inter ordines, & ordinatos, ſcilicet vnitas ordinis, quia congruum eſt prius recipere ordinem inferiorem, quam ſuperiorem, nec tamen iſte ordo eſt ſimpliciter neceſſarius, ideo notanter dicitur congruũ, quod ſi prætermittatur nihil fit, quod impediat à ſuſceptione ordinis, vt apparet extra de clerico, per ſaltum promoto.

Ad argumentum principale dico, quod ſint plures alterius ſpeciei, & cum arguit de excellentia poteſt concedi, quod eo modo quo caracteres ſunt entia habent talem excellentiam.

Vtrum pœna canonica impediat à ſuſceptione, & collatione ordinum?

Scotus 4. ſent. diſt. 25. q. 1.

D. Thomas 4. ſent. diſt. 25. q. 1. Artic. 3.

QVÆSTIO II.

Nam

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd pœna canonica non impediat à susceptione, & collatione huius sacramenti, scilicet ordinis, quia sacerdos excommunicatus, vel irregularis si attentat conficere conficit, ergo si à simili, si episcopus excommunicatus, vel irregularis attentat ordinare ordinat, & iste qui suscipit si intendit ordinari ordinatur, consequentia patet per locum à simili.

In contrarium j.q.j.c. De cætero, dicitur, quòd talem susceptionem, vel collationem decernimus.

In ista quæstione quinque sunt videnda. Primo, quid est pœna canonica. Secundo quæ, & quot sunt pœnæ canonicæ. Tertio qualiter pœnæ canonicæ infliguntur. Quarto qualiter pœnæ canonicæ tolluntur. Quinto si propter pœnas canonicas à suscipiendis vel conferendis ordinibus repellantur.

Quid sit pœna canonica. De primo dico, quòd pœna canonica est pœna inflicta per canones prohibens punitum ab aliquo actu ecclesiastico quam alias liceret. Hoc vltimum quam alias liceret additur, quia non est pœna laico, quòd non possit conficere, quia sibi hoc non competit, sed sacerdoti ordinato. Dicitur autem secundum canones, quia siue à canone infligatur siue à iudice, tamen ad hoc, quod sit iusta pœna debet secundum canones infligi. Dicitur autem prohibens, quia pœna de qua loquimur videtur artare tanquam prohibitio, vel continere subarcere, vel artare.

De secundo, quæ, & quot sunt pœnæ canonicæ. Dico, quòd sunt sex, scilicet depositio, vel degradatio, infamia, irregularitas, excommunicatio, interdictum, vel suspensio. Depositio est maxima pœna canonica, quia est totalis amotio à statu clericali. Degradatio autem generaliter sumpta idem est quod depositio quamuis particularis degradatio possit esse quædam pœna particularis respectu depositionis. Infamia est status læsæ dignitatis quantum ad vitã, & ad mores sicut fama est illęsio quan-

tum ad vitam, & mores. Irregularitas est inhabilitas ad susceptionem, & executionem ordinum. Excommunicatio est exclusio alicuius à communione fidelium maxime in sacramentis. Interdictum est arctatio à quibusdam actibus ecclesiasticis exercendis, vel ab assistendo talibus actibus. Suspensio est prohibitio ab aliquo alias conueniente, & hoc ad tempus, & hæc est multiplex, quia quædam est suspensio ab officio, quædam ab ingressu ecclesiæ. *Suspensio multiplex.*

De tertio articulo, scilicet qualiter pœnæ canonicæ infliguntur, Dico, quod depositio, & degradatio remouet hominem à statu clericali, & tradit eum curiæ seculari. Ista autem pœna precise infligenda est à iudice. Forma autem secundum quã infligenda est habetur in sexto decretalium, extra de pœnis, c. degradatio. Causæ autem propter quas infligenda est sunt peccata enormia, vt puta hæresis, schisma, reuelatio confessionis. Primum patet extra de hæret. ad abolendam. Secundum, extra, de schismatibus, ad abscindendos. Tertium extra de pœni. & remis. Omnis vtriusque sexus. Pœna autem infamiæ incurritur impositione criminis infamatorij. 6. quæst. j. c. Qui sunt. Ista læsio diuersimode incurritur. Vno modo propter crimen publicum publice commissum, vel quia à iudice coram quo crimen probatur iudicatur infamis. Differentia tamen est inter infamatum, & infamiam, hic autem loquimur de infami. Pœna irregularitatis infligitur à iure, & hoc aliquando ex criminibus, aliquando non ex criminibus, aliquando ex illis quæ possunt interdum esse crimina, interdum non esse crimina. Crimina in genere sunt quatuor. Vnũ est simonia. Aliud est ordinẽ sacrum, vel non sacrũ furtiue recipere. Aliud est in ordine non suscepto ministrare. Aliud est contumacia nõ obseruando pœnas canonicas, Non autẽ in genere crimina sunt ista tria seruitus, illegitima natiuitas, & multiplicatio membri. Ista autẽ quæ aliquando possunt esse crimina aliquando non sunt bigamia, & homicidium, quia homicidiũ aliquando potest esse voluntariũ, aliquãdo casuale. Excõmunicatio aliquando infligitur à iure quãdoq; à iudice, sed siue sic, siue sic infligatur bono modo nõ habetur numerus excõmunicationũ.

Hoc tamen dico, quòd nec à iure, nec à iudice debet infligi nisi pro peccato mortali, nec pro quocunque mortali, sed graui, ad quod sequitur contumacia vt in aliis distinctionibus dictum fuit. Interdictum autem potest infligi aliquando loco, & non personæ, aliquando personæ, & non loco, quandoque loco, & personæ simul, & ista pœna contrahitur à iure, quandoque à iudice. Suspensio autem aliquando infligitur a iure, vt patet extra de sent. excommun. cum medicinalis, aliquando infligitur ab homine.

De quarto articulo, scilicet qualiter pœnæ prædictæ tolluntur, seu remittuntur, aut in eis dispensantur.

Dico primo, quòd depositus seu degradatus non restituitur nisi per restitutionem in integrum ab eo qui potest restituere sicut est Papa, quamuis legitime depositus non legatur postea restitutus.

Quomodo tollatur infamia.

Secũdo dico, quòd infamia tollitur per purgationem canonicam, vt extra de pur. ca. ex tuarum.

Tertio dico, quòd irregularis aut incurritur ex criminibus, aut ex his, quæ possunt esse aliquando crimina, aliquando non crimina. Si ex criminibus, aut est simonia, aut est ordo furtiue susceptus, aut est administratio in ordine non suscepto vel furtiue suscepto, aut contemptus pœnæ canonicæ. Si est ex simonia hoc est dupliciter, quia aut est in officio, & tunc dispensat solum Papa, aut in beneficio tunc potest episcopus dispensare. Si autem est ex ordine furtiue suscepto, distinguo, quia aut prohibetur per excommunicationem, ne quis accedat nisi de isto episcopatu, & prius legitime examinatus, & receptus aut non est talis prohibitio. In vtroque casu furtiue se ingerens est irregularis, sed in primo non dispensatur nisi per Papam. In secundo per episcopum, vt extra de illo, qui furtiue ordinem recepit, in primo, & secundo capitulis tam ex textu quàm in glosa. Si autem irregularitas esset ex administratione in ordine non suscepto dispensatur per episcopum, vt extra, de clerico non ordinato ministrante. c. 2. Si autem esset irregularitas ex contumacia pœnæ canonicæ dispensatur per illum cuius auctoritate pœna canonica fuit inflicta. Quando autem irregularitas non est ex crimine

ſicut eſt ſeruitus, propter quam homo dicitur inhabilis ad ſuſcipiendum ordines ſi talis de facto ordinaretur inuito domino aut poſtmodum non conſentiente, tunc debet eum dominus actibus decentibus ſtatum ſuum ſcilicet ordinati occupare. Quando autem eſt irregularitas ex illegitima natiuitate diſpenſatur per Papam, vt patet extra de filiis præſbyt. Sed ſi irregularitas eſſet ex mutilatione, & eſſet enormis, & ipſe eſſet in cauſa vix diſpenſatur, vt habetur diſt. 55. ſi quis abſciderit. De aliis autem, ſcilicet homicidio, & bigamia patebit inferius.

Quarto dico, quòd excommunicatio relaxatur per abſolutionem factam ex iſto qui excommunicauit, ſi excommunicatio eſt à iudice, vel ſuperiori eius, ſi autẽ eſt à iure tollitur per abſolutionẽ eius, qui ius cõdidit. *Diſt.* 33.

Quinto dico, quòd interdictum relaxatur per illum, qui poſuit interdictum. In cæteris tamen caſibus relaxatur quandoque à iure, vt extra de ſententia excommunicationis. c. alma mater.

Sexto dico, quòd ſuſpenſio tollitur per relaxationem factam talis ſuſpenſionis per eum qui eam tulit.

De quinto articulo, ſcilicet principali, ſi pœnæ prædictæ impediant ſuſceptionem ordinum. Dico, quòd de quinque pœnis vltimis certum eſt, quòd non prohibent à collatione, vel ſuſceptione ordinum de facto, vt habetur j. quæſt. j. c. quod quidam. Et eſt ratio, quia cum illis pœnis poteſt ſtare ratio miniſtri, & ſuſcipientis, & alia neceſſaria hinc inde. De iure autem prohibentur ita, quòd illicite attentetur contrarium, tamen ſi attentatur contrarium huius fit, quod intenditur. De prima autem pœna ſicut eſt degradatio eſt dubium, ſi epiſcopus degradatus ordines de facto cõferret, quod dubium vſque alias differatur.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis, &c.

DISTINCTIO XXVI. & XXVII.

Circa diſtinctionem vigeſimamſextã & vigeſimam ſeptimam quæritur.

Scotus quarto ſententiarum diſtinctio. 27. q. 1.
Petrus de Aquila 4. ſent. diſt. 26. & 27. q. 1.

QVAESTIO I.



Vmque alia sacraméta. Circa istam dis. 26. & 27. in quibus Magister incipit agere de sacramento matrimonij, quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum matrimonium sit coniunctio maris, & fœminæ. Secundo. Vtrũ sit honestum marem, & fœminam matrimonialiter coniungi. Tertio. Vtrum matrimonium sit à Deo institutũ.

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd matrimonium non sit coniunctio maris, & fœminæ, quia ista coniunctio, vel esset corporum, vel animorum, non autem est animorum, quia tunc in patria esset matrimonium, quod est contra illud Matth. In regno cælorum non nubent, neque nubentur. Non est etiam coniunctio corporum, quia tunc inter Mariam, & Ioseph non fuisset verum matrimonium.

Cap. 19.

In contrarium est Magister in litera qui dicit, quòd matrimonium est coniunctio maris, & fœminæ.

Ad istam quæstionem dico, quòd aliud est quærere quid est matrimonium secundum suam descriptionem, & aliud quid est secundum nominis interpretationem. Si autem quæritur quid est matrimonium secundum suam descriptionem, an videlicet sit coniunctio maris, & fœminæ. Dico, quòd aliud est matrimonium aliud est contractus matrimonij, & aliud est sacramentum matrimonij. Et patet hęc distinctio per se, quia matrimonium est relatio realis extrinsecus adueniens, vel ad minus est relatio rationis permanens in animabus coniugum. Contractus autem matrimonij est in fieri, & est actio, vel passio interior, vel exterior. Sacramentũ autem matrimonij, quia est signum signans contractum matrimonij simpliciter est in fieri. Et tunc dantur eorum triũ descriptiones tales. Primo quid est matrimonium. Nam substantia matrimonij est vinculum indissolubile inter maritum, & fœminam ex mutua translatione corporum mutuæ potestatis suorum in se inuicem facta ad procreandam prolem debite educandam. Contractus vero matrimonij est maris & fœminæ mutua translatio, pote-

Quid sit matrimonium.

ſtatis ſuorum corporum pro vſu perpetuo ad procreandam prolem debite educandam. Sacramentum vero matrimonij eſt expreſſio certorum verborum maris, & fœminæ ad ſe inuicem ſignificatiuum traditionem mutuæ poteſtatis corporum ad prolem debite procreandam ex inſtitutione diuina efficaciter ſignans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animorum gratioſam.

Ex dictis patet quomodo matrimonium eſt coniunctio maris, & fœminæ, quia matrimonium eſt vinculum indiſſolubile inter maritum, & fœminam ex mutua tranſlatione poteſtatis corporum ſuorum adinuicem facta ad procreandam prolem debite educandam.

Si autem quæratur de matrimonio quantum ad nominis interpretationē dicuntur aliqui, quòd matrimonium non nominatur à patre, nec à matre, ſed ab vtroq; inquantum vniuntur, & ideo matrimonium dicitur a materia, & mœnos, quod eſt vnum, vnde matrimonium dicitur quaſi vna materia. Sed melius dicitur ſecundum Iſidorum, quòd matrimonium dicitur à matre, nam vt ibidem innuitur hoc ſacramentum habet triplicem appellationem ſecundum triplicem conſiderationem. Dicitur enim coniugium, nuptiæ, & matrimonium. Cuius ratio eſt, quia poteſt tripliciter conſiderari, ſcilicet ſecundum illud quod eſt, & ſecundum ſignum in quo apparet, & ſecundum fructum ad quem perducit ſicut eſt bonum prolis. Si conſideretur ſecundum illud, quod eſt ſic dicitur coniugium quaſi commune iugum, quia ibi eſt obligatio maris, & fœminæ.

Vnde dicatur matrimoniũ. 9. Ethimologicorum.

Si autem conſideretur quod ad ſignum in quo apparet ſic dicitur nuptiæ, quaſi à nube, quia nubentes operari ſolebant, & eorum capita velabantur. Si autem conſideretur tertio modo, ſcilicet ſecundum fructum ad quem perducit ſicut eſt bonum prolis, ſic dicitur matrimonium à matre, quia reſpectu nati magis laborat quam pater in portando, pariendo, & nutriendo.

Ad argumentũ principale concedo, quòd matrimoniũ eſt coniunctio animorum in corpore exiſtentium. Nec propter hoc ſequitur, quòd in patria ſit matrimonium.

Tunc quia non esset ibi in officium, tum etiam quia non esset ibi in remedium, igitur &c.

Vtrum sit honestum maritum, & fœminam matrimonialiter coniungi.

Petrus de Aquila 4. sententiarum distinct. 26. & 27. quæst. 2.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod non sit honestum maritum & fœminam matrimonialiter coniungi. Quia non est honestum vt superior obligetur inferiori. Sed vir est superior muliere, igitur non est honestum vt vir obligetur mulieri, igitur.

Contra, quod fit sine peccato est honestum, sed coniunctio matrimonialis est sine peccato, igitur est honesta.

Opinio Socratis. In ista quæstione est opinio Socratis, vt patet tertio Politicorum, quòd non sit bonum maritum, & fœminã matrimonialiter coniungi, quia melior est politia illa in qua possessiones, & vxores sunt communes quàm ista in qua sunt distinctę. Sed ista opinio non solũ apud Theologos reprobatur, sed etiam apud philosophos, est falsa, vt patet tertio Politicorum. Quia vaga, & indifferens permixtio maris, & fœminæ est contra bonum prolis, contra bonum familiæ, & contra bonum ciuitatis, vt statim probabitur.

Dico ergo ad quæstionem tres conclusiones. Prima est, quod honestum est ad procreandam prolem debitè educandam maritum, & fœminam indissolubili vinculo sibi inuicem copulari, & etiam obligari.

Secunda conclusio, quod honestum est ad procreandam prolem debite educandam marem, & fœminam potestatem suorum corporum sibi inuicem mutuo, & spónte tradere pro vsu perpetuo.

Tertia conclusio, congruum est donationem istam mutuam à Dęo institui, & approbari.

Prima conclusio probatur sic. Hominem velle procreare prolem in specie humana est actus debite circunstantionabilis. Sed iste actus debite circunstantionatur ex tribus, scilicet velle procreare prolem debite educandam, & quod iste actus sit determinatarum personarum maris, & fœminæ, & quod ad illum actum indissolubili vinculo obligentur. Iste autem actus est actus matrimonialis, & omnis talis circunstantionatus est honestus, ergo bonum, & honestum est ad prolem procreandam, & ad debite educandam marem, & fœminam indissolubili vinculo sibi inuicem copulari, & obligari. Probatio maioris. Actus qui de se non est bonus bonitate morali, nec de se malus malitia opposita est actus debite circunstantionabilis, sed procreare prolem est actus non de se bonus bonitate morali, nec de se malus, ergo est de se debite circunstantionabilis. Probatio minoris. Nam ista minor habet tres partes. Prima pars eius probatur sic. Quilibet ex charitate tenetur diligere proximum, & prolem suam sicut seipsum. Sed quilibet tenetur diligere se ad honestam conuersationem, & cultum diuinum, igitur debet diligere, & educare prolem suam debite ad cultum Dei. Hoc confirmatur per Augustinum super Gen. dicentem. Bonum prolis non dicitur ipsa proles, sed spes ac desideriũ quo proles ad hoc quæritur, vt religiose informetur. Cap. 9.

Secunda pars probatur sic. quia si matrimonium non esset inter personas determinatas, sed esset vaga permixtio, vt ponebat Socrates, hoc esset primo contra bonum prolis. Secundo contra bonum familiæ. Tertio contra bonum ciuitatis.

Primum probatur, quia proles non religiose educaretur, tum ex parte parentum, quia non haberent determinatam notitiam suæ prolis saltem pater, & ita non esset sollicitus suæ proli debitam impendere disciplinam, nec econuerso proles patri debitam reuerentiam, & timorem filialem propter quem timorem filius magis obedit patri, & ab eo facilius est disciplinabilis, quam ab alio.

Secundum etiam probatur, quia bonum familiæ cõsistit in aliqua firma adhæsione personarum principa-

ter, quia impoſsibile eſt homini inſtituere ſignum efficax practicum cuiuſcunque operationis ſuæ, ergo multo fortius hoc eſt poſsibile Deo.

Secunda concluſio, ſcilicet, quod illud ſacramentum in remiſsionem peccatorum venialium ſit ſacramentũ extremæ vnctionis fuit declarata ſuperius ſic. Sacramenta ſanant infirmitates, ergo ſecundum numerum infirmitatum accipitur numerus ſacramentorum, & efficacia eorum, ſed infirmitas eſt duplex ſcilicet culpæ, & pœnę. Infirmitas autem pœnę eſt quadrupliciter, ſcilicet, ignorantia, puſillanimitas, malitia, & concupiſcentia. contra ignorantiam eſt ordo, contra puſillanimitatem eſt confirmatio. contra malitiam eſt euchariſtia. contra concupiſcentiam eſt matrimonium. Infirmitas vero culpæ eſt triplex, ſcilicet originalis, actualis mortalis, & actualis venialis, contra originale eſt baptiſmus, contra actualẽ mortalem eſt pœnitentia, ergo contra culpam actualem venialem eſt extrema vnctio.

Diſt.2.q.1.

Infirmitas duplex.

De tertio articulo ſcilicet quid eſt vnctio extrema ſecundum ſuam deſcriptionem, dico, quod extrema vnctio eſt vnctio hominis infirmi pœnitentis facta in determinatis partib. corporis cum oleo conſecrato ab epiſcopo miniſtrata à ſacerdote, ſimul verba certa cum intentione debita proferente ex inſtitutione diuina efficaciter ſignans curationem venialium finalem Iſta ratio apparet bona, quia non eſt in ſe falſa, ex 5. Meth. quia nulla pars eius repugnat alteri.

5.met.cont.4

Ad cuius euidentiam oportet partes eius exponere. Dicitur enim ibi primo, quod eſt vnctio cuius congruẽtia eſt, quia illud ſignum ſenſibile congruit effectui ſcilicet vnctioni interiori.

Secundo ſubditur hominis infirmi, ideo non debet conferri ſano, nec qualitercunque expoſito periculo mortis, puta in tranſire mare, vel bellum, ſed infirmo exiſtente in periculo mortis. Tertio additur in pœnitentis, quia nullus eſt capax iſtius digne qui non eſt in gratia. Quarto additur in determinatis partib. corporis, iſtæ partes ſunt organa potentiarum per quarum actus peccatur frequenter venialiter, vt pote organa quinque ſenſuum & potentiæ ſenſitiuæ. Sunt autem hæc organa

potentiæ visiuę duo oculi. Organa potentiæ auditiuæ, scilicet duæ aures. Organa odoratiuæ duæ nares. Tactiuę duæ manus. Organum gustus est lingua in qua non fit vnctio propter abhominationem dolentis, sed fit ad os exterius. Propter organum potentiæ vegetatiuæ fit vnctio ad lumbos, propter organum potentiæ motiuæ, vel progressiuæ fit vnctio in pedibus. Quinto sequitur cum oleo, nec oportet ibi aliquid esse confectum ex oleo, & balsamo, sicut in materia confirmationis, quia confirmatio est ad confessionem fidei, & ideo requiritur in confirmato non tantum puritas conscientię signata per oleum, sed etiã odor bonæ famæ signata per balsamum. Sexto subditur consecrato ab episcopo, quia ille est actus episcopalis, si enim alius consecraret nihil faceret.

Septimo subditur ministrata à sacerdote, quia si alius attentaret nihil faceret, sicut si non sacerdos attentaret conficere nihil facit. Vnde notanter dicit Apo. Iacobus Inducant præsbyteros, &c. *Cap. 5.*

Vltimo sequitur. verba certa cum intentione debita proferente, & hoc pertinet ad formam huius sacramenti cuius forma septiformis est ad septem vnctiones principales sub istis verbis. Per istam sanctam vnctionem, & suam piissimam misericordiam parcat tibi Deus quicquid oculorum vitio deliquisti, & sic de aliis. Ad argumentum in contrarium dico illud sacramentum fuisse institutum à Christo, vt visum est supra. Iacobus autem non erat institutor, sed promulgator huius sacramenti à Deo instituti. *Dist. 2.*

DISTINCTIO XXIIII. & XXV.

Circa distinctionem vigesimam quartam, & vigesimamquintam quæritur,

Vtrum in ecclesia sint tantum septem ordines, eo modo quo ordo ponitur sacramentum?

Seraphicus Bona. 4. senten. distinc. 20. q. 4. Artic. 2.
Scotus 4. sententiarum distinc. 24. q. 1.
D. Thomas 4. sent. distin. 24. Art. 3. q. 1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio. 24. q. 3.
Franc. de May. 4. sent. dist. 24. q. 2.
Durandus 4. sententiarum distinctio. 24. q. 3.

QVÆSTIO I.

NVNC ad consecrationem. In ista 24. & 25. dist. tractat Magister de sacramento ordinis, & ideo circa istas dist. quæro duas quęstiones. Primo. Vtrum in ecclesia sunt tantum septem ordines eo modo quo ordo ponitur sacramentum? Secundo. Vtrum pœna canonica impediat a susceptione, & collatione ordinum?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod in ecclesia non sint septem ordines. Quia quilibet ordo habet caracterem sibi proprium, ergo illis septem ordinibus correspondent septem caracteres, consequens est falsum, quia isti caracteres aut essent eiusdem speciei & hoc non, quia plura accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem, ex 5. meth. Aut essent alterius speciei, & hoc non, quia in speciebus est essentialis nobilitas maior, vel minor, sed talis nobilitas non videtur posse signari inter istos caracteres, ergo in ecclesia non sunt septem ordines.

Tex. neu. habente com.

In contrarium est Magister in litera.

In ista quæstione quatuor sunt videnda. Primo quid est ordo, loquendo de ordine sicut in titulo quæstionis est præmissum. Secundo quot sunt ordines isto modo. Tertio si ordo est sacramentum. Quarto quomodo est sacramentum vnum.

D. Bona. præsenti dist. q. 2. Ar. 2.

De primo articulo dicit vna opinio, quod sacramentum ordinis est potestas spiritualis ad aliquem actũ exequendum in ecclesiastica Hierarchia, & per consequens secundum ordinum diuersitatem ad tales actus de ecclesia distinguendi erunt ordines.

Contra hoc instatur, quia ex ista descriptione sequitur, quod episcopatus sit ordo quod est cõtra eos, probatio consequentiæ, quia episcopatus est potestas ad aliquem actum spiritualem in ecclesia, vtpote ad actum confirmandi, & conferendi ordines sacros, & non tantum potestas congrue exercendi, sed simpliciter exercendæ, quia si vnus attentaret non episcopus, nihil faceret.

Secundo sequeretur, quòd sub ordine sacerdotali non sit aliquis ordo in ecclesia, quod est contra eos, probatio cõsequentiæ, quia nullam potestatem spiritualem habet diaconus, vel subdiaconus, loquendo de potestate spirituali simpliciter, quia licet possit aliquid facere congrue diaconus, vel subdiaconus, quod non conferret congrue laicus, tamen si laicus attentaret illud facere, faceret simpliciter.

Tertio sequitur, quòd sacerdotium esset duo ordines quia sacerdoti competit duplex potestas spiritualis, quia conficiendi eucharistiam & absoluendi pœnitentem quæ non sunt vna potestas, quia vna videtur fuisse prior altera. In cœna enim contulit dominus Apostolis primam, secundam non contulit, nisi post resurrectionem.

Alia opinio, scilicet Scoti dicit, quod ordo accipitur dupliciter, scilicet communiter, & proprie, loquendo autem communiter de ordine dicitur ab Aug. quod ordo est rerum parium dispariumque vnicuique loca sua tribuens congrua dispositio. Et isto modo accipimus communiter in vniuerso ordinem entium, sicut loquitur philosophus 12. Meth. Isto etiam modo accipitur ordo in pollitiis bene dispositis vbi persona parium, & imparium in aliqua pollitia congrue dispositio dicitur esse ordo illius pollitię à quo dicitur ordinata. Alio modo accipitur ordo proprie vt est gradus eminentiæ, & talis est descriptio eius. Ordo est gradus eminens in ecclesia disponens congrue ad aliquem actum ad consecrationem, vel dispensationem eucharistiæ pertinentem.

19. de ciu. Dei. c. 13.

12. Met. contex. 52.

De secundo articulo, scilicet, quot sunt ordines videtur aliqualis controuersia, quia canonistæ dicunt siue computant episcopatum inter ordines. Et istud confirmãt auctoritate Dion. 5. ecclesiasticæ Hierarchię, qui ponit tantum tres ordines, scilicet episcopatum, sacerdotium, & diaconatum. Item auctoritate Isidori. 7. ethimologiarum c. 12. qui ponit episcopatum esse ordinem. Item auctoritate canonis qui ponitur dist. 21. c. Cleros, Probant etiam ipsi ratione, quia cum episcopo conueniat quędam potestas in quantum est episcopus, aut ista erit ordinis, & tunc habetur

propositum aut iurisdictionis, & tunc posset auferri per superiorem, quod videtur inconueniens, quia consecratio alia multo minor consecratione episcopi, non potest auferri quin semel consecratum maneat consecratum. Ista via posset teneri vno modo sic, quod gradus potest dici eminens propter nobilitatem actus quẽ respicit, vel propter multitudinem actuũ quos respicit.

Ista distinctio patet in aliis pollitiis. Nunc ad propositum diceretur, quod episcopatus est ordo, & simpliciter ordo superior, quia habet ordinem ad omnes actus ecclesiasticos, sacerdotium vero dicitur ordo, quia habet ordinem ad nobilissimum actum qui est conficere corpus Christi.

Responsio ad quæsitum. Cum ergo quæritur in isto articulo. Quot sunt ordines. Dico, quod si episcopatus est ordo, vt dicit præcedens opinio tunc sunt octo ordines. Si autem episcopatus non est ordo, sic sunt septem, quia cum ordo sit quidam gradus eminens in ecclesia disponens de congruo ad aliquem actum qui est ad consecrationem, vel dispensationem eucharistiæ pertinens, quot sunt gradus, ad dictam consecrationem pertinentes tot sunt ordines.

Primus autem gradus disponens ad consecrationem eucharistiæ est sacerdotium.

Secundus autem gradus disponens ad dispensationem eius saltem sanguinis est diaconatus.

Tertius disponens ad oblationem materiæ eucharistiæ consecrandæ est subdiaconatus, & isti tres dicuntur ordines sacri, quia immediate disponunt ad aliquod ministerium circa eucharistiam. Vlterius aliqui gradus disponunt ad actus aliquos remote se habentes ad eucharistiam; & hoc diuersimode. Vno modo ad orandum pro populo, & reuerenter suscipiendum, & iste est accolitatus illuminando cereos. Alia est dispositio pertinens ad intellectum sicut est cognitio, & hic est lector. Aliqui gradus sunt ad reprimendum indignos, & hoc, vel homines sic sunt hostiarii, vel dęmones sic sint exorcistę.

De tertio articulo dico, quod loquendo proprie de sacramento, ordo non est sacramentum proprie, quia omne sacramentum est signum sensibile, sed ordo est quidam

quidam gradus spiritualis, tamen accipiendo sacramentum pro signo inuisibili sicut aliquid dicitur res, & sacramentum, hoc modo potest dici sacramentum, quia est signum gratiæ conuenientis executioni actus debiti.

Diceres, quid, ergo est septimum sacramentum, dico quod est ordinatio, cuius est talis descriptio, ordinatio est institutio alicuius in gradu ecclesiæ præeminente cui conuenit aliquod ministerium circa eucharistiam exhibendam facta à ministro idoneo certa verba proferente simul cum intentione debita, ministerium gradus illius aliquo signo visibili pręsente ex institutione diuina efficaciter signans gratiam præeminentem qua ordinatus digne ministerium illud exequatur.

Quid sit ordinatio.

De quarto articulo, scilicet, quomodo sacramentum ordinis est vnum. Dico, quod est vnum vnitate generis propinqui, sicut virtutes morales dicuntur esse tres secundum genus, scilicet iustitia, fortitudo, & temperantia, tamen in speciali quęlibet in multa diuiditur. Est etiam alia vnitas inter ordines, & ordinatos, scilicet vnitas ordinis, quia congruum est prius recipere ordinem inferiorem, quam superiorem, nec tamen iste ordo est simpliciter necessarius, ideo notanter dicitur congruũ, quod si pretermittatur nihil fit, quod impediat à susceptione ordinis, vt apparet extra de clerico, per saltum promoto.

Ad argumentum principale dico, quod sint plures alterius speciei, & cum arguit de excellentia potest concedi, quod eo modo quo caracteres sunt entia habent talem excellentiam.

Vtrum pœna canonica impediat à susceptione, & collatione ordinum?

Scotus 4. sent. dist. 25. q. 1.
D. Thomas 4. sent. dist. 25. q. 1. Artic. 3.

QVÆSTIO II.

Non

tum ad vitam, & mores. Irregularitas est inhabilitas ad susceptionem, & executionem ordinum. Excommunicatio est exclusio alicuius à communione fidelium maxime in sacramentis. Interdictum est arctatio à quibusdam actibus ecclesiasticis exercendis, vel ab assistendo talibus actibus. Suspensio est prohibitio ab aliquo alias conueniente, & hoc ad tempus, & hæc est multiplex, quia quædam est suspensio ab officio, quædam ab ingressu ecclesiæ. *Suspensio multiplex.*

De tertio articulo, scilicet qualiter pœnæ canonicæ infliguntur, Dico, quod depositio, & degradatio remouet hominem à statu clericali, & tradit eum curiæ seculari. Ista autem pœna præcise infligenda est à iudice. Forma autem secundum quã infligenda est habetur in sexto decretalium, extra de pœnis, c. degradatio. Causæ autem propter quas infligenda est sunt peccata enormia, vt puta hæresis, schisma, reuelatio confessionis. Primum patet extra de hæret. ad abolendam. Secundum, extra, de schismatibus, ad abscindendos. Tertium extra de pœni. & remis. Omnis vtriusque sexus. Pœna autem infamiæ incurritur impositione criminis infamatorij. 6 quæst. j. c. Qui sunt. Ista læsio diuersimode incurritur. Vno modo propter crimen publicum publice commissum, vel quia à iudice coram quo crimen probatur iudicatur infamis. Differentia tamen est inter infamatum, & infamiam, hic autem loquimur de infami. Pœna irregularitatis infligitur à iure, & hoc aliquando ex criminibus, aliquando non ex criminibus, aliquando ex illis quæ possunt interdum esse crimina, interdum non esse crimina. Crimina in genere sunt quatuor. Vnũ est simonia. Aliud est ordinẽ sacrum, vel non sacrũ furtiue recipere. Aliud est in ordine non suscepto ministrare. Aliud est contumacia nõ obseruando pœnas canonicas, Non autẽ in genere crimina sunt ista tria seruitus, illegitima natiuitas, & multiplicatio membri. Ista autẽ quæ aliquando possunt esse crimina aliquando non sunt bigamia, & homicidium, quia homicidiũ aliquando potest esse voluntariũ, aliquãdo casuale. Excõmunicatio aliquando infligitur à iure quãdoq; à iudice, sed siue sic, siue sic infligatur bono modo nõ habetur numer⁹ excõmunicationũ.

Hoc tamen dico, quòd nec à iure, nec à iudice debet infligi nisi pro peccato mortali, nec pro quocunque mortali, sed graui, ad quod sequitur contumacia vt in aliis distinctionibus dictum fuit. Interdictum autem potest infligi aliquando loco, & non personæ, aliquando personæ, & non loco, quandoque loco, & personæ simul, & ista pœna contrahitur à iure, quandoque à iudice. Suspensio autem aliquando infligitur a iure, vt patet extra de sent. excommun. cum medicinalis, aliquando infligitur ab homine.

De quarto articulo, scilicet qualiter pœnæ prædictæ tolluntur, seu remittuntur, aut in eis dispensantur.

Dico primo, quòd depositus seu degradatus non restituitur nisi per restitutionem in integrum ab eo qui potest restituere sicut est Papa, quamuis legitime depositus non legatur postea restitutus.

Quomodo tollatur infamia.

Secũdo dico, quòd infamia tollitur per purgationem canonicam, vt extra de pur. ca. ex tuarum.

Tertio dico, quòd irregularis aut incurritur ex criminibus, aut ex his, quæ possunt esse aliquando crimina, aliquando non crimina. Si ex criminibus, aut est simonia, aut est ordo furtiue susceptus, aut est administratio in ordine non suscepto vel furtiue suscepto, aut contemptus pœnæ canonicæ. Si est ex simonia hoc est dupliciter, quia aut est in officio, & tunc dispensat solum Papa, aut in beneficio tunc potest episcopus dispensare. Si autem est ex ordine furtiue suscepto, distinguo, quia aut prohibetur per excommunicationem, ne quis accedat nisi de isto episcopatu, & prius legitime examinatus, & receptus aut non est talis prohibitio. In vtroque casu furtiue se ingerens est irregularis, sed in primo non dispensatur nisi per Papam. In secundo per episcopum, vt extra de illo, qui furtiue ordinem recepit, in primo, & secundo capitulis tam ex textu quàm in glosa. Si autem irregularitas esset ex administratione in ordine non suscepto dispensatur per episcopum, vt extra, de clerico non ordinato ministrante. c. 2. Si autem esset irregularitas ex contumacia pœnæ canonicæ dispensatur per illum cuius auctoritate pœna canonica fuit inflicta. Quando autem irregularitas non est ex crimine

ſicut eſt ſeruitus, propter quam homo dicitur inhabilis ad ſuſcipiendum ordines ſi talis de facto ordinaretur inuito domino aut poſtmodum non conſentiente, tunc debet eum dominus actibus decentibus ſtatum ſuum ſcilicet ordinati occupare. Quando autem eſt irregularitas ex illegitima natiuitate diſpenſatur per Papam, vt patet extra de filiis præſbyt. Sed ſi irregularitas eſſet ex mutilatione, & eſſet enormis, & ipſe eſſet in cauſa vix diſpenſatur, vt habetur diſt. 55. ſi quis abſciderit. De aliis autem, ſcilicet homicidio, & bigamia patebit inferius.

Quarto dico, quòd excommunicatio relaxatur per abſolutionem factam ex iſto qui excommunicauit, ſi excommunicatio eſt à iudice, vel ſuperiori eius, ſi autẽ eſt à iure tollitur per abſolutionẽ eius, qui ius cõdidit. *Diſt*. 33.

Quinto dico, quòd interdictum relaxatur per illum, qui poſuit interdictum. In cæteris tamen caſibus relaxatur quandoque à iure, vt extra de ſententia excommunicationis. c. alma mater.

Sexto dico, quòd ſuſpenſio tollitur per relaxationem factam talis ſuſpenſionis per eum qui eam tulit.

De quinto articulo, ſcilicet principali, ſi pœnæ prædictæ impediant ſuſceptionem ordinum. Dico, quòd de quinque pœnis vltimis certum eſt, quòd non prohibent à collatione, vel ſuſceptione ordinum de facto, vt habetur j. quæſt. j. c. quod quidam. Et eſt ratio, quia cum illis pœnis poteſt ſtare ratio miniſtri, & ſuſcipientis, & alia neceſſaria hinc inde. De iure autem prohibentur ita, quòd illicite attentetur contrarium, tamen ſi attentatur contrarium huius fit, quod intenditur. De prima autem pœna ſicut eſt degradatio eſt dubium, ſi epiſcopus degradatus ordines de facto cõferret, quod dubium vſque alias differatur.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis, &c.

DISTINCTIO XXVI. & XXVII.

Circa diſtinctionem vigeſimam ſextã & vigeſimam ſeptimam quæritur.

Scotus quarto ſententiarum distinctio. 27. q. 1.

Petrus de Aquila 4. ſent. diſt. 26. & 27. q. 1.

QVAESTIO I.


Vmque alia ſacraméta. Circa iſtam diſ. 16. & 27. in quibus Magiſter incipit agere de ſacramento matrimonij, quæro tres quæſtiones. Primo. Vtrum matrimonium ſit coniunctio maris, & fœminę. Secundo. Vtrũ ſit honeſtum marem, & fœminam matrimonialiter coniungi. Tertio. Vtrum matrimonium ſit à Deo inſtitutũ.

Ad primam quæſtionem ſic proceditur. Videtur, quòd matrimonium non ſit coniunctio maris, & fœminæ, quia iſta coniunctio, vel eſſet corporum, vel animorum, non autem eſt animorum, quia tunc in patria eſſet matrimonium, quod eſt contra illud Matth. In regno cælorum non nubent, neque nubentur. Non eſt etiam coniunctio corporum, quia tunc inter Mariam, & Ioſeph non fuiſſet verum matrimonium.

Cap. 19.

In contrarium eſt Magiſter in litera qui dicit, quòd matrimonium eſt coniunctio maris, & fœminæ.

Ad iſtam quæſtionem dico, quòd aliud eſt quærere quid eſt matrimonium ſecundum ſuam deſcriptionem, & aliud quid eſt ſecundum nominis interpretationem. Si autem quæritur quid eſt matrimonium ſecundum ſuam deſcriptionem, an videlicet ſit coniunctio maris, & fœminæ. Dico, quòd aliud eſt matrimonium aliud eſt contractus matrimonij, & aliud eſt ſacramentum matrimonij. Et patet hęc diſtinctio per ſe, quia matrimonium eſt relatio realis extrinſecus adueniens, vel ad minus eſt relatio rationis permanens in animabus coniugum. Contractus autem matrimonij eſt in fieri, & eſt actio, vel paſſio interior, vel exterior. Sacramentũ autem matrimonij, quia eſt ſignum ſignans contractum matrimonij ſimpliciter eſt in fieri. Et tunc dantur eorum triũ deſcriptiones tales. Primo quid eſt matrimonium. Nam ſubſtantia matrimonij eſt vinculum indiſſolubile inter maritum, & fœminam ex mutua tranſlatione corporum mutuæ poteſtatis ſuorum in ſe inuicem facta ad procreandam prolem debite educandam. Contractus vero matrimonij eſt maris & fœminæ mutua tranſlatio, pote-

Quid ſit matrimonium.

ſtatis ſuorum corporum pro vſu perpetuo ad procreandam prolem debite educandam. Sacramentum vero matrimonij eſt expreſſio certorum verborum maris, & fœminæ ad ſe inuicem ſignificatiuum traditionem mutuæ poteſtatis corporum ad prolem debite procreandam ex inſtitutione diuina efficaciter ſignans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animorum gratioſam.

Ex dictis patet quomodo matrimonium eſt coniunctio maris, & fœminæ, quia matrimonium eſt vinculum indiſſolubile inter maritum, & fœminam ex mutua tranſlatione poteſtatis corporum ſuorum adinuicem facta ad procreandam prolem debite educandam.

Si autem quæratur de matrimonio quantum ad nominis interpretationē dicuntur aliqui, quòd matrimonium non nominatur à patre, nec à matre, ſed ab vtroq; inquantum vniuntur, & ideo matrimonium dicitur a materia, & mœnos, quod eſt vnum, vnde matrimonium dicitur quaſi vna materia. Sed melius dicitur ſecundum Iſidorum, quòd matrimonium dicitur à matre, nam vt ibidem innuitur hoc ſacramentum habet triplicem appellationem ſecundum triplicem conſiderationem. Dicitur enim coniugium, nuptiæ, & matrimonium. Cuius ratio eſt, quia poteſt tripliciter conſiderari, ſcilicet ſecundum illud qupd eſt, & ſecundum ſignum in quo apparet, & ſecundum fructum ad quem perducit ſicut eſt bonum prolis. Si conſideretur ſecundum illud, quod eſt ſic dicitur coniugium quaſi commune iugum, quia ibi eſt obligatio maris, & fœminæ.

Vnde dicatur matrimoniū. 9. Ethimologicorum.

Si autem conſideretur quod ad ſignum in quo apparet ſic dicitur nuptiæ, quaſi à nube, quia nubentes operari ſolebant, & eorum capita velabantur. Si autem conſideretur tertio modo, ſcilicet ſecundum fructum ad quem perducit ſicut eſt bonum prolis, ſic dicitur matrimonium à matre, quia reſpectu nati magis laborat quam pater in portando, pariendo, & nutriendo.

Ad argumentū principale concedo, quòd matrimoniū eſt coniunctio animorum in corpore exiſtentium. Nec propter hoc ſequitur, quòd in patria ſit matrimonium.

Tunc quia non esset ibi in officium, tum etiam quia non esset ibi in remedium, igitur &c.

Vtrum sit honestum maritum, & fœminam matrimonialiter coniungi.

Petrus de Aquila 4. sententiarum distinct. 26. & 27. quæst. 2.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod non sit honestum maritum & fœminam matrimonialiter coniungi. Quia non est honestum vt superior obligetur inferiori. Sed vir est superior muliere, igitur non est honestum vt vir obligetur mulieri, igitur.

Contra, quod fit sine peccato est honestum, sed coniunctio matrimonialis est sine peccato, igitur est honesta.

Opinio Socratis. In ista quæstione est opinio Socratis, vt patet tertio Politicorum, quòd non sit bonum maritum, & fœminã matrimonialiter coniungi, quia melior est politia illa in qua possessiones, & vxores sunt communes quàm ista in qua sunt distinctę. Sed ista opinio non solũ apud Theologos reprobatur, sed etiam apud philosophos, est falsa, vt patet tertio Politicorum. Quia vaga, & indifferens permixtio maris, & fœminæ est contra bonum prolis, contra bonum familiæ, & contra bonum ciuitatis, vt statim probabitur.

Dico ergo ad quæstionem tres conclusiones. Prima est, quod honestum est ad procreandam prolem debitè educandam maritum, & fœminam indissolubili vinculo sibi inuicem copulari, & etiam obligari.
Secunda conclusio, quod honestum est ad procreandam prolem debite educandam marem, & fœminam potestatem suorum corporum sibi inuicem mutuo, & sponte tradere pro vsu perpetuo.

Tertia conclusio, congruum est donationem istam mutuam à Deo institui, & approbari.

Prima conclusio probatur sic. Hominem velle procreare prolem in specie humana est actus debite circunstantionabilis. Sed iste actus debite circunstantionatur ex tribus, scilicet velle procreare prolem debite educandam, & quod iste actus sit determinatarum persónarum maris, & fœminæ, & quod ad illum actum indissolubili vinculo obligentur. Iste autem actus est actus matrimonialis, & omnis talis circunstantionatus est honestus, ergo bonum, & honestum est ad prolem procreandam, & ad debite educandam marem, & fœminam indissolubili vinculo sibi inuicem copulari, & obligari. Probatio maioris. Actus qui de se non est bonus bonitate morali, nec de se malus malitia opposita est actus debite circunstantionabilis, sed procreare prolem est actus non de se bonus bonitate morali, nec de se malus, ergo est de se debite circunstantionabilis. Probatio minoris. Nam ista minor habet tres partes. Prima pars eius probatur sic. Quilibet ex charitate tenetur diligere proximum, & prolem suam sicut seipsum. Sed quilibet tenetur diligere se ad honestam conuersationem, & cultum diuinum, igitur debet diligere, & educare prolem suam debite ad cultum Dei. Hoc confirmatur per Augustinum super Gen. dicentem. Bonum prolis non dicitur ipsa proles, sed spes ac desideriũ quo proles ad hoc quæritur, vt religiose informetur. *Cap. 9.*

Secunda pars probatur sic. quia si matrimonium non esset inter persónas determinatas, sed esset vaga permixtio, vt ponebat Socrates, hoc esset primo contra bonum prolis. Secundo contra bonum familiæ. Tertio contra bonum ciuitatis.

Primum probatur, quia proles non religiose educaretur, tum ex parte parentum, quia non haberent determinatam notitiam suæ prolis saltem pater, & ita non esset sollicitus suæ proli debitam impendere disciplinam, nec econuerso proles patri debitam reuerentiam, & timorem filialem propter quem timorem filius magis obedit patri, & ab eo facilius est disciplinabilis, quam ab alio.

Secundum etiam probatur, quia bonum familiæ cõsistit in aliqua firma adhæsione persónarum principa-

lium familiæ. Sed iſta firma adhæſio non eſſet niſi familia cognoſceret patrem.

Tertium etiam patet, quia amicitia ciuium, vt placet eſt ex determinata propinquitate in gradu certo. Sed ibi nulla eſſet propinquitas in certo gradu, quæ eſſet cauſa amicitiæ.

Tertia pars minoris patet ex parte prima, quia melius eſt, quòd proles educatur ſi parentes ſunt indiſſolubili vinculo copulati.

Secunda concluſio principalis eſt, quòd honeſtum eſt ad procreandum prolem debite educandam marem, & fœminam poteſtatem ſuorum corporum ſibi inuicem tradere pro vſu perpetuo. Quæ probatur ſic. In matrimonio expedit marem, & fœminam per proprias voluntates, vel per verba, vel per ſigna exprimentia eorum voluntates obligari, ſed illud non fit niſi per contractum vnde naſcitur obligatio voluntatum maris, & fœminæ. Iſte autem contractus non eſt niſi mutuæ donatio poteſtatis corporum perpetuo ad illum actum, igitur, &c. Probatur ſic maior. Quis illa oblatio vel naſcitur ex impoſitione legiſlatoris, vel ex propriis voluntatibus. Sed ſecundum eſt magis vtilius, & magis conſonum naturali rationi, quia ex quo oblatio debet eſſe indiſſolubilis, expedit quòd modus quo fit, ſit conueniens indiſſolubilitati eius. Sed ſi cogerentur à legiſlatore ſibi coniungi minus ſibi placerent, & ſic maior eſſet occaſio diſſentionis futuræ. Quia ſicut dicitur 20. quæſt. 3. præſens, quod quis non eligit profecto non diligit, quod autem non diligit facile contemnit.

Quid ſit contractus.

Tertia concluſio, quòd, ſcilicet, congruum eſt dilectionem iſtam mutuam à Deo approbari, probatur ſic Nullus poteſt rem alicuius domini alteri obligare niſi de conſenſu, & approbatione eiuſdem domini. Sed corpus cuiuſcunque iure creationis eſt Dei, igitur nullus poteſt illud transferre in dominium alterius, niſi inquantum Deus approbat. Deus autem approbat omne quod eſt bonum, & honeſtum. Sed bonum, & honeſtum eſt marem, & fœminam matrimonialiter poteſtatem ſuorum corporum ſibiinuicem tradere mutuo, vt patet ex prima, & ſecunda concluſione, igitur con-

gruum est. Deum istam donationem approbare

Ad argumentum in contrarium dico, quòd vir, & mulier in libertate voluntatis sunt æquales, & vna non est superior altera, & sic potest vnus alteri obligari, &c.

Vtrum matrimonium sit à Deo institutum?

Petrus de Aquila quarto sententiarum distinct. 26. & 27. quæst. 1.

QVAESTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd matrimonium non sit à Deo institutum. Quia institutio matrimonij fit in illo verbo, hoc nunc os ex ossibus meis, sed illud facit verbum hominis, igitur matrimonium institutum fuit ab homine.

Contra. Gen. dixit dominus. Crescite, & multiplicamini. Sed incrementum erat per matrimonium, ergo matrimonium fuit institutum à Deo. *Cap. 1.*

Ad istam quæstionem dico tres conclusiones. Prima, quòd matrimonium fuit à Deo institutum. Secunda est quando fuit institutum. Tertia qualiter fuit institutum.

Prima conclusio probatur per tertiam rationem factam in tertia conlusione secundæ quæstionis, scilicet, quòd nullus potest alterius rem obligare nisi de consensu eius cuius est. Sed corpora nostra iure creationis sunt Dei, ergo non possumus ea obligare nisi de consensu Dei. Sed in matrimonio obligantur corpora, ergo oportet, quod fiat de consensu Dei, & per consequens matrimonium fuit institutum à Deo. Hinc scribitur Matth. quos Deus coniungit homo non separet. Loquitur ibi Christus de coniunctione matrimoniali. *Cap. 19.*

De secunda cõclusione, scilicet, quando fuit institutum, dicit vna opinio, quod matrimonium datum est in officium, & datum est in remedium. Et sic duplex est

eius institutio. Vna ante lapsum quando datum est matrimonium in officium.

Alia post lapsum quando matrimonium datum est in remedium.

Conta hoc obiicitur, quia omnia sacramenta efficaciam habent à sanguine Christi, & passione, vt exhibita, vel promissa. Sed si status innocētiæ permansisset, passio Christi non fuisset exhibita.

Ergo hoc non obstante dicendum est vt prius, quod matrimonii duplex fuit institutio sicut ponunt antiqui Doctores. Nec valet instantia, quia hoc quærit quæstio, de facto sine conditione. In instantia autem accipitur altera præmissarum cum conditione, ideo non potest inferri conclusio de facto sine conditione, quia conclusio semper tenet se cum præmissa debiliori ex primo priorū. Vel potest dici aliter quod in matrimonio duo sunt, s. contractus matrimonii, & obligatio indissolubilis. Contractus autem matrimonij est à Deo institutus ante lapsum. Gen. 2. cum dictum est. Hoc nunc os ex ossibus meis. Et post lapsum. Gen. Multiplicabo ęrumnas tuas. Sed quantum ad obligationem indissolubilem instituit Deus matrimonium cum ait. Relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori suæ. Adhærebit inquam non momentanee, sed semper.

Cap. 2. *Cap. 3.*

De tertia conclusione, scilicet qualiter fuit institutum, si eius institutio fuit præceptio. Dico sicut immediate præmissū est, quod duplex est matrimonij institutio, vna ante lapsum in officium, alia post lapsum nō solū in officium, sed etiā in remedium. Prima autem institutio matrimonij habuit præceptum, & illud præceptum est affirmatiuum, sicut dicit Magister, & fuit iuris naturalis, naturale autem ius quædam dictat simpliciter, vt amare Deum, quædam autem dictat ad tempus, sicut quod omnia sunt communia, & isto modo institutio matrimonij sub præcepto fuit. Quia quandiu pauci erāt dictabat ius naturale quod multiplicanda esset species humana ad cultum Dei. Sed cessante illo statu cessauit præceptum, & ideo secunda institutio tempore legis gratiæ habuit indulgentiam, non pręceptum.

Ad argumentum in contrarium dico, sicut Magister dicit, quod Adam a Deo illustratus prophetice locutus est dicendo. Hoc nūc os ex ossibus meis, & verbum illud non fuit à semetipso, sed à Deo, & ideo huius sacramenti institutio est a Deo.

DISTINCTIO XXVIII. & XXIX.

Circa distinctionem vigesimamoctauam, & vigesimam nonam quæritur,

Vtrum solus consensus de præsenti expressus verbis causet matrimonium?

Scotus quarto sententiarum distinctio, 28. q. 1.
D. Thomas 4 sententiarum distinctio 27. quæst. 1. Arti. 3.
Ricardus quarto sententiarum distinctio 48. q. 2.

QVAESTIO I.

HIC quæri solet. Circa dist. 28. & 29. quæro duas quæstiones. Primo. Vtrum solus consensus expressus verbis de præsenti causet matrimonium? Secundo. Vtrum consensus coactus sufficiat ad contrahendum matrimonium?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quod solus consensus expressus per verba de præsenti non causet matrimonium, quia omne vinculum ad quod potest sequi copula carnalis sine peccato est matrimonium. Sed post consensum expressum verbis potest sequi copula carnalis sine peccato, ergo non solus consensus per verba de præsenti causat matrimonium. Probatio minoris, quia contrahentes per verba de futuro si coniungantur carnaliter tunc isti non fornicantur nec adulterantur, immo sequente inter eos copula carnali ecclesia dicit inter illos matrimonium.

In contrarium est Magister in litera.

Vtrum consensus coactus sufficiat ad con trahendum matrimonium?

Seraphicus Bonauentura. 4. sententiarum dist. 29. q. 1. Art. 1.
Scotus 4. sent. dist. 29 q. 1.
Ricardus 4. sent. dist. 29. q. 1.
Franc. de May. 4. sent. dist. 29. q. 1.
Durandus 4. sent. dist. 29. q. 1.

QVAESTIO II.

AD secundam etiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod consensus coactus sufficiat ad contrahendum matrimoniũ quia baptizatus timore pœnarum est baptizatus, & cogendus est ad obseruantiam fidei Christianæ, vt habetur extra de baptismo, & eius effectu. c. maiores igitur a simili contrahens matrimonium coactus, vel timore pœnarum vere contrahit, & est cogendus tenere matrimonium carnale, ergo consensus coactus sufficit ad contrahendum matrimonium. Consequentia patet a simili, quia sicut ibi est matrimonium spirituale, ita hoc est matrimonium carnale, ergo.

Contra. Non est minus fauorabile matrimonium spirituale quam carnale, sed consensus coactus impedit matrimonium spirituale, igitur, &c. Probatio minoris, quia consensus coactus impedit professionem religionis, vt habetur 20. q. 3. c. præsens.

Hic præmittendæ sunt aliquæ distinctiones, & communiter respondendum est ad propositas quæstiones, Distinctiones præmittendæ sunt quatuor. Quia consensus alius tacitus, alius expressus, vt notatur extra, qui clerici, vel vouentes matrimonium contrahere possunt. c. vlt. Item consensus expressus alius de præsenti vt accipio te in meam. Alius de futuro vt accipiam te in meam sicut notatur extra de sponsalibus in tribus capitulis. Item consensus absolutus, alius conditionatus, & hoc diuersimode secundum diuersas conditiones oppositas, vt habetur in prædicta rubrica, Item consensus
Ca. ui. 3. alius liber, alius coactus, vt no. extra de his quæ vi me-

tūsue causa fiunt, c.j.& clarius habetur 3.ethi.

His præmissis de consensu coacto dicetur in 2.q.de aliis autem prosequendo, dico ad quæstionem quatuor conclusiones. Prima, quod consensus tacitus non facit matrimonium. Secunda, quod consensus de futuro verbis etiam expressis non causat matrimoniū. Tertia quod consensus de præsenti verbis expressus causat matrimonium. Quarta. Si sensus conditionatus causat matrimonium.

Prima conclusio probatur sic. In matrimonio acquirunt coniuges inter se ius in inuicem, vt patuit supra. *Dist.27.* Sed quantumcunque velim dare aliquid nullum ius accipitur illi per voluntatem meam tacitam, igitur in matrimonio non sufficit consensus tacitus. Secundo sic, si consensus tacitus faceret matrimonium cum iste consensus sit occultus, & immanifestus nulla habetur certitudo matrimonii, quòd est iconueniens. Vltimo sic, matrimonium est sacramentum, sed sacramentum est signum, ergo causa matrimonij debet esse signum. Sed in consensu tacito nullum est signum, ergo consensus tacitus non facit matrimonium.

Secunda conclusio probatur sic. In matrimonio debet esse plenus consensus. Sed consensus de futuro non est plenus consensus. Quia sicut quod de futuro est non est, ita quod consentit de futuro consentit non plene, ergo.

Præterea. In consensu, qui accusat matrimonium, qui semel consentit non debet amplius consentire. Sed qui consentit de futuro debet iterum consentire, igitur consensus de futuro non causat matrimonium. Item in matrimonio est traditio mutua, & libera potestas corporis, sed nullus promittendo tradit illud quòd promittit, immo est contradictio, quod promittendo de futuro actualiter tradat mutuæ potestati corpus suum, igitur consensus de futuro non causat matrimonium, vel contractum matrimonii.

Ex præcedenti quæstione probatur tertia conclusio sic. Ille enim consensus causat contractum matrimonij quo coniuges tradunt sibi potestatem corporum suorum. Sed iste est consensus expressus verbis

de præsenti, igitur consensus expressus verbis de præsenti est causa matrimonii.

Quarta conclusio, Si consensus conditionatus est causa matrimonii, dico quod consensus conditionatus, vel fit per verba de futuro, vel per verba de præsenti. Si per verba de futuro est idem iudicium, quod de matrimonio per verba de futuro de quo dictum est in secunda conclusione.

Notandum autem, quod conditio de futuro, aut apponitur per modum pœnæ, aut vt determinatio contractus. Si per modũ pœnę nullius est vigoris pro eo, quod matrimonia debent esse libera. Vt si quis proponit promitto contrahere tecum sub pœna centum marcarum. Si autem apponitur, vt determinatio contractus distinguendum est. Quia aut ista conditio est honesta, vel inhonesta. Si est honesta stante conditione stant sponsalia, non stante non stant. Vt si quis dicat contraham tecum si placuerit patri meo, vel si volueris conuerti ad fidem. Si autem est inhonesta hoc est dupliciter. Quia aut est contra substantiã matrimonii, aut non. Si contra substantiam matrimonii nulla est obligatio, vt si dicat contraham tecum si procuraueris venena sterilitatis, vel aliquod huiusmodi. Si autem est inhonesta, & non contra substantiã matrimonii, vt si dicatur contraham tecum si furatus fueris, vel si Deũ offenderis, talis conditio pro non adiecta habenda est. Si autem consensus fiat per verba de præsenti, aut conditio est præterita, aut præsens, aut futura. Si conditio est præterita, vt accipio te in meam si mortuus est pater tuus. Vel de præsenti, vt Accipio te in meam si tu es virgo, stante conditione stat matrimonium. Si autem conditio est de futuro, aut futuri necessarii, aut futuri contingentis Si futuri necessarii, vt accipiam te in meam si sol oriatur cras, tunc stat matrimonium. Si auté conditio est contingens, dico, quod non est matrimonium eo, quod consensus dependet de futuro, sicut conditio, & ideo iudicandum est tunc sicut de futuro. Nec est matrimonium nisi carnalis copulatiua subsequatur, quia tunc intelligitur à conditione apposita recessisse.

Quando est verum matrimonium

Ad argumentum principale huius quæstionis ecclesia dicit

dicit inter eos esse matrimonium, vt arguebatur, & sic maior debet sane intelligi, vel totaliter negari.

Vtrum consensus coactus sufficiat ad contrahendum matrimonium?

Seraphicus Bona.4.sent.dist.29.q.1. Art.1.
Scotus 4.senten.distin.29.q.1.
Ricar.4.sent.dist.29 q.1.
Franciscus de Mayronis 4. sententiarum dist.29. q. 1.
Durandus 4.sent.dist.29. q. 1.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionē qua quæritur. Vtrum consensus coactus sufficiat ad contrahendum matrimonium? Est vna opinio, quę duo dicit. Primo enim dicit, quod nullus potest cogi ad consensum interiorem, potest tamen cogi ad consensum exteriorem propter minas. vt dicat verba exprimentia consensum. *Gosfr de sontibus quod. 13.q.15.*

Secundo dicit, quod ecclesia præsumit illum consensum, qui sufficit ad matrimonium contrahendum. Voluntas enim coacta voluntas est secundum Augustinum.

Contra primum dictum obiicitur sic. Quicūque cogitur ad aliquid, quod non potest esse sine alio, absque peccato mortali cogitur ad illud aliud. Sed iste per te cogitur metu ad dicendum verba exteriora ad exprimendum consensum, sed illa non possunt esse sine consensu interiori sine peccato mortali, igitur cogitur ad consensum interiorem. Minor quantum ad primam partem est tua, quantum autem ad secundam patet, quia præbens in matrimonio consensum exteriorem, sine interiori consensu facit mendaciū pernitiosum, quod est peccatū mortale. Ista autem ratio tota confirmatur in exemplo duplici.

Primo si alicui non liceret consentire interius, aut metus deberet eum inducere ad proferendū verba exterius sicut esset de religioso, quia nullo metu deberet *Primum exemplum.*

induci ad dicendum hæc verba, Aut enim eſt conſentiens animo, & peccat mortaliter contra votum. Aut non conſentiens, & peccat mortaliter mentiendo perniti oſe. Aliud exemplum. Si quis violentiam inferens iſti, vt accipiat illam etiam per violentiam exigeret ab eo tale iuramentum. Iura ad ſancta Dei euangelia, quod ſine metu conſentis in illam, talis nullo modo debet ex aliquo metu ad iſtud iuramentum induci, quia eſt peccatum mortale iurando mendaciter, igitur a ſimili nullo metu poteſt ille induci ad accipiendũ iſtã verbo exterius niſi ſic accipere ſit licitum, nõ eſt autem licitum, nſi vt coniungitur conſenſus exterior conſenſui interiori. Sed ſecundum dictum poſſet tolerari ſic. Eccleſia ſemper præſumit pro meliori parte, vt patet extra de regulis iuris. Eſtote miſericordes. c. 2. quæ dubia ſunt quo animo fiant vt ibi dicitur in meliorem partem interpretemur. Sed in conſenſu coacto dubium eſt in propoſito quo animo fiat, igitur in meliorem partem interpretari debet. Sed iſte eſt conſenſus interior abſque metu, igitur eccleſia ſic præſumit.

Aliud exẽplum. Nota & bene.

Ad iſtam igitur quæſtionem ſunt duo videnda. Primo qualiter poteſt eſſe conſenſus coactus. Secundo ſi ille ſufficiat ad contractum matrimonij.

Cap. 2.

De primo dico tres propoſitiones. Prima, quòd voluntas non poteſt ſimpliciter cogi ad actum volendi. Quia cum violentum ſit ex tertio ethicorum cuius principium eſt ab extra non conferente vim paſſo, ex hoc accipitur, quòd coactum, ſiue violentum eſt cuius principium eſt totaliter ab extra. Sed principium actus volendi non totaliter eſt ab extra cum ſit actio manens in agente, ergo voluntas non poteſt ſimpliciter cogi ad actum volendi.

Secunda propoſitio eſt, habens voluntatem poteſt cogi ad aliquam paſſionem vtpotè ligari, vel ad aliquam actionem inſtrumentalem, quæ tamen non eſt actio ſua vtpotè, quòd quis percutiat manu alterius vtendo ſicut dixit ſancta Lucia Paſchaſio. Et ſi per manum meam ſacrificium facias Deus hoc deridet.

Tertia propoſitio eſt, quòd habens voluntatem poteſt

cogi ad aliquam actionem humanam non simpliciter, sed secundum quid metu scilicet maioris mali, quam sit ille actus, vt metus mortis vnde talis motus dicitur posse cadere in constanté virum, vel virtuosum. Et tunc oportet statim videre de secundo, videlicet si iste consensus modo prædicto coactus sufficiat ad contractum matrimonij. Et dico quod non, vt habetur expresse extra de sponsalibus. c. cum locum. & c. sequenti, Consultationi. §. sane. Si autem quæratur quæ est ratio quare iste consensus sic coactus non sufficit ad contractum matrimonij, dicitur quòd ratio sumitur à causa formali illius cõtractus, & à causa efficiente à qua est talis formalis contractus, & à causa finali propter quam efficiēs dedit contractui talem formam.

Primum patet. Quia iste contractus est datio, & licet non liberalis datio, quia dat vt detur sibi æquale tamen libera datio, quia contra rationem dationis est, quòd nō sit libera. Sed vbi est coactio ibi non est libertas, vt habetur in c. præallegato, cum locum, quòd consensus habet locum, vbi metus, vel coactio intercedit.

Secundò patet idem à causa efficiente. Nam Deus instituit talem translationem potestatis corporum, vt esset mere libera, vndè dicitur Gen. Adhęrebit vxori suæ, Cap. 2. sed vbi est adhęsio, & non coactio, ibi est libertas, ergo consensus coactus non sufficit ad contractum matrimonij. In signum huius parentes Rebeccæ dixere. Gen. Cap. 14. Vocemus puellam, & quæramus eius voluntatem.

Tertio patet illud ex parte finis, qui est proles, & indissolubilitas vinculi, oportet enim illam donationem esse liberam, quæ est perpetua, quia vt dicitur 2. q. 3. c. pręsens, quod quis non diligit facile contemnit. Sed ista donatio ex vinculo indissolubili est perpetua, & oportet esse libera, & non coacta.

Ad argumentum primæ quæstionis dictum est supra.

Ad secundum argumentum secundæ quęstionis, dico quòd non tenet consequētia, nec est simile propter tria.

Primo, quia conditio baptizati efficitur melior, quia efficitur filius ecclesiæ, non autem sic est in matrimonio.

Secundo quia voluntas superioris ratificat per talem consensum coactum aliquem fieri filium ecclesiæ, non sic autem ratificat matrimonium coactum propter primam rationem factam circa finem quæstionis.

Tertio quia in baptismo non est ita propriè matrimonium sicut adoptio, bene autem potest de voluntario sufficere in adoptato, quam in contrahente matrimonium, vnde non habens vsum rationis potest adoptari, sed non desponsari, &c.

DISTINCTIO XXX. & XXXI.

Circa distinctionem trigesimam, & trigesimam primam quæritur.

Vtrum consensus erroneus sufficiat ad contrahendum matrimonium?

Seraphicus Bona. 4. senten. distinct. 30. q. 1. Artic. 1.
Scotus quarto sententiarum distinctio. 30. q. 1.

QVAESTIO I.

HÆc solũ coactio impedit. Circa distinctionẽ trigesimã & trigesimam primã, quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum consensus erroneus sufficiat ad contrahendum matrimonium. Secundo vtrum inter Mariam, & Ioseph fuerit verum matrimonium. Tertio vtrum tria sint bona matrimonij, quæ Magister ponit in littera, scilicet, fides, proles, & sacramentum.

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quòd consensus erroneus sufficiat ad contrahendum matrimonium, quia inter Iacob, & Lyam fuit verum matrimonium, alias fuisset cum ea fornicatus. Sed Iacob credidit per errorem eam esse Rachelem, igitur &c. Gen. 29

In oppositum est Magister in litera. Et 11. quęst. 1. per totum.

In ista quæstione est primo vna distinctio ponenda Secundo est quæstio dissoluenda. Tertio sunt aliqua dubia remouenda.

Distinctio ad præsens est ista, quòd in matrimonio potest esse quadruplex error. s. error personæ, error fortunæ, error conditionis, & error contractus, vel consensus matrimonialis, puta quando alter coniugum contrahit animo simplici, alter vero contrahit dolose vtens verbis, & signis sine animo contrahendi. *In matrimonio potest esse quadruplex error.*

Hac distinctione præmissa, dico ad quæstionem quatuor conclusiones. Prima est quòd error personæ impedit matrimonium nisi superueniat consensus. Secunda conclusio quòd error fortunæ non impedit matrimonium. Tertia conclusio quòd error conditionis impedit matrimonium, Quarta conclusio, quòd erroneus consensus impedit matrimonium.

Prima conclusio probatur. Consensus sequitur cognitionem secundum Augustinum dicentem, quòd inuisa diligere possumus incognita nequaquã, ergo qui cõsentit consentit in eum de quo cogitat. sed credens hunc esse alium de isto non cogitat, ergo in isto non consentit, sed in matrimonio necessario requiritur consensus, ergo non est ibi matrimonium. 8. *De tri. capit.* 4.

Secunda conclusio, videlicet quòd error fortunę non impedit matrimonium sicut error circa pulchritudinem, vel diuitias, & honores, & huiusmodi. Quia nullus error impedit matrimonium, nisi solus ille, qui est de respectu eorum, quæ sunt in matrimonio essentialia: sed bona fortunæ non sunt essentialia in matrimonio, igitur error fortunæ non impedit matrimonium.

Tertia conclusio quòd error conditionis sicut est seruitus, quãdo videlicet quis credit aliquem esse liberum, & est seruus, talis inquam error impedit matrimonium, quia seruus non potest dare potestatem sui corporis alteri, sed ista donatio necessario requiritur in matrimonio, igitur. Sed quia ista conclusio posset male intelligi. Ideo notandum secundum aliquos doct. quòd error conditionis potest esse triplex in personis. Quia aut est paris conditionis vt cum seruus contrahit cum ancilla, aut melioris conditionis, vt quando seruus contrahit cũ

libera,aut deterioris conditionis, vt quando liber contrahit cum ancilla. In duobus primis casibus error non impedit matrimonium. In tertio vero impedit contrahendum,& dirimit iam contractum, nisi post cognitionem conditionis assentiat verbo, vel facto. Et de hoc erit sermo infra distinctione 36.

Quarta conclusio. Si error consensus impedit matrimonium, puta quando alter coniugum contrahit animo simplici, & alter dolose vtens verbo, sine animo contrahendi, dico quòd in facie ecclesiæ sit matrimonium, tamen in facie Dei iste error impedit matrimonium. Quia ad aliquem effectum requirũtur duo, vnum tanquam principale, & alterum tanquam minus principale. Si deficiat, quod est magis principale,& ponatur id, quod est minus principale nõ sequitur ad illud effectus. Sed ad matrimonium requiritur consensus,tanquã principale,& verbum,tanquam minus principale. Occurrunt autem hic duo dubia.

Ad matrimonium requiritur consensus.

Primum dubium.

Primum esto, quòd aliquis ad extorquendam carnalem cõpulam dicat verba animo tamen non intendens contrahere nunquid alia persona simplici animo contrahens obligatur, videtur quòd sic, quia ex parte eius sunt tam consensus, quam verba quæ sunt causa obligationis in matrimonio.

2. Dubium.

Secundum dubium. Esto quòd dolose contrahens processu temporis exprimat dolum suum alteri personę, quæ contraxit secum in bono, ista non potest recedere, nec reddere debitum stante conscientia de dolo propter periculum fornicationis, & sic remanet perplexa.

Ad 1. dub.

Ad primum dubium dico, quòd quia contractus matrimonij non claudicat, vt sit matrimonium ex altera parte tantum,& ideo si secunda persona non dat consensum non est ibi contractus matrimonij, & sic altera persona non obligatur. Sed tunc remanet secundum dubium.

Ad 2. dub.

Ad quod dicunt aliqui, quòd illa persona non potest reddere debitum stante conscientia de dolo alterius, nec potest recedere, quia exponeret se periculo fornicationis.

Alia via est melior, quòd talis persona non faciat si-

bi conſcientiam, quòd alter doloſe conſenſerit, ſed quòd modo mentitur,& alias vere conſenſerit, ſicut eſt de illo,qui dixit vxori quôd cognouiſſet matrem vxoris,talis enim non tenetur reddere debitum marito ſic aſſerenti.

Ad argumentum in contrarium de Iacob,& Lya, ſiue Iacob excuſetur,ſiue non dico,quòd conſenſit in Lyam nouo conſenſu, & hoc forte propter verba Laban dicentis, non eſt conſuetudinis in loco iſto, vt minores prius tradantur ad nuptias.

Vtrum inter Mariam, & Ioſeph fuerit matrimonium verum?

Seraphicus Bona.4.ſent.diſt.40.q.2. Artic.1.
Scotus 4 ſent. diſt.30.q.2.
Ricar.4.ſent.diſt.30.q.2.
D.Thomas 4.ſententiarum diſtinctio. 30 quæſt.1. Arti.2.
Franciſcus de Mayronis 4.ſentent.diſt.30.q.2.
Durandus 4.ſententiarum diſtinctio. 30. quæſtio 2.

QVAESTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd inter Mariam, & Ioſeph non fuit verum matrimonium. Quia 17. q.1. dicitur ſic. Sunt quibus vouentibus non ſolum nubere, ſed velle nubere damnabile eſt. Sed virgo vouerat virginitatem, iuxta illud Luc. 2. Quomodo fiet iſtud quoniam virum non cognoſco?ergo,&c. *Cap.2.*

In oppoſitum eſt Magiſter in litera,& accipitur ex euangelio Matthæi. Cum eſſet deſponſata Maria Ioſeph. *Cap.1.*

Ad iſtam quæſtionem dico tres concluſiones. Prima eſt quod decuit Matrem Chriſti vouere virginitatem. Secunda concluſio eſt quod decuit Matrem Chriſti eſſe virginem; & alicui deſponſari matrimonio.Tertia concluſio. Quomodo ſtant iſta,quod aliqua

cũ voto virginitatis vero sit alicui matrimonio sociata.

Prima conclusio probatur dupliciter.

Primo decuit Christum, qui est speculum sine macula habere habitaculum seu matrem incorruptam re, & voluntate. Sed perfecta incorruptio voluntatis est in voto castitatis, ergo decuit matrem Christi vouere, & seruare virginitatem.

Secundo sic. Decuit matrem Christi habere omnis sanctitatis, & puritatis priuilegium, sed omnis puritatis priuilegium non potest haberi, sine virginitate, ergo, &c.

Vide D. Thomã Ricardũ, D. Bona. & alios antiquos hic

Secunda conclusio ad præsens probatur sic triplici congruentia scilicet propter signũ, propter infamiæ vitationem, & propter diui consilii occultationem. Propter signum quidem, quia ecclesia debuit per aliquam significari. Sed nulla est propinquior ad signandam ecclesiam, quam mater Christi, quia ecclesia est virgo mater, & sponsa, ergo decuit matrem Christi esse virginem, & sponsam. Propter infamiæ vitationem, quia vt ait Ambrosius. Sciebat dominus teneram esse virginis verecundiã, & lubricam famam pudoris, ideo maluit alios de suo ortu, quam de matris pudore dubitare. Propter diuini consilii occultationem. Vnde Augustinus. Quæ fuit necessitas, vt desponsata esset virgo Ioseph, nisi propterea quatenus hoc sacramentum diabolo celaretur.

Tertia cõclusio scilicet qualiter stat simul in virgine votum virginitatis, & verum matrimonium, dupliciter declaratur. Quia enim inter Mariam, & Ioseph fuerit verum matrimonium hoc dicunt multæ auctoritates sanctorum quas ponit Magister in litera, ideo hoc non est probandum, sed assumptum est declarandum scilicet quomodo inter eos cum virginitate Matris Christi fuerit verum matrimonium. Hoc declaratur primo sic. Beata Virgo vouerat virginitatem sub conditione scilicet nisi Deus aliter vellet, & disponeret. Sed cum voto sic conditionato stat matrimonium, ergo &c.

Sed contra, In omni quantumcunque absoluto intelligitur hæc conditio si placet Deo. Igitur cum ista conditione sic intellecta stat votum absolutum.

Præterea. Quia votum istud fuerit absolutum clare

intelligitur ex illo verbo Virginis ad angelũ. Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco? Si enim fuisset votum conditionatum tunc nulla esset quæstio, quia cum non esset sterilis si fuisset cognita concepisset. Ideo declaratur secundo modo sic. In contractu matrimonii est mutua donatio corporis ad copulam carnalem non nisi sub conditione implicita, videlicet si petatur, vnde contrahentes cum proposito statim vouendi castitatem vere contrahunt, ideo ibi est certitudo. quod nunquam ponetur in effectu talis conditio scilicet quod neuter coniugum nunquam petet debitum copulæ carnalis ibi in nullo præiudicat voto castitatis contractus matrimonialis. Sed hic fuit talis certificatio, igitur cum voto castitatis in virgine potuit stare, & stetit contractus matrimonii. Probatio minoris. Nam habemus Matt. quod angelus instruxit Ioseph dicens. Noli timere accipere Mariam coniugem tuã multo fortius concluditur. quod ipsa à Deo vel ab angelo fuit edocta. Noli timere accipere Ioseph virum iustum in coniugem tuum, quia spiritus sanctus dabit eum in custodem, & testem virginitatis tuæ, qui tecum pari voto contineat.

Tunc ad argumentum in contrarium quando dicitur, quod vouentibus non solum vouere &c. Dico quod debet intelligi ista auctoritas de vouentibus nubere secũdum communem legem ad quorum velle nubere sequitur actus.

Vtrum sint tria bona Matrimonii, quæ Magister ponit in litera, scilicet fides, proles, & sacramentum.

Seraphicus Bona. 4. sent. distinct. 32. quæ. 1.
Scotus 4. sent distinct. 31. q. 1.
D. Thomas 4. senten dist. 31. q. 1. Artic. 2.
Ricardus 4. senten. dist. 31. q. 2.
Durandus 4. senten. distin. 31. q. 2.

QVAESTIO I.


D tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur quod non sint ista tria bona matrimonii, quæ ponit Magister in litera, scilicet fides, proles, & sacramentum. Quia non sacramentum, quia sacramentum secundum se est formaliter bonum, ergo non est aliis bonis bonum. Similiter non est ibi bonum fidei, quia inter adulterum, & adulteram est verum matrimonium, & tamen non est ibi bonum fidei. Similiter non est ibi bonum prolis, quia inter steriles est verum matrimonium, & tamen non est ibi bonum prolis.

Contra Aug. de bono coniugali dicit, quod tria sunt bona coniugii, scilicet fides, proles, & sacramentum.

Ad istam quęstionem dicitur vno modo, quòd contrahens matrimonium obligat se ad actum copulæ carnalis ad minus si petatur, & certitudo de non petendo in paucissimis habetur. In illo autem actu priuatur homo magno bono scilicet vsu rationis secundum philosophum, quia talis actus furatur intellectum spisse sapientis. igitur nullus debet contrahere matrimonium nisi sint aliqua bona recompensabilia istam iacturam vsus rationis. Ista autem bona sunt sacramentum, fides, & proles, quæ secundum sanctos excusant istum actum carnalem.

7. Ethico. cap. 1. 8.

Contra, quia in statu innocentiæ fuisset matrimonium habens ista bona, nec tamen fuissent tunc excusantia illum actum carnalem, igitur nec tunc fuissent ponenda, igitur non præcise ista sunt ponenda tanquam excusantia actum illum.

Præterea inter Mariam, & Ioseph fuit verum matrimonium ex præcedenti quæstione in quo non oportuit ponere ista tria tanquam excusantia.

Præterea. Multo magis priuatur homo vsu rationis per somnum, quam per istum actum, quia in somno est quasi mortuus, igitur nullus secundum rectam rationem debet se exponere somno nisi essent bona excusantia. Hic dicitur, quòd sunt ibi bona aliqua excusantia, scilicet necessitas naturæ, & conformatio organorum.

Aliter dicitur, quod non est simile, quia aliquis non patitur proprie damnum in somno, sicut in illo actu, quia post somnum vigoratur intellectus, post istum autem actum hebetatur. Quicquid autem sit de istis rationibus dicitur ad quæstionem, quod tria prædicta sunt bona matrimonii, quia ad hoc vt matrimonium habeat esse completum tria sunt necessaria, scilicet institutio vsus, & fructus. Ratione institutionis, est bonum sacramenti. Ratione vsus est bonum fidei. Sed ratione fructus est bonum prolis. Vel sic secundum Scotum. In matrimonio tria sunt: aliquod tanquam bonum intrinsecum cui correspondet bonum sacramenti. Aliud tanquam finis proximus cui correspondet bonum fidei. Aliud tanquam finis vltimus cui correspondet bonum prolis.

Tunc ad argumentum principale, habet enim illud argumentum tres partes.

Ad primam partem patet, quòd ista non sunt tria bona sacramenti matrimonij vt est signum sensibile, sed sunt tria bona matrimonij proprie accepti, scilicet vinculi indissolubilis manentis post contractum, & illud non est inconueniens esse bonum aliis bonis.

Ad secundam partem argumenti dico, quòd semper bonum fidei est in obligatione, licet non semper sit in executione sicut est etiam in aliis contractibus mutuis.

Ad tertiam partem argumenti dico, quod oblatio non semper est absolute ad bonum prolis, sed sub conditione, scilicet si eueniat, & non procurandum studiose oppositum ne eueniat.

DISTINCTIO XXXII. & XXXIII.

Circa distinctionem trigesimam secundam & trigesimam tertiam quæritur.

Vtrum sit simpliciter necessarium in matrimonio reddere debitum petenti?

Seraphicus Bonauentura quarto sententiarum distinct. 32.quæst.1.
Scotus 4.sent.dist. 32.q.1.
D.Thomas 4.sent. distin. 32. q.1 Art.1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio. 32.q.1.
Franc.de May.4.sent.dist. 32.q.1.
Durandus 4.sententiarum distinctio. 32.q.2.

QVÆSTIO I.

QVOD vero sine consensu. Circa distinctionem trigesimam secundam & trigesimamtertiam quæro quatuor quæstiones. Primo, vtrum in matrimonio sit simpliciter necessarium reddere debitum petenti? Secundo, vtrum bigamia fuerit aliquando licita? Tertio, vtrum bigamus ante baptismum possit post baptismum ad sacros ordines promoueri? Quarto, vtrum virginitas sit virtus?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quòd in matrimonio non sit simpliciter necessarium reddere debitum petenti, quia nullus simpliciter obligatur ad peccandum mortaliter, sed reddere debitum est peccatum mortale, ergo &c. Probatio minoris. Actus, seu vsus rationis est maius bonum, quam actus cuiuscunque virtutis. Sed in illo actu priuatur ille vsu rationis, ergo priuat se maximo bono, & per consequens peccat mortaliter.

Contra j. ad Corinth. dicitur vir vxori debitum reddat, similiter autem, & vxor viro. Et probat, quia vir non habet potestatem sui corporis: sed vxor, & econtrario. *Cap.7.*

In ista quæstione sunt tria videnda. Primo in genere si simpliciter reddere debitum est necessarium petēti. Secundo magis in specie si illud est necessarium pro omni loco, & tempore. Tertio si actus coniugalis sit semper sine peccato.

Quantum ad primum dico, quod aliquis potest iuste non reddere debitum petenti, & hoc tripliciter.

Primo si alter coniugum amisit ius petendi. Secundo si alter coniugum non habet ius reddendi pro

tunc. Tertio si alter coniugum obligatur ad non reddendum debitum vinculo fortiori.

Primum patet in fornicatione coniugis, tunc enim innocens non tenetur reddere debitum lapso, quia lapsus in fornicationem amisit ius petendi. Si autem vterque lapsus sit, vt patet de adulterio, & stupro.c.tua.paria delicta mutua compensatione tolluntur. *An aliquis possit iuste non reddere debitum petenti.*

Secundum patet quando aliqui contrahunt matrimonium per verba de præsenti est inter eos matrimonium ratum,& tamen licitum est postmodum ingredi religionem. Sed si teneretur statim reddere debitum teneretur se reddere inhabilem ad religionem, quod est falsum.

Tertium patet, quòd non tenetur reddere debitum petenti si obligatur ad non reddendum vinculo fortiori, vtpotè si alter coniugum infirmetur,& redditio debiti vergat in detrimentum propriæ incolumitatis. Tenetur enim magis diligere propriam incolumitatem, quam istud debitum alteri coniugi. Consimiliter fortiori vinculo tenetur non occidere fœtum in vtero prægnantis, vel non esse causa aborsus, quam istud reddere. Igitur vbi est probabile periculum de extinctione fœtus, vel de aborso faciendo non tenetur reddere debitum. Similiter maiori præcepto tenetur non agere vnde proles nascatur leprosa, quæ posset alias procreari sana, quam pro nunc satisfacere voluntati mulieris. Vt in pluribus autem puer tempore menstrui cõceptus nascitur leprosus, igitur tunc non tenetur reddere debitum.

Confirmatur, quia non sine causa in lege Mosaica accedens ad mulierem menstruatam debuit mori. Mors autem non infligitur, nisi pro peccato mortali, & graui. Ergo non videtur probabile quin implicite sit prohibitum hoc in lege euangelica, quæ est lex charitatis, & castitatis. Sed contra hoc instatur, quia tunc vxori leprosæ vir sanus non deberet reddere debitum, quod est contra bonum prolis, quæ nasceretur leprosa, & contra incolumitatem propriam, quia posset ex tali actu incurrere lepram, cuius tamen oppositum habetur extra de coniugio leprosorum. c.j. quod licet coniugi leprosæ coniux sanus, vel leprosus debeat debitum reddere secundum istud capitulum præallegatum, non tamen se- *Nota hic conuersos casus.* *Speculare diligenter istos casus.*

quitur, quod mulieri tempore menstruorum, quia ibi non est contra bonum prolis, quod procreatur leprosa, immo magis esset contra bonum prolis, quod nunquam procrearetur, de ista autem matre nūquam procreatur si propter lepram vitetur, hic autem, & si non procreetur tempore menstruorum tamen procreabitur postea & tunc sana, nunc autem leprosa.

De secundo articulo magis videndum est in specie si pro omni loco, & tempore sit debitum reddendum petenti.

De tempore autem sciendum est, quod tempus dupliciter accipitur hic in proposito quia est tempus quo cōiuges subiacēt infirmitatibus, & est tempus quo vacant solennitatibus. Ad reddendum debitum tempore infirmitatam dictum est in articulo præcedenti. Sed de redditione debiti tempore solennitatum dicit Apostolus 1. Corin. Nolite fraudare inuicem nisi forte ex consensu, vt vacetis orationi ad tempus. Quia vt ponit Magister, debitum est reddendum illo tempore petenti, sed non petendum, & reddi potest sine culpa, sed non potest peti sine culpa.

Cap. 7.

Nota bene.

De alio. Si in omni loco est reddendum debitum petenti, dico quod in loco sacro regulariter abstinendum est, quia statim imminet periculum fornicationis, quia possunt cito ad locum non sacrum venire. Si tamen diu necesse esset eos commanere in loco sacro, & aliud nō obstaret teneretur reddere debitum petenti. Nec forte ex hoc si actus esset occultus locus sacer esset interdictus, nec oporteret cultū diuinum ibidem publice prætermitti.

De tertio articulo. Si actus coniugalis semper sit sine peccato. Dico quod coitus coniugalis est triplex. Aliquando est meritorius, aliquando licitus, aliquando illicitus. Et intelligitur illicitus quantum ad peccatum veniale, & mortale. Coitus vero meritorius est duplex, quia aliquando fit causa prolis procreandę ad cultum diuinum sicut fuit in antiquis patribus. Aliquando fit causa reddendi debitum vxori 1. ad Corin. Vir vxori debitum reddat. Iste enim coitus est iustitiæ, & per consequens meritorius. Aliquando est coitus licitus quando

Cap. 7.

ſcilicet, homo mouetur ad coitum coniugalem cauſa fornicationis vitandæ, ſecundum quod dicit Apoſtolus 1. ad Corint. Ergò vnuſquiſque ſuam propriam vxorem habeat propter fornicationem vitandam. Iterum eſt coitus coniugalis permiſſus fragilis cum aliquis coit cum vxore ſua quærendo in ea delectationem ſuam, quam in alia non quæreret poſtponendo tamen delectationem ſuam illi delectationi, quæ eſt in Deo. Et ad iſtum coitum ſequitur peccatum, quia delectatur in creatura, ſed tamen veniale eo, quod poſtponit illam delectationem ei, quæ eſt in Deo. Eſt alius coitus, qui dicitur illicitus, ſicut quando quis coit cum vxore ſua cauſa libidinis explendę ſicut faceret cum meretrice quærendo meretriceas blanditias, & ad talem coitum ſequitur peccatum mortale. *Cap. 7.* *Coitus illicitus quid ſit*

Ad argumentum in contrarium nego minorem.

Ad probationem dico, quod perpetuus vſus rationis eſt maius bonum, quam actus cuiuſcunque virtutis. Et ideo qui per aliquem actum priuaret ſe perpetuo vſu rationis peccaret mortaliter. Sed carentia vſus rationis pro momento non eſt tantum malum ſicut actus oppoſitus actui virtutis. Si etiam talis carentia vſus rationis eſſet peccatum mortale, ſequeretur, quod dormiens ſemper peccaret mortaliter.

Vtrum bigamia pro aliquo tempore fuerit licita?

Seraphicus Bona. 4. ſent. diſt. 33. q. 2. Artic. 1.
Scotus 4. ſent. diſt. 33. q. 1.
D. Thomas 4. ſententiarum diſtinctio 33. quaeſt. 1. Arti. 2.
Richardus 4. ſenten. diſtin. 33. q. 1.
Franciſcus de Mayronis 4. ſent. diſt. 33. q. 1.
Durandus quarto ſenten. diſt. 33. q. 1

QVÆSTIO II.

AD secundum quæstionem sic proceditur. Videtur quod bigamia nunquã fuerit licita, quia nihil est licitum quod est contra legem naturę, sed bigamia est contra legem naturæ, vt ponit quædam glossa de Lamech quia primus eduxit bigamiam.

Cap. 16. Contra Gen. patet quod Abraham habuit Saram & Agar. igitur aliquo tempore fuit licita bigamia.

Cap. 16. Ad quæstionem patet, quod bigamia alquando fuit licita, quia non est verisimile, quod sancti patres veteris testamẽti fecerint aliquid illicitũ maxime publice illicitum, sed patet ex scriptura veteris testamẽti, quod patres tunc erant bigami, sicut patet de Abraham Gen. similiter de Iacob Gene. qui habuit quatuor vxores, similiter de Dauid. 2. Regum, qui habuit quinque, & ergo bigamia aliquando fuit licita. Sed difficultas oritur ex quæstione propter duo. Primum est, quod iustitia commutatiua requirit æqualitatem, per hoc, n. distinguitur a iustitia distributiua, quæ requirit proportionem, iustitia autem commutatiua requirit ęqualitatem. Sed in matrimonio est iustitia commutatiua, igitur requirit ęqualitatem, sed in bigamia non est ęqualitas, quia vnus habet plures, & plures non habent nisi vnum, ergo non est ibi iustitia, & per consequens non est licita, Secundum vnde oritur difficultas est, quia vt tangebatur in arguendo, quod est contra legem naturę nullo modo est licitum, sed bigamia est huiusmodi, ergo nullo modo est licita, ideo sunt duo declaranda. Primum quomodo in bigamia est iustitia commutatiua & non æqualitas. Secundum quomodo bigamia non est simpliciter contra legem naturę. Primum declaratur dupliciter. Primo ex parte instituentis contractum. Secundo ex parte contractus. Primo modo iustitia commutatiua requirit ęqualitatem commutatorum quantum est possibile ad illum finem propter quem commutentur, sed in contractu matrimonii est commutatio propter duplicem finem. s. propter prolem procreandam, & propter fornicationem vitandã, ergo iustitia commutatiua in contractu matrimonii requirit ęqualitatem quantum est possibile propter duplicem finem prædictum, sed primum

Margin notes: Cap. 29. (Iacob); Cap. 5. (Dauid); 5. Ethic. (iustitia commutatiua)

mum corpus viri est maioris valoris quã corpus mulieris, quia pro eodem tempore, vir potest plures fœcundare, & vna non à pluribus fœcundari, igitur propter istum finem est optima æqualitas. Propter aliũ finem.f. propter fornicationem vitandam corpus viri, & corpus mulieris sunt æqualis vigoris. Et ideo ex ista parte non est completa ratio iustitię nisi superior dispenset legem declarando, vel eam aliquo tempore reuocando Sic autem in proposito fuit licet enim esset institutum, vt vni vna sociaretur,& econuerso, tamen ad multiplicandum, & generandũ Dei cultores fuit aliquando dispensatum. Secundo declaratur hoc idem ex parte contractus sic. Quando aliquid ordinatur ad aliquem finem principalem ,& ad alium finem minus principalẽ rationabile est vti illo eo modo quo magis valet ad finem principaliorem licet per hoc aliquid detrahatur fini minus principali. Exemplum. Cibus valet ad delectationem quæ minus est principalis, & ad nutritionem quæ magis est principalis secundum rectam rationem. Vtendum igitur est cibo eo modo quo plus valet ad nuritionem licet in hoc minus valeat ad delectationem, sed contractus matrimonij est propter prolem tanquam propter finem principalem, & est secundario propter fornicationem vitandã. Igitur secundum rectam rationem debent contrahentes sic commutare vt commutatio plus valeat ad procreationẽ licet minus valeat ad illam redditionem, & sic tali non fit commutatio corporis vnius viri pro plurib. corporib. mulierum. Si autem est hoc absolute faciendum, igitur tempore necessitatis necessario faciendum. Ad euidentiam autem secundæ difficultatis est sciendum, quod aliquid dicitur de lege naturæ dupliciter. Vno modo primario quod est sicut principium practicum simpliciter notum lumine rationis naturalis, vel sicut conditio demonstrata ex illis principiis. Alio modo secundario quod est consonum dictamini rationis naturalis pro loco ,& tempore. Contra primum nulla cadit dispẽsatio, & ideo oppositum eius semper est peccatum, sed contra secundum bene cadit dispensatio in casu, & isto modo monogamia est de lege naturæ, bigamia vero contra legem naturæ. Sed in hoc quod di-

Exemplum.

ctum est in casu cadit dispensatio, & per hoc patet ad argumentum principale.

Vtrum bigamus ante Baptismum possit post Baptismum ad sacros ordines promoueri?

Scotus 4. sent. distinct. 33. q. 2.
Petrus de Aquila quarto sententiarum distinct. 33. q. 3.

QVÆSTIO II.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd bigamus ante baptismum possit post Baptismum ad sacros ordines promoueri, quia vt dicitur distinctione 26. cap. j. & est Hieron. in epistola eius ad Oceanum. Qui ante baptismum coniugem habuit, quæ habuit duos viros non ei imputatur, sed imputaretur hoc sibi si non posset ad sacros ordines promoueri, igitur, &c.

Cap. 2. Contra dis. 26. & accipitur a Beato Aug. super epistolam ad Titum, vbi dicit, quòd acutius intelligunt qui negant bigamum ad sacros ordines promouendum ergo, &c.

Ad istam quæstionem patet per omnes quòd huiusmodi bigamus non potest ad sacros ordines promoueri, vt ponitur in canone di. 26. c. præallegato. Acutius & sit vna.

Sed si quæras quæ sit causa irregularitatis in bigamia ante baptismum. Respondetur tripliciter secundum tres opiniones. Vna opinio dicit sic, per baptismum solum deletur peccatum, & sequela peccati. Sed bigamia nõ est peccatum, nec sequela peccati igitur. Et per hoc patet illud de homicidio ante baptismum commisso. Nam homicida ante baptismum potest ad sacros ordines promoueri post baptismum & non bigamus, quia homicidium est peccatum, & maxime si peccat occidendo, sicut est in homicidio voluntario, & ideo tollitur per baptismum.

Contra. Esto, quòd bigamus peccet in bigamia, puta

illicite contrahendo, sequitur, quòd ille cõtractus, cum sit peccatum, vel annexum peccato delebitur in baptismo.

Præterea. Si ex ista ratione esset necessario irregularitas in bigamia, quia non est peccatum, nec sequela peccati, sequeretur, quòd non posset ecclesia istam irregularitatem tollere, quia non potest bigamia tribuere, quòd sit ex se peccatum, vel sequela peccati.

Præterea Aug. in c. præallegato. Acutius dicit, quòd si fœmina cathecumina vitiata est, non potest post baptismum inter Virgines consecrari, sed possibile est istam vitiationem seu corruptionem ante baptismum fuisse peccatum, ergo illud peccatum non deletur per baptismum quantum ad sequelam correspondentem sibi. *Distinct. 26. c. 11.*

Alia opinio dicit sic, quòd aliqua infamia est sequens actum ex notitia actuali, aliqua infamia sequens actum propter defectum significationis. Primam autem infamiam tollere potest ecclesia. Secundam autem non potest tollere. Nunc autem homicidium inducit irregularitatem propter statutum ecclesiæ, ideo ecclesia potest tollere. Sed bigamia inducit irregularitatem non propter statutum ecclesiæ, sed propter defectum significationis, ideo ecclesia non potest hanc irregularitatem tollere.

Sed diceres quomodo est ibi defectus significationis? Dicitur, quòd sacerdos repræsentat personam Christi, ideo non debet habere aliquid quod repugnet personæ Christi. Sed Christus est vnicus sponsus vnius ecclesiæ, & ecclesia vnica sponsa Christi, ergo qui habet oppositũ huius non recte repræsentat Christum. Sed bigamus qui habuit duas, vel vnam, quæ habuit duos habet aliquid quod repugnat isti coniunctioni Christi, & ecclesiæ, igitur.

Cõtra. Si irregularitas bigamiæ esset ex aliquo priori, quam ex statuto ecclesiæ, ecclesia non posset ibi dispensare, cuius contrarium habetur, dist. 34. canone, lector, vbi Papa Martinus dispensat, & concedit lectorem, qui duxit viduam posse in subdiaconum promoueri.

Respondetur, quod in primitiua ecclesia subdiaconatus non erat sacer ordo, & ideo Martinus concessit,

quòd bigamus posset ordinari in subdiaconum, & non vltra ascendere.

Contra dist. 5. c. Si quis viduam, habetur, quòd Lucius Papa dispensauit cum Panormitano archiepiscopo, qui fuit bigamus.

Resolutio Scoti.

Est igitur tertia opinio quæ dicit, quòd causa irregularitatis non est nisi statutum ecclesiæ. Eodem modo dicit, quòd causa quare irregularitatis pœna de homicidio remittatur in baptismo, irregularitatis autem pœna de bigamia non remittatur in ipso baptismo non est nisi statutum ecclesiæ volentis hanc pœnam remitti, hanc non remitti. Vnde per specialem dispensationem potest tolli, vt patet in duobus casibus allegatis.

Ad argumentum in contrarium, vel Hieronymus negatur sicut communiter canonistæ negant eum tenentes Augustinum. Vel exponi potest crimina non obsunt quantum scilicet ad gratiam recipiendam Obsunt tamen quantum ad gradum dignitatis in ecclesia habendum. Et accipitur ista expositio ex canone Ambrosij vna tantum.

Vtrum Virginitas sit virtus?

Petrus de Aquila 4. sententiarum distinct. 33. quæst. 4.

QVÆSTIO IIII.

AD quartam quæstionem sic proceditur. Videtur quòd virginitas non sit virtus: quia cui non competit diffinitio virtutis illud non est virtus, sed virginitati non competit diffinitio virtutis, igitur, &c. Probatio minoris, quia virtus secundum suam diffinitionem consistit in medio ex 2. Ethicorum. Sed virginitas non consistit in medio, quia tenet extremum, ideo non competit ei diffinitio virtutis.

Contra cui competit diffinitio, & diffinitum, sed virginitati competit diffinitio virtutis, igitur. Probatio minoris, quia secundum Augustinum, virtus est bona qualitas mentis, sed ista diffinitio competit virginitati, igi-

tur virginitas eſt virtus. Hic ſunt tria videnda. Primo ſi virginitas eſt virtus. Secundo ſi continentia virginalis eſt melior continentia coniugali. Tertium eſt, quod eſt præmium continentiæ virginalis.

De primo dico, quòd continentia virginalis tria dicit.

Continentia virginalis tria dicit.

Primum eſt abſtinentia ab omni coitu illicito.

Secundum eſt abſtinentia ab omni coitu licito.

Tertium eſt integritas mentis, & carnis.

Quantum ad primum, virginitas dicit virtutis habitum, quantum ad ſecundum dicit virginitas ſtatum, quantum ad tertium dicit decorem, & ornatum. Quod autem primo dicat virtutis habitum probat, quia habitus circa debitum obiectum cum determinatis circunſtantiis eſt habitus virtutis. Sed virginitas, vt dicit abſtinentiam ab omni coitu illicito eſt huiuſmodi, ergo virginitas dicit habitum virtutis.

Sed contra iſtud inſtatur tripliciter. Primo ſic. Omnis actus virtutis eſt ſub præcepto, quia ſunt neceſſarij ad ſalutem, ſed actus virginitatis non ſunt ſub præcepto ſecundum illud Apoſtoli. De virginibus pręceptum domini non habeo, conſilium autem do, ergo virginitas non eſt virtus.

Secundo ſic. Nulla virtute quis male vtitur, ſed virginitate poteſt quis male vti, vt patet de virginibus fatuis. Matt. ergo. *Cap. 20.*

Tertio ſic. Nulla virtus perditur, niſi per vitium, vel peccatum, ſed virginitas poteſt perdi ſine peccato, vt patet in uiolenter defloratis, igitur.

Ad primum dico, quòd virtus eſt triplex, ſcilicet, moralis, theologica, ſeu cardinalis, & heroica. De prima patet per Apoſtolum 1. ad Corinth. De tertia patet per philoſ. in principio ſeptimi Ethicorum, vbi dicit, quòd tria ſunt fugienda, ſcilicet malitia, incontinentia, & beſtialitas. Et tria ſunt proſequenda, ſcilicet virtus moralis, quæ opponitur malitiæ, & continentia, quæ opponitur incontinentiæ, & virtus heroica, quæ opponitur beſtialitati. Tunc ad propoſitum cum dicitur, virtus eſt ſub præcepto concedatur de virtutibus moralibus, & cardinalibus. Sed negatur de virtutibus heroicis. Nunc autem

Triplex eſt virtus.

virginitas ponitur virtus heroica.

Ad secundum cum dicitur. Nulla virtute potest quis male vti concedo, vt sic. Et cùm dicitur, virgines fatuæ malæ sunt vsæ virginitate, dico, quòd non est verum in quantum virginitas est virtus, sed hoc erat ex vitiis annexis virginitati, & integritate carnis.

Ad tertium cum dicitur, virtus non perditur nisi per peccatum conceditur. Et cum additur, virginitas potest perdi sine peccato &c. dico quòd ab eis potest tolli integritas carnis, quæ dicitur ornatus, sed non tollitur virginitas, quæ dicit habitum virtutis.

Tria sunt cõsideranda in virginitate.

De secundo articulo principali scilicet si continentia virginalis est perfectior continentia coniugali. Dico sicut dictum est quòd in virginitate est tria considerare, scilicet habitum, statum, & integritatis decorem, siue ornatum. Si autem loquamur quantum ad habitum sic se habent sicut excedentia, & excessa, quia aliquando ex maiori virtute continet coniugata quam econtrario. Si autem loquamur quantum ad decorem sic semper virginitas præfertur continentiæ coniugali, quia in continentia coniugali est corruptio, in continentia virginali incorruptio. Si autem loquamur de virginitate quantum ad statum, tunc est dici dupliciter. Aut secundum idem tempus, aut secundum diuersa tempora, si secundum idem tempus hoc est dupliciter, quia aut secundum tempus legis naturæ aut secundum tempus legis gratiæ. Si secundum tempus legis naturæ tunc status continentiæ coniugalis præfertur virginitati imo pro illo tempore status virginalis prohibetur, & sterilis maledicitur. Si secundum statum temporis gratiæ, vbi non requiritur fœcunditas mentis ibi virginitas præfertur continentiæ coniugali. Si autem loquamur secundum diuersa tempora vtpote consideremus pro tempore gratiæ continentiam coniugalem. Tunc dico, quòd vnusquisque status optimus est, & vnus non præfertur alteri dummodo ex vtraque parte charitas sit æqualis. Et ad istum intellectum loquitur beatus Augustinus in libro de bono cõiugali, quòd virginitas Ioannis Euangelistæ non præfertur coniugio Abrahæ.

De tertio articulo, quod est præmium continentiæ

virginalis. Dicitur communiter quòd est aureola. Et probatur per figuram Exodi, vbi præceptum est fieri vnam magnam coronam, & vnam paruam coronam. Et secundum hoc ponitur à doctoribus duplex præmium scilicet substantiale quod est aurea ad similitudinē magnæ coronæ, & accidentale, quod dicitur aureola ad similitudinem paruæ coronæ: Tali autē debet coronari anima quæ est sponsa Christi, sed talis est virgo, igitur.

Quid sit præmium continentur. Cap. 15. Duplex est præmium.

Licet illud satis bene dictum sit, tamen possumus dicere magis complete, scilicet, quòd in virginitate, vt supra dictum est tria considerare, scilicet habitum, statum, & decorem, siue ornatum. Habitui correspondet aurea, statui respondet fructus, sed decori, seu ornatui, quæ est carnis, & mentis respondet aureola.

In virginitate tria sunt consideranda.

Primum scilicet quòd habitui respondet aurea patet per omnes. Secundum, scilicet, quòd statui respondeat fructus patet. Esto enim, quòd sint tres continentes inquantum continere possunt alius in continentia coniugali, & alius in continentia viduali, & alius in continentia virginali, fructus erit in eis maior, & minor secundum parabolam Saluatoris. Semen cecidit in terram bonam, & attulit fructum aliud tricesimum, aliud sexagesimum, aliud centesimum.

Tertium, scilicet, quòd ornatui, seu integritati mentis, & carnis respondeat aureola, patet sic. Aureola assignatur illis actibus, qui respiciunt aliquid intrinsecum, & hoc tripliciter, vel ratione doctrinæ, vel informationis, vel ratione martyrij, & passionis, vel ratione decoris, & incorruptionis. Propter primum datur aureola doctoribus, propter secundum martyribus, propter tertium virginibus.

Ad argumentum principale dico, quòd hoc non est intelligendum respectu obiecti, quia tunc nullus esset castus, nisi cognosceret medium omnium mulierum de mundo, quia idem est medium inter aliquam, & nullam. Sed istud intelligitur, vt virtus sit medium inter delectationes, & tristitias. Nam qui omnino nihil sentit de passionibus carnis insensibi-

lis iudicatur si hoc habet per naturam. Qui vero omnino eis consentit hic luxuriosus est, qui vero excitatur, sed non consentit eis hic virtuosus est. Et quia hoc in virginibus est, ideo virginitas est virtus.

DISTINCTIO XXXIV. & XXXV.

Circa distinctionem trigesimam quartam, & trigesimam quintam quæritur,

Vtrum in lege Mosayca licitum fuerit repudiare vxorem?

Seraphicus Bona. 4. sent. distin. 33. q. 1. Artic. 3.
Scotus 4. sent. dist. 33. q. 3.
D. Thomas. 4 sententiarum distin. 33. q. 2. Artic. 2.
Ricardus 4. sent. dist. 33. q. 3.
Franciscus de Mayronis 4. sententiarum distinct. 35. q. 1.
Durandus quarto sententiarum distinctio. 33. quæst. 3.

QVAESTIO I.


Vnc superest attendere. Circa distinctiones trigesimam quartam, & trigesimam quintam, quæruntur tres quæstiones. Prima vtrum licitum fuerit in lege mosayca viro repudiare vxorem. Secunda vtrum impotentia coeundi impediat matrimoniũ Tertia vtrũ adulterium cum aliqua viuente marito impediat matrimonium cum eadem post mortem matiti sui.

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur quod licitum fuit viro repudiare vxorem suam in lege Mosayca. Quia in lege Deuter. Si acceperit homo vxorem, & non inuenerit gratiam ante oculos eius propter aliquã fœditatem scribat ei libellum repudii, & dabit in manu eius, & dimittat eam in domo sua. *Cap. 24.*

Contra, nunquam licuit mulieri repudiare virum, igitur nec econuerso. Probatio consequentiæ, quia vir

& mulier quantum ad ea quæ ſunt coniugii pares iudicantur.

Ad euidentiam huius quæſtionis oportet aliquid de libelli repudii formatione præmittere, & conſequenter quæſtioni reſpondere. Præmittitur autem hoc de forma libelli repudii, quia in libello illo ſecundum Hieron. erit talis ſcriptura, præmitto, quod nunquam conueniant ſecum, & habebit mulier ex permiſſione legis poteſtatem, quod poſſit alteri copulari. Si autem alteri copulabatur non poterat redire ad primum. Et ſic quædam erant hic permiſſiua, quædam recordatiua, quædam priuatiua, licet ſecundum aliquos iſta dici poſſent punitiua. Permiſſiua erant, quia vir poterat vxorem repudiare, & ipſa repudiata poterat cum alio contrahere. Recordatiua erant ſcriptura libelli. Priuatiua erāt; quia ſi repudiata cum alio contraxiſſet, non poterat ad primum redire. *Pulchra, et facilia.*

His præmiſſis ſunt tria videnda. Primo ſi iſta repudiatio erat licita. Secundo quomodo erat permiſſa. Tertio qualiter non erat communis illa repudiatio, vt ſicut vir poterat repudiare vxorem, ſic e conuerſo, &c.

Quantum ad primum dicitur tripliciter.

Primo, quod iſta repudiatio erat illicita, patet auctoritate Chriſti reprobantis eam. Matth. ait enim ſic. Dico vobis, quod quicunque dimiſerit vxorem excepta cauſa fornicationis mechatur. *Cap. 19.*

Secundo per rationem Chriſti ibidem Deus inquit, à principio coniunxit maſculum, & fœminā matrimonialiter. Ideo quos Deus coniunxit homo non ſeparet.

Tertio per reſponſionem ipſius Chriſti ad quæſtionem Phariſæorum. Cum enim illi obiicerent, quid ergo mandauit Moyſes dare libellum repudii, & dimittere, ait illis, ad duritiam cordis veſtri permiſit Moyſes dimittere vxores veſtras, ab initio autem non fuit ſic.

Quarto extra de diuortiis cap. gaudemus, dicitur quod repudiationem vxoris veritas in euangelio reprobauit. *Ricardus vbi ſupra.*

Alia opinio dicit totaliter oppoſitum, quod repudiatio licita fuit pro tempore legis Moyſi, quod probatur ſic, Moyſes promulgauit legem Dei, & ideo quos ipſe

coniunxit etiam Deus coniunxit, & quos ipse separauit Deus separauit, quia non est verisimile, quod lator legis diuinæ promulgauerit aliquid in ea illicitum.

Et ponitur in canone dist. 9

Secundo sic, vt ait Aug. in quadam epistola ad Hiero. Si ad sacras scripturas admissa fuerint officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis, & soliditatis quasi diceret nihil, quia quâ ratione fuerit admissum vnum pari ratione aliud, ergo à simili, si in lege permissum fuit vnum illicitum pari ratione aliud illicitum.

Tertio sic, lex iusta vt sic non debet dare occasionem peccandi mortaliter. Sed ista concessio videbatur directe occasio Iudæis dimittendi vxores, & per consequens peccandi mortaliter, ergo vel ista concessio non est peccatum mortale; vel lex non est iusta.

Tertio modo dicitur, quod repudium vxoris nunquam fuit licitum vt fieret sine culpa, fuit tamen licitum vt fieret sine pœna. Vnde aliquid licere alicui potest esse duplici de causa. Primo, quia illi non obuiat iuris rectitudo. Et hoc modo non licuit repudiare vxorem. Aut quia non obuiat iuris punitio, & hoc modo licuit repudiare vxorem. Sed rationes secundæ opinionis infringunt primam, & tertiam opinionem. De prima patet, quia illa ponit, quod repudium sit licitum, & secunda ponit, quod sit licitum, de tertia patet quia ponit, quod repudium nunquam fuit licitum, ita, quod fieret sine culpa. Hæc inquam non possunt stare, tum, quia legislator diuinæ legis non potest in ea aliquid illicitum tum quia qua ratione vnum illicitum eadem ratione aliud illicitum; tum quia iusta lex non dat alicui occasionem peccandi vt arguebat secunda opinio. Teneo ergo, quòd repudium sit licitum non simpliciter, sed pro tempore, & sic Deus dispensabat cū illa gente in repudio ad vitandum malum homicidij.

Opinio vna authoris.

Ex quo patet ad secundum articulum qualiter repudium sit permissum, quia Moyses ad vitandum malum homicidij repudium non prohibuit, sed permisit.

Et notandum, quod permissio fit quadrupliciter. Primo per priuationem præceptionis, & sic Apostolus permisit virginibus nubere. Secundo per priuationem prohibitionis, & sic venialia dicuntur permissa. Tertio per

priuationem punitionis. Quarto per priuationem cohabitationis. Et istis duobus vltimis modis repudium est permissum, quia non puniebatur nec prohibebatur.

Ad rationes autem primæ opinionis. Ad primam quãdo dicitur quicunque dimiserit vxorem suam, &c. Dico, quod Christus loquitur pro tempore legis gratiæ non pro tempore legis Moiaicæ.

Ad rationem quam adducit, quod scilicet Deus à principio masculum, & fœminã matrimonialiter coniunxit, dico, quod Christus loquitur pro tempore legis naturæ. Et in hoc sufficienter reprehendit Phariseos qui non seruabant matrimonium sicut erat in lege naturæ.

Ad aliud quod adducit per duritiam cordis vestri permisit Moyses &c. iam patet quomodo accipitur ibi permissio.

Ad aliud de diuortiis c. gaudemus, vbi dicitur, quod repudium veritas in euangelio reprobauit. dico quod illud capitulum loquitur, quod Christus reprobauit pro tempore legis suæ.

De tertio principali, scilicet qualiter non erant pares viri, & mulieres in dando libellum repudij, vt mulier possit repudiare virum sicut econuerso. Dico, quod in tribus vir, & mulier in lege non erant pares, scilicet in lege repudii, in lege zelotipiæ, in lege actionis stupri. Quorum ratio est propter dignitatem naturæ propter reatum culpę, & propter robur sexus. Propter dignitatem naturæ non sunt iudicandi pares in lege zelotipiæ, est enim vir dignior, quam mulier. Propter reatum culpæ non sunt iudicandi pares in lege actionis stupri, sicut clare dicit glosa super legem prædictam quæ habetur Deutero. 22. Propter robur sexus virilis non iudicantur pares in libello repudij cum in mulieribus sit maior pronitas permissiue ad repudiandum viros. Et ex hoc patet ad argumentum principale.

Vtrum impotentia ad actum carnalem impediat matrimonium simpliciter?

Seraphicus Bona.4.senten.distinc.34.q.1.Artic.2.
Scotus 4.sententiarum distinc.34.q.1.
D.*Thomas quarto sententiarum distinctio. 34. quæst.1. Art.1.*
Ricardus 4.sentent.distinctio 34.q.2.
Durandus 4.sent.dist.34.q.2.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod impotentia coeundi non impediat matrimonium, quia hoc non esset nisi pro eo, quod contrahendo obligat se ad actum illum, sed hoc est falsum, quia potest contrahere cum voluntate statim intrandi religionem, ergo.

Nota & bene omnia curiose Contra extra de fri.& male.vltimo. Ad istam quæstionem dico duo. Primo præmittam aliquas distinctiones. Secundo eliciā aliquas conclusiones. Distinctiones autem sunt istæ, quia impotentia coeundi alia est naturalis, alia accidentalis. Item alia præcedens, alia sequens matrimonium consumatum. Item alia perpetua, alia ad tempus. Tunc breuiter dico tres conclusiones.

Prima est, quod omnis impotentia simpliciter, & perpetua, cui, scilicet subueniri non potest per naturam, vel artem, si præcedat matrimonium simpliciter impedit contrahendum, & dirimit contractum. Ista conclusio probatur tripliciter.

Primo sic, iste contractus est datio potestatis corporum ad talem actum si petatur, sed iste nullam potestatem ad talem actum habet, igitur nihil tale potest dare, & per consequens nec contrahere.

Secundo sic, in contractu isto homo obligat se ad actum si petatur, sed actus est sibi impossibilis etiam si petatur, igitur obligat se ad impossibile. Obligatio autem ad impossibile, nulla est ex lege diuina, igitur lex diuina non approbat talem obligationem, igitur nulla est.

Tertio sic, persona alia intendit commutare potestatem corporis sui pro potestate alterius, igitur credit aliū posse commutare econuerso, sed non potest, quia habet

impedimentum perpetuum, igitur hic est error pertinens ad aliquid, quod est per se requisitum ad contractum. Talis autem error facit contractum nullum vt supra dictum est, ergo.

Secunda conclusio est, quod impotentia sequens matrimonium consumatum quantumcunque sit perpetuū non impedit matrimonium. Cuius ratio est, quia iam potestas est tradita, & ille cui fuit tradita intrauit possessionem, igitur non potest reuocari propter impedimentum aliquod superueniens. Sed quid si impedimentum illud concurrat post matrimonium ratum, non tamen consumatum, nunquid tale impedimentum impedit contractum matrimonii?

Ad hoc dicitur, quod sic, quia vt habetur 33. q. 2. c. 1. Coniugium confirmatur officio, sed antequam confirmetur impossibilitas officii soluit vinculum.

Contra quod per matrimonium ratum est data potestas corporum, igitur si impeditur vsus non propter hoc tollitur ratio præcedens.

Responsio, quod in matrimonio rato est data potestas corporum in habitudine ad actum illum si petatur ille, & ideo dicit canon, quod impossibilitas officij soluit vinculum.

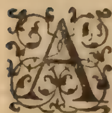
Tertia conclusio est, quod impotentia ad illum actum cui subueniri potest per naturam, vel per artem siue sit frigiditas siue maleficium, siue artatio non impedit matrimonium. Sed quomodo innotescat quando impotentia non est perpetua, sed ad tempus, & illi potest subueniri, habetur extra de fri. & male. c. laudabilem. Demonstrat enim per triennium simul habitare, & dare operam illi actui, quod si postea reclament tanquam impotentes ad illum actum debent iurare cum septima manu. Decipitur tamen circa hoc aliquando ecclesia, & cū cōstat de deceptione iubet eos quos separauerat ad priora vota redire. Ad argumentum in contrarium dico, quod obligat se ad actum si petatur saltem pro aliquo tēpore determinato, sed infra aliquod tempus nō oportet reddere istum actum si velit intrare religionem. Non sic de illo qui habet impedimentum perpetuum, quia non potest se obligare ad actum pro quocunque tempore, si

est impedimentum perpetuum, sola autem impotentia perpetua impedit matrimonium vt dictum est in prima conclusione huius quæstionis.

Vtrum adulterium cum aliqua muliere viuente viro impediat matrimonium cum eadem post mortem illius viri?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 35.q.1.
Petrus de Aquila 4.sent.dist.35.q.3.

QVAESTIO III.


D tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod adulterari cum muliere viuente marito non impediat matrimonium cum eadem post mortem mariti sui. Quia Dauid adulteratus est cum Bersabee, & postea interfecto viro eius contraxit cum ea matrimoniũ, ergo, *2.Reg.c.11.*

Contra 13.q.j.c.illud.

Ad euidentiam huius quæstionis præmitto, quod tria sunt crimina quæ vnita, vel separata videntur facere difficultatem circa matrimonium contrahendum, sicut colligitur ex diuersis capitulis, extra de eo qui duxit in matrimoniũ quam polluit per adulterium. Sunt autem hæc tria crimina scilicet adulterium, machinatio in mortem legitimi coniugis, fidei datio, vel contractus de facto cum adultera. His pręmissis dico quatuor per ordinem ad quæstionem.

Primo, quod fidei datio per se non impedit matrimonium contrahendum post mortem viri. Illud habetur in rubrica prædicta c. vlt. vbi dicitur, quod si quis vxore viuente fide data promisit se illam ducturum, vel cum ipsa de facto contraxit si nihil aliud impedimenti fuerit non est matrimonium dirimendum, quod cum ea contraxit post vxoris obitum.

Secundo dico, quod fidei datio interueniente adulterio impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum. Istud habetur ibidem eodem c. Sequitur enim ibi. Tolerari non debet si prius, vel post supple fidem datam dum vixit vxor illam adulterio polluisset. Istud autem intelligendum est cum ambo sint coų-

cii, quod iste actus est adulterium, quia si vir tantum esset conscius, & mulier inscia, puta; quia nesciuit eum habere vxorē, tunc ad petitionem viri non esset diuortiū celebrandam, vt habetur in eadem rubrica c. 1.

Tertio dico; quòd vbi adulter, vel adultera machinatur in mortem legitimi coniugis ibi impedit matrimonium, & dirimit iam contractum. Istud patet in c. præallegato, & extra de conuersione infidelium, c. laudabilē. *Quando impeditur matrimonium.*

Quarto dico, quod vbi adulter, vel adultera non dederunt sibi fidem de matrimonio contrahēdo, nec alter eorum in mortem legitimi coniugis est machinatus matrimonium inter eos potest legitime contrahi, vt habetur extra in supradicta rubrica. c. significasti. Ratio autē secundæ & tertiæ conclusionis non est nisi statutum ecclesiæ quæ illegitimat huiusmodi personas ad contrahendum. Sed si quæras rationem mouentem ecclesiam ad sic ordinandum. Dico, quod est repressio adulterii, & homicidij quæ frequenter acciderent si huiusmodi personæ possent contrahere.

Ad argumentum in contrarium dico, quod non fuit lex ista statuta pro tempore illo.

DISTINCTIO XXXVI.

Circa distinctionem trigesimam sextam quæritur. Vtrum seruitus impediat matrimonium?

Seraphicus Bonauen. 4. sentent. dist. 36. q. 2. Artic. 1.
Scotus 4. sent. dist. 36. q. 1.
D. Thomas 4 sent. distin. 36. q. 2. Art. 1.
Ricardus quarto sententiarum distinctio 36. q. 1.
Durandus 4. sententiarum distinctio. 36. q. 1.

QVÆSTIO I.

NVnc de conditione videamus. Circa distinctionem 36. & duas alias sequentes quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum seruitus impediat matrimonium? Secundo. Vtrum ordo sacer impediat matrimonium? Tertio. Vtrum votum continentiæ impediat matrimonium?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod seruitus impediat matrimonium, quia nullus potest dare alienum, sed corpus serui est domini ipsius secundum philosophum 3. Politicorum, ergo seruus non potest dare corpus alteri, sed contrahentes dant sibi mutuo potestatem corporum, ergo.

In contrarium habetur extra de coniugio seruorũ c.i.

In ista quæstione sunt tria videnda. Primo vnde est introducta seruitus. Secundo si iuste est introducta. Tertio principale quæsitum.

De primo dico sicut superius dictum est in tractatu de pœnitétia, quod natura omnes sumus liberi, sed ex alia lege positiua sumus serui. Non autem hic loquor de seruitute quæ est subiectio filialis, sed loquor de seruitute quæ est subiectio seruilis de qua loquitur Arist. vbi dicit, quod tanta est distantia domini ad seruum, quanta est distantia hominis ad bestiam. Et sicut homo potest vendere bestiam, ita dominus seruum. Seruus etiam vt ibidem dicitur non potest exercere actus virtutis, pro eo, quod oportet eum ad præceptum domini sui exercere actus seruiles. Dico ergo conclusioné istam, quod subiectio seruitutis prędictę est à lege positiua quia cum non sit à natura pro eo, quòd naturaliter omnes sumus pares, sequitur, quòd sit à lege positiua.

1. Politic. 3. cap. 3.

De secũdo, scilicet si ista seruitus est iuste introducta, dico, quod seruitus non potest esse iuste introducta nisi dupliciter. Vno modo, quod voluntarie se subiiciat seruituti, & sic faciens, faceret contra legem naturę, tamen ex quo factum est necesse est eam seruare. Alio modo si quis iuste dominans communitati videns aliquos abuti libertate propter bonum reipublicę, & propter bonum eius, qui abutitur libertate, potest eum reducere in statum seruitutis, sicut etiam eos in certis casibus posset occidere. Si autem ponatur tertia species seruitutis vt pote captus in bello præseruatur à morte, & efficitur seruus. Sed hoc non apparet manifeste iustitia, quia licet captor poterit occidere captiuum stante pertinacia ipsius contra bellantis, tamen ex quo desinit esse pertinax inhumanum, videtur sibi infligere aliquid quod sit contra legem naturæ, seruitus autem est contra legem naturæ,

Nota de seruitute.

naturæ, igitur.

De tertio articulo dicunt aliqui, quod seruus potest contrahere matrimonium inuito domino. Et istud probatur. Primo sic, matrimonium est de lege naturæ, sed seruitus non est de lege naturæ, immo est contra legem naturæ, quod autem est de lege naturæ non tollitur propter aliquid quod est tantum de lege positiua, ergo. *D.Thomas præsenti dist. q 2.*

Secundo sic, seruus non sic est domini quin sit sui iuris quantum ad actus naturales pertinentes ad conseruationem indiuidui, igitur à simili quantum ad actus pertinentes ad conseruationem speciei. Antecedens patet, quia potest vti necessariis ad vitam, consequentia probatur, quia conseruatio speciei cum sit maius bonum naturale magis est de lege naturæ. Quicquid autem sit de efficacia istarum rationum. Dicitur ad quæstionem sic, quod seruus de voluntate domini potest contrahere matrimonium, & si onus matrimonii sit ad aliquid repugnans seruitiis consuetis dominus concedens sibi contrahere relaxat sibi implicite ista seruitia consueta. Potest etiã contrahere domino inuito prout habet aliquis iuris in corpore suo proprio, non enim priuauit sẽ quacunque libertate ad quoscunque actus pro quanto, ergo corpus est suum potest commutare cum alio, quia si alius, siue liber, siue seruus velit esse contentus ista modica potestate, potest sibi præiudicare, & tenet commutatio.

Ad argumentum in contrarium dico, quod seruus non est domini sui secundum omnia, quia sui iuris est ad comedendum, & ad bibendum, & ad alios actus, qui non subtrahunt domino seruitia consueta. Vel aliter potest dici, & melius, quod seruus non potest dare corpus suum inquantum alienum subtrahendo ipsum à seruitio domini sui, sed alias potest dare si alter coniugum contentaretur, quia vt sic non dat alienum.

Vtrum ordo sacer impediat matrimonium?

Seraphicus Bona. 4. senten. distinct. 37. q. 2. Artic. 1.
Scotus quarto sententiarum distinctio. 37. q. 1.

D. Thomas 4. sent dist 38. q. 1. Artic. 1.
Ricardus 4. senten. distincti. 37. q. 1.
Franciscus de May. 4. sent. dist 37. q. 1.
Durandus 4. senten. distin. 37. q. 1.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd ordo sacer non impediat matrimoniũ, vt patet prima ad Timotheũ, dicitur enim ibi quod episcopus debet esse vnius vxoris vir, sed episcopatus est ordo, ergo. *Cap. 3.*

In oppositum est illud canonis distinctio. 32. Placuit episcopos, præsbyteros, diacones subdiacones secundũ priora instituta abstinere ab vxoribus idest non contrahere, vt dicit glosa, ergo ordo sacer impedit matrimonium.

In ista quæstione conclusio est certa, quod ordo sacer impediat matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum, vt patet per multas auctoritates quas Magister adducit in litera, & multæ ex eis habentur in canone distinctio. 32. patet etiam extra de cle coniug. Sed difficultas est in assignando causam qualiter sacer ordo impediat matrimonium. Aliqui dicunt, quod hoc est propter votum castitatis annexum ad quod obligatur qui suscepit ordinem sacrum. *Vide Magistrum in litera.*

Contra hoc instatur, quia aut votum istud est sic annexum, quia suscipiens vouet, aut tantummodo, quia ex præcepto ecclesiæ est quasi annexum, quod tenetur seruare acsi voueret. Primo modo non, quia volens vouet volitum, sed iste suscipiens sacrum ordinem possibile est, quod explicite velit non continere, ergo ipse non vouet continentiam. si secundo modo, ergo contrahens de facto simpliciter contrahit. probatur extra de matrimonio contracto contra interdictum ecclesiæ, licet enim contra interdictum ecclesiæ nemo debeat ad secunda vota transire, tamen si transeat non propter hoc matrimonium dissoluitur. si dicas ad primam partem argumenti, quod iste qui reciperet ordinem sacrum voueret castitatem in facto licet

non in voluntate, quia antiqui latini vouerunt, & iste suscipit simile signum. Hoc non valet, quia nullus tenetur ex voto ad votum factum ab alio, maxime si habet votum contrarium.

Præterea orientales siue Græci suscipiunt idem signũ, & tamen sine voto castitatis.

Dico ergo, quod hoc non est propter votum cõtinentię annexum ordini sacro, vt dicit pręcedens opinio sed est ex hoc, quia ecclesia facit talem personam simpliciter illegitimam ad matrimonium contrahendum. Hoc autem rationabile fuit statutum per ecclesiá, quia iste qui deputatur in ministerio sacro requirit ad minus quatuor. s. mentis puritatem, intellectus perspicuitatem, affectus feruorem, & corporalis munditiæ decorem, sed ad hæc omnia disponit continentia, & ad eorũ opposita inducit frequentia actus carnalis, ergo.

Ad argumentũ in contrarium dico, quod illud Apostoli. Vnius vxoris virum, intelligitur non plurium, nec tantum de præsenti, sed de præterito, hoc est quod non habuerit plures, quia tunc esset bigamus.

Vtrum votum continentiæ impediat matrimonium

Seraphicus Bonauentura 4. sententiarum distinctio. 38. q. 1. Ar. 2.
Scotus 4 sent. dist. 38. q. 1.
D. Thomas quarto senten. distin. 38. questio 2. Artic. 1.
Ricardus 4. sent. dist 38. q. 1.
Durandus 4. sent. dist. 38. q. 1.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod votum continentiæ non impediat matrimonium, quia non minus obligat apud Deum votum simplex, quam solemne. Sed votũ simplex non impedit matrimonium vt patet extra qui clerici, vel vouentes contrahere possunt. c. meminimus.

In contrariũ est ibidem c. insinuante, de quadem nobili, quæ fecit votum continentiæ, & postea contraxit, coacta fuit redire ad pristinum statum.

In ista quæstione sunt tria vidēda. Primo quis potest votum continentiæ, & generaliter quodcunque votum emittere. Secundo quot modis votum continentiæ potest emitti. Tertio ex his ad quæsitum principale.

A quo procedat votum

De primo dico, quod votum procedit a libera voluntate, omnis enim qui libere potest facere quod vult, nullo impedimento in se existente nullo homine de facto propediente nullo iure prohibente potest simpliciter vouere.

Et econtrario, qui in omnibus subest alteri non potest per se vouere votũ continentiæ. Nunc autem vxor subest viro. Puer subest patri in regimine vitæ, seruus subest domino, religiosus subest prælato. Ideo nullus istorũ potest vouere. Et ideo quantum ad votum continentię patet, quod vxor non potest votum continentiæ facere sine conscientia mariti, nec puer infra annos pubertatis.

Votum solēne quid sit.

De secundo articulo dico, quod votum continentiæ potest esse publicum, vel priuatum. Item potest esse simplex, & solemne. Nec istæ duæ distinctiones sunt eędem, quia tam publicum quam priuatum potest esse simplex, vel solemne votum. Votum autem solemnizatur tribus modis, vt ponitur extra de voto, & voti redemptione, lib. 6. Decretaliũ. cap. rursus, vbi sic habetur. Votum solemne est cui interuenit aliqua istarum solemnitatum, videlicet, per susceptionem sacri ordinis. Item per susceptionem sacræ vestis, quæ tantum perficientibus dari debet præsentibus testibus. Item tertio modo cum per professionem deuouet se alicui religioni abbati, vel abbatissę. Primum patet 28. dist c. diaconi. Secundum patet extra de regula, statuimus. Tertium patet ibidem. Et ne contra hoc venire possit fiat publica scriptura. 24. q. i. c. omnes fœminæ.

Communis opinio de voto continētiæ

De tertio articulo, scilicet, si votũ continentiæ impediat matrimonium, est omniũ communis opinio, quod votum simplex non impedit simpliciter, quia licet impediat contrahendum non tamen dirimit iam contractũ.

Votum autem solemne simpliciter impedit, quia impedit contrahendum, & dirimit iam contractum. Sed difficultas est in assignando rationem, vnde videlicet est hoc, quòd votum solemne simpliciter impedit matrimonium, votum autem non solemne seu simplex non impedit. Ad quod diuersi diuersas inueniunt rationes. Vnus dicit, quòd ratio huius differentiæ est propter manifestum, & non manifestum, probatum, & non probatum. Votum enim solemne est probatum, seu manifestum, votum autem simplex est, non probatum, seu non manifestum. Sed hoc non valet, quia votum simplex posset esse manifestum, & probatum, & tamen non dirimit iam contractum. Ideo alius dicit, quòd hoc est, quia per votum solemne dat aliquis illi cui vouet ius in se ad actum sequentem illud votum, & per consequens vouens solemniter continentiam, dat illi in cuius manu vouet ius in se, ad faciendum illud obseruari, ergo non potest dare ius suum ad actum oppositum, quia illud non habet.

Sed contra istud instatur, quia vouens voto priuato, dat corpus suum Deo quantum ad actum vouendi, ergo non posset corpus suum postea dare coniugi ad actum oppositum, non enim minus transfert aliquis à se, quod immediate dat Deo, quam quod dat mediate homini vicario.

Ideo datur alia ratio, quia vouens solemniter mittit in possessionem illam personam cui vouet, vouens autem priuate non facit sic, sed quasi promittit. Sed nec illud valet, quia omnia intrinseca vota, vt respiciũt actum voluntatis per quem obligat se vouendo, & transferendo dominium suum in alterum, sunt æqualia hinc inde, ergo non magis est datio hic, quam ibi, nec permissio est hic melior quam ibi, consequentia patet. Antecedens declaratur, quia per solam voluntatem est dominus, & transfert dominium.

Ideo, quarta ratio assignatur, quia transgressio voti solemnis est scandalosa, & ideo ad obseruantiam eius tenetur non tantum sibi, sed etiam toti ecclesiæ, transgressio autem voti priuati non sic est scandalosa. Sed hoc non valet, quia hoc non plus concludit, nisi quòd *Magister sent. præsenti dist. c. 2.*

Ioseph accepit filiam Phutifaris cum tamen ipse esset fidelis, & ipsa infidelis, & multa similia habentur in scriptura sicut de Moyse qui contraxit cum Ethiopissa, ergo, &c.

In oppositum est illud 2. ad Corinth. Nolite iugum ducere cum infidelibus. Quæ enim participatio lucis ad tenebras, aut quæ pars fidelis cum infideli, ergo. Cap. 6.

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo si infideles possunt contrahere matrimonium. Secundo quomodo fidelis potest contrahere cum infideli.

De primo dicunt aliqui, quòd non.

Primo, quia non potest ibi esse bonum fidei ex parte eius qui est infidelis, qui enim non est fidelis Deo, non est fidelis proximo.

Secundo, quia ex parte eius non est bonum prolis, quia quanto in ipso est educaret prolem in ritu suo, & ita irreligiose.

Tertio, quia non est ibi bonum sacramenti, quia infidelis ex quo non habet primum sacramentum, scilicet baptismum, non est capax aliorum sacramentorum, vt probatur extra de præsbytero non baptisato.

Quarto est specialis difficultas quomodo infidelis possit corpus suum dare alteri cum non facit hoc innitens approbationi legis diuinæ.

Quinto, quia specialis difficultas est cum matrimonium includat indissolubilitatem quomodo infidelis cõtrahat matrimonium cum tamen illud sit postea dissolubile, quia si alter coniugum conuertitur ad fidem sine altero potest discedere.

Sed his non obstantibus dicendum, quod inter fideles est matrimonium, quia vt ait Apostolus prima ad Corin. Siquis frater vxorem habet infidelem, & hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam, sed ista non fuit vxor propter contractum qui fuit post fidem, sed ante. Cap. 7.

Præterea matrimoniũ est dictamen legis naturæ, vel est aliquid consonũ dictamini legis naturę, sed lex naturæ communis est apud omnes, ergo, & matrimonium.

Preterea matrimonium secundum diffinitionem aliquorum est maris & fœminę coniunctio indiuidua vitæ consuetudinẽ retinens, sed hoc est inter infideles, ergo.

Præterea infideles hæretici habent vera ſacramenta eccleſiæ, & quamuis non habeant fidem. habent tamen verborum formam, ergo ſi matrimonium contrahitur apud fideles per verba exprimentia conſenſum, & talis forma eſt apud infideles, ergo etiam matrimonium eſt apud infideles.

Primum non concludit.

Ad argumenta autem alterius viæ reſpondeo, & dico, quòd primum non concludit, quia fides, & fidelitas ſeruari poteſt, ſine fide qua creditur in Deum, & iſtam ſeruant infideles fidelibus, & econuerſo, in contractibus, vt patet per Auguſtinum in epiſtola ad Plebicolam. Nec ſequitur non ſeruat fidem Deo, ergo non vult ſeruare fidem, id eſt infidelitatem cum proximo, tum quia non ſequitur non vult perfectius, ergo nec minus perfectum, tum quia non poteſt per rationem naturalem attingere ad obſeruantiam fidei reſpectu Dei ſicut ad obſeruantiam fidei reſpectũ proximi.

Secundum non valet.

Similiter ſecundum non valet, quia vult educare prolem quantum poteſt per rationem naturalem noſſe ipſam educandam, vnde ex iſto argumento, non plus habetur, niſi quòd non eſt completum bonum prolis, ſcilicet, quòd educetur ad cultum diuinum. Nec mirum, quia educator non ipſum ſic fore educandum.

Tertium non valet.

Similiter tertium non valet, quia omnibus contractibus matrimonij præcedentibus legem euangelicam non fuit annexum ſacramentum proprie dictum, nec fuit annexum contractui in ſtatu innocentiæ, ſi ſemper in iſto ſtatu permanſiſſet, nec tamen defuiſſet tunc aliquid de perfectione pertinens ad contractũ matrimonij.

Ad quartam difficultatem poteſt dici quòd Deus poſt lapſum licentiauit homines ad talem commutationem non tantum propter primum finem, vt eſſet in officium, ſed etiam propter ſecundum vt eſſet in remedium, & tunc vtentes iſta commutatione ſi non attendãt ad hoc, quia licentia eſt quia ignorant legem Dei non peccant, ſic enim in aliis licentiis licet neſciat ſe licentiatum dum tamen neſciat illud eſſe illicitum non peccat. Vel poteſt dici breuius quòd ſufficit ſibi ſcire iſtud eſſe de lege naturæ, quod autem eſt de lege naturę eſt ex approbatione diuina.

Ad vltimam difficultatem dico, quòd matrimonium ratum esset nisi aliquando superueniret vinculum fortius cum quo non posset istud stare cuiusmodi est oblatio noua ad Deum per fidei susceptionem quando alter coniugum nollet commorari absque impedimento illius fidei ad quam magis tenetur quam ad vinculum coniugale. Est ergo ratum stantibus rationibus extremorum, sed non est ratum pro tunc pro quo fortius vinculum superueniret cum istius vinculi obseruantia repugnaret.

Quantum ad secundum articulum, videlicet si fidelis posset contrahere cum infideli, dico tres conclusiones. Prima, quòd inter fidelem, & infidelem potest esse matrimonium. Secunda, quòd tale matrimonium potest contrahi ex iure diuino. Tertia, quòd non potest contrahi de iure positiuo ecclesiæ.

Ad euidentiam primæ conclusionis dico, quòd aliud est matrimonium esse, vel contrahi simpliciter, & absolute, aliud est matrimonium contrahi licite, & honeste. Vtroque autem modo necesse est dicere inter fidelem, & infidelem posse esse matrimonium, & hoc probatur ex illo dicto Apostoli. Vir fidelis non dimittat vxorem infidelem, quæ consentit cum eo habitare, si autem non esset matrimonium tunc Apostolus suaderet fornicationem, si autem non esset licitum, & honestum apostolus non consuleret.

Secunda conclusio est, quòd prædictum matrimonium inter fidelem, & infidelem potest contrahi quantum est ex iure diuino, quia ex isto nôn magis inuenitur, quòd contractus sit nullus, quã quòd obligatio ex contractu priori sit nulla, quia non posito nouo impedimento qui potest esse alterius potest se dare alteri, sed ex cõtractu priori poterat inter eos esse vera obligatio, ergo, &c.

Tertia conclusio est, quòd de iure positiuo ecclesiæ inter fidelem, & infidelem non est contrahendum matrimonium, quia ecclesia illegitimauit fidelem ad contrahendum cum infideli, vt patet 28. q. j. sic. n. dicitur ibidem, quòd non nisi religionis eiusdem, & fidei maneant copulata coniugia. Item ibidem c. caue, vt non nisi bap-

tazata sumatur in coniugium, quia Baptismus est primũ sacramentum. Ad hoc etiam valent aliquæ rationes adductæ ad primum articulum propter bonum matrimonij, quæ sunt fides, proles, & sacramentum.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd in omnibus illis exemplis de Ioseph non erat adhuc prohibitum contrahere fidelem cum infideli.

Vtrum cognatio carnalis impediat matrimonium?

Seraphicus Bona. *4. sent. dist.* 41. *q.* 3. *Artic.* 1.
Scotus 4. *sent. dist.* 40. *q.* 1.
D. Thomas 4. *semen. dist.* 41. *q. vnica. Artic.* 3.
Ricardus quarto sententiarum distinctio 41. *q.* 1.
Franciscus de Mayronis 4. *sent. dist.* 41. *q.* 1.
Durandus quarto senten. dist. 41. *q.* 1
Ioannes B*acconitanus* 4. *sententiarum dist.* 39. *q.* 1.

QVAESTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd cognatio carnalis non impediat matrimonium, quia matrimonium strictissime seruabatur, vel seruandum erat in lege naturæ, sed Caym contraxit cum sorore sua, ergo.

In oppositum est Magister in litera, & patet extra de consangui. & affi. c. non debet.

In ista quæstione primo præmittũtur aliquæ descriptiones. Secundo aliquæ regulæ seu propositiones. Tertio aliquæ conclusiones.

Quantum ad primum pono quinque descriptiones.

Quarum prima est ista, quòd consanguinitas est vinculum personarum ab eadem persona carnali propagatione descendentium.

Secunda est ista persona à qua plures carnali propagatione descendunt vocatur stipes.

Tertia est ista, linea consanguinitatis est ordinata collectio personarum consanguinitate iunctarum.

Quarta est ista, linea diuiditur in ascendentem,& descendentem,& transuersalem. Descendens est à persona propagante ad personas propagatas. Ascendens vero econuerso à propagatis ad propagantes. Transuersalis est quando ambæ personæ descendunt ab eodem, sed neutra ab altera.

Quinta est ista, gradus est determinata propinquitas personæ ad personam secundum consanguinitatem, & iste gradus inuenitur per prius in linea ascendente,& descendente,quam in linea transuersali.

Quantum ad secundum articulum pono tres regulas seu propositiones.

Quarum prima est ista. In linea recta tot sunt gradus, quot sunt personæ, vna minus, hoc probatur, quia tot sunt ibi gradus, quot sunt ibi propagationes, sed sunt ibi tot propagationes, quot personæ excepta vna, oportet enim ponere vnam quæ non sit propagata, ergo. *Vide istas tres regulas.*

Secunda regula est ista. In linea transuersali computantur gradus secundum magis remotum à stipite, vt patet extra de consanguinitate.& affi. qui à stipite, & ratio est, quia personæ, quæ sunt in linea non habent inter se propinquitatem nisi propter stipitem, & ideo non possunt propinquius sibi coniungi quam remotior eorum coniungatur stipiti.

Tertia regula est, quòd efficacior est gradus in linea descendente, quam transuersali. Ratio est, quia plus coniungitur proles parenti, quam proles proli, & ideo magis est contra legem naturæ,in primo gradu coniungi,in linea recta,quam in linea transuersali.

De tertio articulo dico tres conclusiones. Prima conclusio est ista. Consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter dictamen legis naturæ. Secunda conclusio est, quòd consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter prohibitionem legis diuinæ. Tertia est ista, quòd consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter statutum ecclesiæ.

Prima conclusio,scilicet,quòd consanguinitas impedit matrimonium, in aliquo gradu propter dictamen

legis naturæ, quia vinculum consanguinitatis, quod est stipitis ad prolem impedit matrimoniũ ex dictamine legis naturæ. Vnde naturale est apud omnes, quòd filius non coniungitur matri, & quòd filia non coniungitur patri, & hoc est propter generationis successionem, quæ debet procedere non retroducere, vnde proles genita non debet coniungi suo principio vt gignat.

Secunda conclusio, scilicet, quòd consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu ex lege diuina, vt patet Leui. vbi sit prohibitio vsque ad secundum gradũ, & ratio huius fuit propter honestatem, qui enim mulierem cognoscit discooperit ignominiã eius, hoc autem magis est inhonestum facere propinque quam non propinque.

Cap. 18.

Tertia conclusio, scilicet, quod consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu ex lege ecclesiæ, patet extra de consangui. & affi. in multis capitulis. Sed dices vsque ad quem gradum consanguinitatis prohibuit ecclesia contractum matrimonij? Dico, quòd istud fuit aliquando prohibitum vsque ad septimum gradum, vt patet per Magistrum in litera, sed sub Innocentio tertio, restricta est vsque ad quartum gradum inclusiue, vt patet extra de consanguinitate c. non debet.

Ad argumentum in contrarium dico, quòd illud fuit necessarium pro principio generis humani, quòd contractus fieret in gradu primo, tamen in linea transuersali non recta.

Vtrum affinitas impediat matrimonium?

Seraphicus Bona. 4. *sent. dist.* 40. *q.* 2. *Art.* 1.
Scotus 4. *senten. distin.* 41. *q.* 1.
D. Thomas 4. *sent dist.* 40. *q. vnica. Artic.* 2.
Ricardus 4. *senten. dist.* 40. *q.* 2.
Franciscus de Mayronis 4. *sententiarum dist.* 40. *q.* 1.
Durandus 4. *sent. dist.* 40. *q.* 1.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd affinitas non impediat matrimonium, quia effectus non repugnat suæ causæ, sed affinitas est effectus matrimonii, ergo non repugnat matrimonio.

In oppositũ est illud 35.q.3.c.propinquis, vbi dicitur, quod affinitas impedit matrimonium.

In ista quæstione. Primo pono quatuor propositiones. Secundo breuiter dico, quod affinitas simpliciter impedit matrimonium.

Quantum ad primum est prima propositio ista, quod affinitas est vinculum quoddam personæ ad personam ex copula carnali cum aliqua persona consanguinea cõtractum. Affinitas enim est quasi accessus ad fines, ideo omnes consanguinei mariti sunt affines vxoris, & ecõuerso, consanguinei vxoris sunt affines mariti.

Secunda propositio est, quod affinitas durat quocunque coniugum mortuo, vt patet extra 35. q.vlt.fraternitatis, circa medium.

Quę sit affinitas.

Tertia propositio est, quod ita potest diuidi affinitas sicut consanguinitas est distincta in quæstione præcedenti, quia ita descẽdit per lineam rectam, & transuersalem per tot gradus, vt sit talis regula Quoto gradu aliquis distat ab alio in consanguinitate toto gradu distat in affinitate.

Quarta propositio est, quod affinitas non solum contrahitur per matrimonium, immo per coitum fornicarium, vt patet extra de probationibus per tuas.

Secundo breuiter dico ad quæstionem, quod affinitas simpliciter impedit matrimonium, & ideo non est nisi statutum ecclesiæ illegitimantis affines, & in eodem gradu impedit matrimonium in quo consanguinitas, & hoc quidem de affinitate proprie dicta patet titulo illo de consanguinitate, & affin c. non debet consimiliter de affinitate extensiue, & communiter dicta quæ vocatur publicæ honestatis iustitia, extra de consanguinitate, & affin.c.j.

Ad argumentum contrarium dico, quod affinitas est effectus matrimonii cuiusdam præcedentis, & illud non impedit aliud scilicet inter illos inter quos per matri-

monium est contracta affinitas.

DISTINCTIO XLIII.

Circa distinctionem quadragesimam tertiam quæritur,

Vtrum resurrectio generalis hominum sit futura?

Seraphicus Bonauentura quarto sententiarum distinct. 43. quæst. 1. Art. 1.
Scotus 4 sent. dist. 43. q 1.
D. Thomas 4. sententiarum distinctio. 43. quæst. 1. Arti. 1.
Franciscus de Mayronis quarto sentent. distinct. 43. quæst. 1.

QVAESTIO I.

POSTREMO de conditione resurrectionis. Completo tractatu sacramentorum, accedit Magister ad tractatum de resurrectione, & præmiatione sanctorum, atque punitione malorum.

Circa istam dist. 43. quæro tres quæstiones. Primo. Vtrum resurrectio generalis hominum sit futura? Secundo. Vtrum possit esse notum per rationem naturalem resurrectioné generalem hominum esse futuram? Tertio. Vtrum corruptum posit redire idem numero per naturam?

Cap. 14. Ad primam quæstionem sic proceditur Videtur, quòd resurrectio hominum non sit futura, per illud Iob. Homo cum dormierit non resurget donec atteratur cœlũ, sed cœlum nunquam atteritur cum sit incorruptibile, ergo.

Cap. 15. In oppositum est illud Apostoli j. ad Cor. Omnes ictu oculi resurgemus, ergo.

In ista quæstione sunt duo videnda. Primo, si possibile est hominem resurgere. Secundo si de facto resurget.

Quantum ad primum tenetur communiter à Theologis, quod sic, sed probatur diuersimode à diuersis Vnus probat sic. Cuius esse quidditatiuum non est interruptum, nec deperditum, illud potest redire idem numero, sed esse quidditatiuum hominis non est interruptum, nec perditum, ergo potest idem redire numero, & per consequens resurgere. Maior patet in contrario sensu. Nam illud cuius esse est, simpliciter corruptum, vel destructum non potest redire idem numero sicut anima sensitiua, quæ corrumpitur in bruto. Minor declaratur, quia esse animæ intellectiuæ est idem quod esse totius, sed anima intellectiua non corrumpitur materia, etiam manet eadem, & sic in illo pertinente ad substantiam hominis facta est interruptio.

Contra istam viam arguo primo per Augustinum loquente de carne hominis redeunda in resurrectionem, ait sic. Absit vt ad resuscitanda corpora non possit omnipotentia creatoris omnia reuocare, vel quæ bestiæ, vel ignis consumpsit, vel in cinerem puluerinum collapsum est. Et sequitur infra. Et si inquit omnibus modis petisset, nec, vel vlla eius materia in nullis naturæ lateribus mansisset, vnde vellet eum repararet omnipotens. *22. de ciui. Dei c. 2.*

Præterea per rationem, si destructum esset annihilatum tunc nihil sequens esset eiusdem rationis cum nihilo, quod erat terminus à quo creationis. Sed nihil præcedens creationem non repugnabat quin illud cui opponitur poterat creari, ergo, & post annihilationem potest idem numero redire, seu recreari.

Præterea, planum est, quod ex parte causæ remanet eadem potestas ex parte etiam passibilis est eadem potentia obedientialis post annihilationem, quæ erat ante creationem, ergo sicut primo poterat creari ita, & tunc per eandem virtutem poterit reformari. *Vide omnia in Scoto.*

Præterea, in homine aliqua est entitas positiua alia à patribus, sed ista est interrupta in morte hominis, ergo ista non redibit in resurrectione si verum est fundamentum. Minor est euidens. Probatio maioris, quia aliquid causatum à causis intrinsecis est aliud ab eis, ergo. Sed nulla causa materialis, nec forma-

lis est causata à causis intrinsecis, nec ambo simul, ergo est alia entitas à causis diuisim acceptis.

Præterea si illud fundamentum de interruptione, vel destructione esset verum, scilicet, quòd interruptum non posset redire idem numero, tunc sequerentur multa inconuenientia. Primo quidem sequeretur quod Deus non posset vnum hominem mortuum eundem numero suscitare. Secundo, quod in homine non rediret eadem quantitas quam primo habuit. Tertio, quod non redirent generaliter omnia accidentia, quæ fuerunt in homine, & sic homo resuscitatus non haberet eandem propriã passionem numero quam prius habuit. Probatio huius, quia omnia ista sunt interrupta.

Præterea sequeretur, quòd in homine non esset idem intellectus nec eadem voluntas sicut prius erant. Probatio huius, quia intellectus, & voluntas secundum istum Doctorem sunt accidentia animæ, accidentia autem sunt interrupta.

Et 2. sent. dist. 17. Præterea, ista ratio præsupponit aliam radicem falsam, scilicet, quod in homine non sit alia forma præter animam intellectiuam, quod est falsum, vt patuit supra tractat. de eucharistia.

Alia opinio declarat possibilitatem resurrectionis sic. Nam natura non agit nisi per modum, & mutationem, ideo non potest redire idem numero, quia motus, & mutatio non possunt redire idem numero. Deus autem potest agere non per motum, & mutationem, & ideo per oppositum idem numero potest redire. Item idem doctor dicit alibi sic, quòd alio modo agens naturale aspicit materiam quàm agens primum, quia agens primum aspicit materiam, vt quid, idest nullo modo distinctum, agens autem naturale non aspicit eam vt quid, quia aspicit eam distinctam, & quantam. Tunc arguo sic. Agens quod respicit materiam, vt quid potest sibi eandem formam imprimere, vt prius, sed Deus aspicit materiam, vt quid, ergo potest sibi eandem formam imprimere, hoc autem est resurgere.

Contra primum dictum arguo sic. Vbi est transitus de priuatione ad habitum, & formam, ibi est vera mutatio, quia verissime saluatur ratio diffinitiua mutationis,

nis, sed resurrectio est transitus de priuatione ad formã, ergo resurrectio est vera mutatio.

Contra secundum dictum visum fuit, scilicet si agens naturale potest attingere essentiam materiæ nudam. *2. Lib. sent. dist. 12.*

Alia opinio quam teneo declarat possibilitatem resurrectionis sic. Si non esset possibilis resurrectio, vel hoc esset ex parte agentis, vel ex parte effectus, sed hoc non, quia nihil præcedens creationem, & nihil sequẽs annihilationem sunt eiusdem rationis, sed Deus potest aliquid de nihilo creare, ergo potest aliquid dudum corruptum, & in nihilum redactum post modum reparare, corruptum autem reparare est resurgere, ergo. *Opinio Scoti*

De secundo articulo, scilicet si de facto erit resurrectio hominum generalis. Dico, quod sic. Cuius conclusionis veritas manifesta est ex fide, hanc enim veritatem tanquam articulum fidei exprimit tam symbolũ Apostolorum, scilicet Carnis resurrectionem, quam symbolum Niceni. Expecto resurrectionem mortuorum, quam symbolum Athanasij qui dicit, quod omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Et illud valde expresse habetur in multis locis sacræ scripturæ, vt pote in Iob, qui dicit. Et in carne mea videbo Deum Saluatorem meum. Et etiam in prima epistola ad Corinth. vbi dicitur, quod in ictu oculi omnes resurgemus. Et Matth. & in pluribus alijs locis. *Cap. 19.* *Cap. 15.* *Cap. 25.*

Ad argumentum in contrarium dico, quod cælum nunquam atteretur quantum ad substantiam, tamen atteretur quantum ad efficientiam in ista inferiora generando, & corrumpendo, quia post iudicium cessabit ista influentia.

Vtrum possit esse notum per rationem naturalem resurrectionem generalem hominum esse futuram?

Scotus 4. sent. dist. 43. q. 2.
Petrus de Aquila. 4. sent. dist. 43. q. 1.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd per rationem naturalem possit esse notum resurrectionem generalem hominum esse futuram, quia naturale desiderium non potest esse frustra secundum Comment. 2. meth. Sed homo naturale desiderium habet ad semper esse, & ad illud desiderium potest esse notum per rationem naturalem ergo,&c.

In prohemio.

Contra, articulus fidei non est notus per rationem naturalem,sed resurrectio hominum est articulus fidei, igitur.

In ista quæstione possunt esse tres articuli secundum tres opiniones. Vna dicit resurrectionem generalem hominum esse futuram, non tamen per rationem naturalem à priori. Alia dicit, quòd est notum a posteriori. Tertio, quòd nec est notum a priori,nec a posteriori,sed solum fide tenetur.

Vide D. Thomam 1 par. q. 75. Art. 6.

Prima opinio nititur resurrectionem probare à priori & arguit sic. Anima intellectiua est forma specifica hominis Sed anima intellectiua est incorruptibilis, ergo forma specifica hominis est incorruptibilis. Sed forma specifica hominis incorruptibilis non remanebit perpetuo extra corpus, ergo aliquando redibit ad corpus, sed ista iterata reditio vocatur resurrectio, ergo resurrectionem generalem hominum esse futuram est notum per rationem naturalem à priori.

Secundo dicitur ista opinio, quòd quælibet istarum trium propositionum principalium sit naturaliter nota. Prima sic. Operatio propria hominis est à forma specifica hominis sed propria operatio hominis est intelligere, ergo est à forma specifica hominis, sed illud est ab anima intellectiua, ergo anima intellectiua est forma specifica hominis.

Secunda propositio,scilicet, quòd anima intellectiua est incorruptibilis,naturaliter probatur sic. Quòd corrumpitur aut corrumpitur per contrarium aut per defectum alicuius necessario requisiti ad eius esse. Sed anima intellectiua non habet contrarium, necesse corporis est simpliciter necessarium ad eius esse, quia habet esse proprium,ergo,&c.

Præterea simplex non potest separari à seipso, sed anima est simplex ergo non potest separari a seipsa, & per consequens quòd anima intellectiua sit incorruptibilis est naturaliter notum.

Tertia propositio, scilicet, quòd forma specifica, scilicet, anima non erit perpetuo separata. Probatur sic. Pars extra totum est imperfecta, sed forma tam nobilis, sicut est anima intellectiua non remanebit perpetuo imperfecta, ergo nec tota separata. *2. cœli contex. 18.*

Præterea nullum violentum perpetuum, sed separatio animæ à corpore est violenta, quia contra inclinationem naturalem animæ, ergo istam formam specificam non esse perpetuo separatam, potest esse naturaliter notum.

Sed contra istam opinionem tanquam nihil probantem arguitur sic. Quia nulla istarum propositionum naturaliter demonstrata ad minus, secunda, & tertia. Prima etiam fuit à magnis philosophis negata, sicut patet 2. de anima per Comm. qui expresse negat eam. Similiter secunda non est naturaliter demonstrata, scilicet quòd, anima sit incorruptibilis cum principalis sit apud philosophum omne illud desinit aliquo cœli, & mundi, quod habet principium sui esse. Nec rationes istæ conuincunt, vt dictum fuit, in 2. lib.

De tertia propositione videtur, quòd non sit naturaliter demonstrata. Quia si philosophus posuisset animam immortalem, magis posuisset eam perpetuo manere sine corpore, quam in corpore. Quia omne compositum ex contrariis est corruptibile, nec rationes adductæ probant istam propositionem. Nam cum dicitur pars exemplo totum est imperfecta, dico quòd verum est de parte quæ recipit aliquam perfectionem in toto. Anima autem non recipit, immo magis communicat perfectionem suam corpori. Et tunc posset ratio trahi ad oppositum, quia non repugnat alicui æque perfecte in se manere licet alteri non communicet perfectionem suam. Sed anima manet æque perfecte in esse, siue proprio siue coniuncta, siue separata.

Ad aliud dico, quòd inclinatio naturalis est duplex. Vna ad actum primum, & est imperfecti ad perfectum, *Inclinatio naturalis est duplex.*

& concomitatur potentiam essentialem. Alia est ad actum secundum, & est perfecti ad perfectionem communicandã, & communicatur potentiam accidentalẽ. Et primo verum est, quòd oppositum eius est violentum, & non perpetuum, quia ponit imperfectionem perpetuam, quod philosophus habuit pro inconuenienti. Sed secunda inclinatio si perpetuo suspendatur nullum violentum proprie dicitur, quia nec imperfectio. Nunc autem inclinatio animæ ad corpus tantum est secundo modo, vel potest dici secundum Auicen. quòd appetitus animæ satiatus est per hoc, quòd semel perficit corpus, quia ista coniunctio est ad hoc vt anima mediante corpore acquirat suas perfectiones per sensus quas sine corpore non potest acquirere, semel autem coniuncta corpori acquisiuerit quantum ipsa petiit.

Alia opinio dicit resurrectionem esse futuram posse demonstrari à posteriori. Et arguit sic. Naturaliter notũ est, quòd beatitudo naturaliter appetitur, hoc patet ex j. ethic. de beatitudine generali, & 10. de beatitudine in speciali. Sed notum est per rationem beatitudinem non posse esse nisi æternam, ergo notum est per rationem naturalem totum hominem ordinari ad aliquam perfectionem sempiternam. Probatio minoris per August. vbi probat eam sic. Si morientem vita beata deserit, aut ergo volentem deserit aut nolentem, aut neutrum. Si nolentem quomodo est beata vita quæ ita est in voluntate, vt non sit in potestate. Si autem volentem quomodo vita beata erit, quam finire voluit qui habebat. Si dicas neutrum, ergo nec ista vita beata est, quæ talis est vt quem beatum facit amore eius indigna sit. Sed nec ista ratio concludit. Concedo enim, quòd verum est beatitudinem nõ solum in vniuersali, sed etiam in particulari appeti naturaliter ab homine. Sed non est notum rationali naturali, quòd ipsa in particulari, quæ scilicet consistit in isto, in quo nos eam credimus consistere appetatur naturaliter ab homine, aut enim oporteret esse notum per rationem naturalẽ, quòd iste actus esset nobis conueniens tanquam finis vt dictum est in 2.q primi libri.

13. de Trin. Cap 8.

Opinio Scoti.

Potest ergo teneri tertia opinio, quod nec à priori,

puta per rationem principij intrinseci in homine, nec à posteriori, puta per rationem alicuius operationis, vel perfectionis congruentis homini potest probari resurrectionem esse necessario futuram, ergo hoc tanquam omnino certum non tenetur nisi per fidem.

Ad argumentum in contrarium dico, quod aut quæritur præcise desiderio naturali proprie dicto, & illud non est aliquis actus elicitus, sed sola inclinatio naturæ ad aliquid, & tunc planum est, quòd non potest probari desiderium naturale ad aliquid nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud, & per consequens econuerso arguendo est petitio principij, aut quæritur de desiderio naturali minus proprie dicto, quod, scilicet est actus elicitus, & tunc iterum non potest probari quòd aliquod desiderium elicitum sit naturale isto modo nisi prius probetur, quòd ad idem sit desiderium naturale primo modo.

Vtrum corruptum possit idem numero redire per naturam?

Scotus 4. sent. dist. 43. q. 3.
Petrus de Aquila 4. sent. dist. 43. q. 3.

QVÆSTIO III.



AD tertiam quęstionem sic proceditur. Videtur quòd corruptum possit idem numero redire per naturam. Quia omni potentiæ passiuæ naturali respondet potentia actiua naturalis, alioquin esset frustra, sed in corrupto est potentia passiua naturalis ad identitatem numeralem, quia corruptum est in eadem potentia in qua erat antequam generaretur, ideo corruptum potest redire idem numero per naturam. *Vide Varronē q. præsenti.*

Contra est philosophus dicit. Quorum substantia perit non reuertuntur eadem numero. *2. de Gene. cont. vlt.*

In ista quæstione sunt tres articuli secundum tres opiniones. Vna opinio dicit vt recitat Aug. 13. de ciuit. Dei. c. 13. quòd post circuitum magni anni, id est post

circuitum magni anni, ideſt poſt circuitum triginta ſex milium annorum omnia redibunt eadem numero. Quorum ratio eſt quia redeunte cauſa eadem redibunt, & effectus idem. Sed omnia corpora cęleſtia redibunt ad eundem ſitum poſt circuitum illius magni anni, ergo omnia redibunt eadem numero. Minor probatur ſupponendo illud Ptholomei in Almogeſti, quod cœlum ſtellatum moueatur in centum annis vno gradu contra motum diurnum, tunc ſequitur quod complebitur iſte motus eius ab oriente in occidentem in 36. milibus annorum. Sed iſtam opinionem improbat beatus Aug. ibidem auctoritate Apoſtoli ad Romanos. Chriſtus reſurgens ex mortuis, &c. Item per illud .j. ad Theſſal. Semper cum domino erimus. Item per rationem quia ſecundum circulum iſtum nulla eſſet vera beatitudo pro eo, quod anima beatam reditura eſſet, ad miſerias quas præhabuit.

Cap. 6. *Cap 4.* *Go fre. quo lib 6 Egidius Theoremate. 1.*

Alia opinio dicit, quod licet non poſſint omnia corrupta redire eadem numero per naturam tamen aliqua poſſunt redire. Quod probatur per illud philoſophi. Si agens eſt idem, & materia eadem effectus erit idem, vnde non aſſignat diuerſitatem effectus poſſibilem niſi propter diuerſitatem efficientis, vel materiæ. Sed poſſibile eſt idem eſſe efficiens, & eandem materiam, reſpectu ſecundi effectus producti quæ erat reſpectu primi producti, ergo aliqua poſſunt redire eadem numero. Minor probatur, quia includatur ignis intra vas vitreum & ibi corrumpatur in aerem, deinde ex iſto aere generetur ignis per radios ſolares, tunc materia incluſa erit eadem

8. met. contex. 11 & 12 *Ricar præſenti diſt. q. 2. Art 3.*

Tertia opinio ſimpliter negat, quòd aliquod corruptum poſſit redire idem numero per naturam, quia ad idemptitatem numeralem requiritur eadem materia, & eadem forma. 12. meth. Et etiam, quia materia eſt principium eſſentiale totius, ſed in generato, & corrupto materia diuiditur, & aliquid eius deperditur, igitur nullum corruptum poteſt redire idem numero. Nec ratio præcedentis opinionis concludit. Conceditur enim, quòd ſi agẽs aliud à materia eſt alia, & effectus erit alius. Sed non ſequitur ex oppoſito antecedenti, videlicet ſi

12. Met. contex. 27. & circiter.

agens idem est materia eadem, igitur effectus erit idem, vnde in fine concludendo dicit philosophus. Si contingit idem ex materia alia facere palam, quia principium quod est vt mouens idem, nam si materia altera est, & mouens, & quod factum est supplex erit aliud.

Pro ista tertia opinione arguitur sic. Agens naturale non potest agere nisi per motum, vel mutationem. Sed motus, vel mutatio non potest redire idem, igitur nullum corruptum potest redire idem numero. Probatio minoris, quia vnitas motus est continuitas. Interruptio autem, vel iteratio repugnat continuitati, ergo.

Præterea sicut se habet productum ad productum, ita productio ad productionem, ergo permutatũ sicut productum ad productionem, sic hoc productum ad hanc productionem, sed non potest esse productum sine productione ergo nec hoc productũ sine hac productione. Sed hæc productio non potest redire eadem, ergo nec corruptum potest redire idem numero, &c.

Præterea, non posset redire idem nisi esset ad ipsum eadem potentia, sed ad hoc corruptum non potest esse eadem potentia, ergo. Probatio minoris, quia aut eadem potentia semper manet aut est de nouo reducta. Non primo modo, quia potentia corrumpitur in aduẽtu formæ. Nec etiam secundo modo, quia formæ succedit alia priuatio quam quę præcessit eam, & ita forma resoluitur in aliam potentiam. Ait enim philosophus. A priuatione ad habitum impossibilis est regressio.

Istam opinionem tenendo patet ad argumentum secundæ opinionis, ex dictis.

Ad argumentum autem primæ opinionis dico, quòd motus cæli est incommensurabilis motibus istorum inferiorum, & ideo quamuis cælum redeat in eadem dispositione nunquam tamen motus redibunt. Si autem introducitur pro opinione ista illud Ecclesiastes. Nihil sub sole nouum, &c Respondet Aug. vbi supra, hoc quidem intelligẽdum est, quòd omnia fuerunt, & sunt in diuina præsentia, sed non in reali existentia, igitur.

Ad argumentum principale patuit. Concedo enim, quòd potentiæ passiuæ naturali correspondet aliqua potẽtia actiua in tota coordinatione entiũ, & hæc est Deus. *Lib* 1.q.2.

DISTINCTIO XLIIII.

Circa distinctionem quadragesimam quartam quæritur,

Vtrum resurrectio fiat in instanti?

Seraphicus Bona.4.senten.distinc.43.q.1.Artic.1.
Scotus 4.sententiarum distinc.43.q.5.
D.*Thomas quarto sententiarum distinctio.43. quæst.3. Art.1.*
Ricardus 4.sentent.distinctio 43.q.2. Art.3.
Durandus 4.sent.dist.43.q.3.

QVAESTIO I.



Olent autem nonnulli. Circa istam distin. 44.quęro tres quæstiones.Primo.Vtrum resurrectio fiat in instanti? Secundo. Vtrum ignis infernalis cruciet malignos spiritus? Tertio. Vtrum homines damnati post iudicium cruciabuntur isto igne infernali?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod resurrectio non fiat in instanti, quia j.ad Thessal. *Cap.4.* Mortui, qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos qui viuimus, &c.

Cap.15. Contra j.ad Corinth. dicitur. In momento in ictū oculi in nouissima, &c. igitur resurrectio fiet in instanti.

In ista quæstione sunt tria videnda. Primo si informatio corporis humani fiat in instanti. Secundo si inductio formæ corporeæ seu mixti fiat in instanti. Tertio si vnio animæ intellectiuæ fiat in instanti.

De primo dico quod non, quia angelus non potest mouere corpus de loco ad locū in instanti. Sed collectio partium corporis humani in resurrectione fit ministerio angelorum, ergo non fit in instanti. Maior patet, quia motus nō fit in instāti, 6. physi. Minor patet Matt. Mittet filius hominis angelos suos cum tuba, & voce magna, & congregabunt electos eius in quatuor ventis à summis

6.Phy.cont. 29.et circiter.

cælorum vsque ad terminos eorum.

De secundo articulo dico, quod ista informatio erit in instanti. Cuius ratio est, quia fiet immediate virtute diuina. Virtus autem diuina infinita est, sed virtus infinita operatur in instanti, igitur ista informatio erit in instanti.

Notandum tamen quod non dico istam informationem necessario fieri in instanti, quia licet ista virtus sit infinita, potest tamen successiue agere sicut virtus creata, & successiue inducere formam sicut suæ fuerit placitum voluntati. Tamen magis congruit, quod ista virtus formam in instanti inducat.

De tertio articulo dico, quod vnio animæ intellectiuæ ad corpus erit in instanti. Tum, propter rationé prædictá, scilicet quia est à solo Deo immediate cuius virtuti actiuæ nihil resistit. Tum, quia non potest esse successio in receptione formæ, nisi, vel propter partes formæ inducendæ, vel propter partes corporis quarum vna prius recipit formam quam alia. Sed neutrum potest poni in ista vnione animæ. Igitur vnio animæ intellectiuæ erit in instanti.

Ad argumentum in contrarium concedo, quod non erit idem instans resurrectionis omnium, quia in instanti resurrectionis primo mortuorum adhuc aliqui viuent vita mortali, & isti soluent mortem, & postea resurgent.

Vtrum ignis infernalis cruciet malignos spiritus?

Scotus 3. sententiarum distinctio 11. quæst. 2.
Petrus de Aquila 4. sent. dist. 44. q. 2.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod ignis infernalis non cruciet spiritus malignos, quia agens est præstantius patiente, sed corpus non est præstantius spiritu, igitur nullum corpus agit in spiritum. Sed ignis infernalis est

corporeus, igitur ignis infernalis non cruciet malignos spiritus.

Cap. 25. Contra Matth. dicitur. Ite maledicti in ignem æternum, &c. Veritas istius quæstionis claret ex dicto saluatoris iam allegato, & per Augustinum, vbi dicit. Cur non dicamus spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, & c. Et per beatum Gregorium dicenté. Si diabolus inquit eiusque angeli cũ sint incorporei corporeo sunt igne cruciandi, quid mirũ si animę antequam recipiãt corporea possint corporea tormenta sentire. Sed difficultas est inuenire possibilitatem, quomodo spiritus potest pati ab igne corporeo. Et circa hoc sunt quatuor opiniones. Vna dicit, quòd spiritus cruciatur igne inquantum apprehendit ignem sub rationem disconuenientis. Vnde Gregorius, quarto dialogorum dicit. Eo patitur quo videt, & quia cremari se respicit crematur. Adducit exemplum per Auicen. quod aliquis cruciatur magis in somno ex apprehensione fantastica alicuius disconuenientis, quam affligeretur quandoque in vigilia ex præsentia eiusdem.

22. de ciui. Dei c. 10.

4. Dialogorum.

9. met. c. 7. ad finem.

Contra quia secundùm Gregorium vbi supra, anima non solum videndo, sed etiam experiendo incendium patitur.

Præterea, aut vera apprehensione apprehendit ignem, vt disconuenientem sibi aut falsa. Si vera oportet ponere modum istius disconuenientiæ quæ non apparet possibilis. Si falsa sequitur primo quia non ab igne, sed à sua æstimatione cruciatur. Secundo si ista falsa æstimatio est à Deo, Deus erit immediata causa deceptionis. Si autem ab angelo non videtur probabile, quia secundum Dionysium, de diuinis nominibus naturalia in eis sunt splendidissima, ergo possunt naturaliter apprehendere, quod ignis non est eis disconueniens.

Henricus quol. 6. q. 3.

Secunda opinio dicit quòd spiritus potest pati ab igne corporeo per aliquem habitum supernaturalem propter demeritum peccati datum angelo seu spiritui.

Contra, aut ille habitus est corporalis aut spiritualis. Si corporalis ita potest Deus dare istũ habitum angelo, vt inhæreat, sicut quod angelus sit albus. Si spiritualis, ergo

non magis per illum est passum approximatum corporei vt agenti quam prius.

Præterea ista pœna reciperetur immediate in isto habitu tanquam in proximo receptiuo, immo nec mediate, vt ipsa natura angeli si repugnat illi naturæ. Et si detur primum, sequitur quòd ille habitus separatus ab angelo posset puniri eadem pœna. Si detur secundum, sequitur, quod nullo modo angelus punitur, sed tantum ille habitus.

Secunda opinio dicit, quòd spiritus non patitur ab igne passione corporali, quæ est dolor, quia talis passio sequitur appetitum sensitiuum, qui non est in angelo, patitur autem pœna, quæ est tristitia in quantum appræhendit ignem sub ratione obiecti disconuenientis, & hoc dupliciter. Primo, vt detineus spiritum diffinitiue. Secundo, vt immutans obiectiue.

Primus patet sic. Nullum corpus, vt locans est disconueniens locato, nisi quia aliud corpus sibi conueniens. Spiritus autem sicut cum nullo corpore habet naturalem conuenientiam, quia tunc illud esset naturale saluatiuum eius, ita ad nullum corpus habet naturalem disconuenientiam propter quam ibi detineri sit naturæ suæ disconueniens.

Sed dices quomodo igitur patitur ab igne ex quo detinet eum diffinitorem.

Responsio. Si Michael alicui corpori esset ex præcepto coniunctus localiter diffinitiue etiam perpetuo, & hoc apprehenderet nullo modo apprehenderet vt disconuenienti, & sic non tristaretur quia non appræhenderet sub ratione noliti, sicut apparet, à simili in aliquo incluso in domo, igitur. Secundo patitur ab isto igne immutante obiectiue. Vbi notandum quòd intellectus angeli. Primo determinatur perpetuo ad intense considerandum ignem in ratione obiecti. Nota bene.

Secundo apprahendit istam determinationem ad talem considerationem.

Tertio odit, & istud odium oritur ex affectione commodi ex qua vult quodcunque obiectum prout sibi delectabile fuerit considerare nunc hoc, nunc illud

Quarto sequitur appræhensio non tantum nuda istius considerationis sicut in secundo, sed appræhensio

certa de euentu istius considerationis intensæ, & perpetuæ.

Quinto ex hoc sequitur tristitia. Quarta opinio est planior secundum illos qui ponunt materiam in spiritualibus. Nam proprium est materiæ pati etiam passione reali, sed in spiritualibus est materia, igitur possunt pati ab igne reali. Hoc autem habet euidentiam si ponatur quòd materia sit eiusdem rationis in superioribus, & inferioribus, quod videtur probabile, quia distinctio fit per actum, sed materia secundum se sumpta nullũ dicit actum distinctum, igitur non distinguitur in superioribus, & inferioribus. Sed de hoc in secundo.

Proprium est materia pati.

Dist. 12.

Ad argumentum in contrarium. si teneatur ista quarta via tunc satis patet. Sed tenendo tertiam viam potest dici, quòd maior est vera de agente æquiuoco, & totali, seu principali, sed secundum istam viam ignis, non est agens principale in spiritum sine illa detentione.

Vtrum homines damnati post
iudicium non cruciabuntur
illo igne infernali?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 44. q. 3.
Petrus de Aquila 4. sententiarum distinct. 44. quæst. 3.

QVÆSTIO III

Cap. 9.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd homines damnati post iudicium nõ cruciabuntur illo igne infernali. Quia omnis passio facta magis obiicit à subiecta. 6. Topi. ergo si continue cruciarentur ab isto igne magis ac magis deperderetur eorũ substantia, & per consequens tanto consumerentur, ergo.

Cap. 25.

Contra. Matth. dicet iudex hominibus iudicandis: Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo & angelis eius, igitur damnati post iudicium cruciabuntur igne infernali.

In ista quæstione sunt principaliter tria videnda.

Primo enim dico, quòd ignis præsens corpori corru-

ptibili animato anima sensitiua potest habere in illud duplicem actionem, videlicet realem quæ est vniuoca, & intentionalem, quæ respectu illius est æquiuoca, quia species sensibilis non simpliciter est eiusdem speciei cum ipso obiecto.

Ad propositum ergo dico, quòd post iudicium corpus hominis cum sit per se corruptibile ignis præsens poterit in illud habere vtramque actionem, quia non repugnant, & est ibi tam susceptiuum, quam causa actiua vtriusque. Potest etiam tunc vna esse sine alia loquendo de obiecto potentionali, quia neutra dependet essentialiter ab altera, vnde, & modo sunt separabiles, si quod sit susceptiuum formæ realiter, & non intentionaliter. Sed tunc non poterit vna non inesse propter aliquod impedimentum, & hoc, vel quia Deus non coagit igni ad istam actionem. Vel quia aliud agens creatum impedit vnam actionem, & non aliam.

De secundo dico, quod sola intentionalis sufficit ad causandum dolorem, sola autem realis sine intentionali sufficeret ad hoc.

Secunda pars est manifesta; quia lignum quantumcũque calefit, tamen nõ dolet. Sed prima pars probatur, quia excellens sensibile natum est inferre dolorem, & tamẽ inquantum excellens sensibile non immutat nisi impotentionaliter. Licet enim aliqua immutatio realis concomitetur, quæ dissoluit organum à media proportione in qua consistit, tamen si sine illa actione esset obiectum disconueniens sensatum sequeretur dolor. Hoc etiam probatur, quia aliquando vbi est modica, vel nulla immutatio realis est magnus dolor, propter immutationem intentionalem, sicut si manus fuerit excessiue frigefacta, si statim approximetur igni est ibi vehemens dolor; est tamen modica, vel nulla actio realis.

Tertio dico, quòd probabilius videtur post iudicium ponere solam immutationem intentionalem, quia & si posit vtraque tunc poni ex primo articulo, tamen realis non faceret aliquem dolorem sine intentionali, nec etiamcum intentionali. Sed sola immutatio intẽtionalis faceret dolorem. Si ergo pluralitas non sit ponenda 1. Phy. tex. 50.

lis est causata à causis intrinsecis, nec ambo simul, ergo est alia entitas à causis diuisim acceptis.

Præterea si illud fundamentum de interruptione, vel destructione esset verum, scilicet, quòd interruptum non posset redire idem numero, tunc sequerentur multa inconuenientia. Primo quidem sequeretur quod Deus non posset vnum hominem mortuum eundem numero suscitare. Secundo, quod in homine non rediret eadem quantitas quam primo habuit. Tertio, quod non redirent generaliter omnia accidentia quæ fuerunt in homine, & sic homo resuscitatus non haberet eandem propriã passionem numero quam prius habuit. Probatio huius, quia omnia ista sunt interrupta.

Præterea sequeretur, quòd in homine non esset idem intellectus nec eadem voluntas sicut prius erant. Probatio huius, quia intellectus, & voluntas secundum istum Doctorem sunt accidentia animæ, accidentia autem sunt interrupta.

Et 2 sent. dist.17. Præterea, ista ratio præsupponit aliam radicem falsam, scilicet, quod in homine non sit alia forma præter animam intellectiuam, quod est falsum, vt patuit supra tractat. de eucharistia.

Alia opinio declarat possibilitatem resurrectionis sic. Nam natura non agit nisi per modum, & mutationem, ideo non potest redire idem numero, quia motus, & mutatio non possunt redire idem numero. Deus autem potest agere non per motum, & mutationem, & ideo per oppositum idem numero potest redire. Item idem doctor dicit alibi sic, quòd alio modo agens naturale aspicit materiam quàm agens primum, quia agens primum aspicit materiam, vt quid, idest nullo modo distinctum, agens autem naturale non aspicit eam vt quid, quia aspicit eam distinctam, & quantam. Tunc arguo sic. Agens quod respicit materiam, vt quid potest sibi eandem formam imprimere, vt prius, sed Deus aspicit materiam, vt quid, ergo potest sibi eandem formam imprimere, hoc autem est resurgere.

Contra primum dictum arguo sic. Vbi est transitus de priuatione ad habitum, & formam, ibi est vera mutatio, quia verissime saluatur ratio diffinitiua mutationis,

nis, sed resurrectio est transitus de priuatione ad formã, ergo resurrectio est vera mutatio.

Contra secundum dictum visum fuit, scilicet si agens naturale potest attingere essentiam materiæ nudam. *2. Lib. sent. dist. 12.*

Alia opinio quam teneo declarat possibilitatem resurrectionis sic. Si non esset possibilis resurrectio, vel hoc esset ex parte agentis, vel ex parte effectus, sed hoc non, quia nihil præcedens creationem, & nihil sequẽs annihilationem sunt eiusdem rationis, sed Deus potest aliquid de nihilo creare, ergo potest aliquid dudum corruptum, & in nihilum redactum post modum reparare, corruptum autem reparare est resurgere, ergo. *Opinio Scoti*

De secundo articulo, scilicet si de facto erit resurrectio hominum generalis. Dico, quod sic. Cuius conclusionis veritas manifesta est ex fide, hanc enim veritatem tanquam articulum fidei exprimit tam symbolũ Apostolorum, scilicet Carnis resurrectionem: quam symbolum Niceni. Expecto resurrectionem mortuorum, quam symbolum Athanasij qui dicit, quod omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Et illud valde expresse habetur in multis locis sacræ scripturæ, vt pote in Iob, qui dicit. Et in carne mea videbo Deum Saluatorem meum. Et etiam in prima epistola ad Corinth. vbi dicitur, quod in ictu oculi omnes resurgemus. Et Matth. & in pluribus alijs locis. *Cap. 19.* *Cap. 15.* *Cap. 25.*

Ad argumentum in contrarium dico, quod cælum nunquam atteretur quantum ad substantiam, tamen atteretur quantum ad efficientiam in ista inferiora generando, & corrumpendo, quia post iudicium cessabit ista influentia.

Vtrum possit esse notum per rationem naturalem resurrectionem generalem hominum esse futuram?

Scotus 4. sent. dist. 43. q. 2.
Petrus de Aquila. 4. sent. dist. 43. q. 2.

AD secundam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd per rationem naturalem possit esse notum resurrectionem generalem hominum esse futuram, quia naturale desiderium non potest esse frustra secundum Comment. 2. meth. Sed homo naturale desiderium habet ad semper esse, & ad illud desiderium potest esse notum per rationem naturalem ergo,&c.

In prohæmio.

Contra, articulus fidei non est notus per rationem naturalem, sed resurrectio hominum est articulus fidei, igitur.

In ista quæstione possunt esse tres articuli secundum tres opiniones. Vna dicit resurrectionem generalem hominum esse futuram, non tamen per rationem naturalem à priori. Alia dicit, quòd est notum a posteriori. Tertio, quòd nec est notum à priori, nec à posteriori, sed solum fide tenetur.

Vide D. Thomam 1 par. q. 75. Art. 6.

Prima opinio nititur resurrectionem probare à priori, & arguit sic. Anima intellectiua est forma specifica hominis. Sed anima intellectiua est incorruptibilis, ergo forma specifica hominis est incorruptibilis. Sed forma specifica hominis incorruptibilis non remanebit perpetuo extra corpus, ergo aliquando redibit ad corpus, sed ista iterata reditio vocatur resurrectio, ergo resurrectionem generalem hominum esse futuram est notum per rationem naturalem à priori.

Secundo dicitur ista opinio, quòd quælibet istarum trium propositionum principalium sit naturaliter nota. Prima sic. Operatio propria hominis est à forma specifica hominis sed propria operatio hominis est intelligere, ergo est à forma specifica hominis, sed illud est ab anima intellectiua, ergo anima intellectiua est forma specifica hominis.

Secunda propositio, scilicet, quòd anima intellectiua est incorruptibilis, naturaliter probatur sic. Quòd corrumpitur aut corrumpitur per contrarium aut per defectum alicuius necessario requisiti ad eius esse. Sed anima intellectiua non habet contrarium, necesse corporis est simpliciter necessarium ad eius esse, quia habet esse proprium, ergo,&c.

Præterea simplex non potest separari à seipso, sed anima est simplex ergo non potest separari a seipsa, & per consequens quòd anima intellectiua sit incorruptibilis est naturaliter notum.

Tertia propositio, scilicet, quòd forma specifica, scilicet, anima non erit perpetuo separata. Probatur sic. Pars extra totum est imperfecta, sed forma tam nobilis, sicut est anima intellectiua non remanebit perpetuo imperfecta, ergo nec tota separata. *2. cæli contex. 18.*

Præterea nullum violentum perpetuum, sed separatio animæ à corpore est violenta, quia contra inclinationem naturalem animæ, ergo istam formam specificam non esse perpetuo separatam, potest esse naturaliter notum.

Sed contra istam opinionem tanquam nihil probantem arguitur sic. Quia nulla istarum propositionum naturaliter demonstrata ad minus, secunda, & tertia. Prima etiam fuit à magnis philosophis negata, sicut patet 2. de anima per Comm. qui expresse negat eam. Similiter secunda non est naturaliter demonstrata, scilicet quòd, anima sit incorruptibilis cum principalis sit apud philosophum omne illud desinit aliquo cœli, & mundi, quod habet principium sui esse. Nec rationes istæ conuincunt, vt dictum fuit, in 2. lib.

De tertia propositione videtur, quòd non sit naturaliter demonstrata. Quia si philosophus posuisset animam immortalem, magis posuisset eam perpetuo manere sine corpore, quam in corpore. Quia omne compositum ex contrariis est corruptibile, nec rationes adductæ probant istam propositionem. Nam cum dicitur pars exemplo totum est imperfecta, dico quòd verum est de parte quæ recipit aliquam perfectionem in toto. Anima autem non recipit, immo magis communicat perfectionem suam corpori. Et tunc posset ratio trahi ad oppositum, quia non repugnat alicui æque perfecte in se manere licet alteri non communicet perfectionem suam. Sed anima manet æque perfecte in esse, siue proprio siue coniuncta, siue separata.

Ad aliud dico, quòd inclinatio naturalis est duplex. Vna ad actum primum, & est imperfecti ad perfectum, *Inclinatio naturalis est duplex.*

& concomitatur potentiam essentialem. Alia est ad actum secundum, & est perfecti ad perfectionem communicandã, & communicatur potentiam accidentalẽ. Et primo verum est, quòd oppositum eius est violentum, & non perpetuum, quia ponit imperfectionem perpetuam, quod philosophus habuit pro inconuenienti. Sed secunda inclinatio si perpetuo suspendatur nullum violentum proprie dicitur, quia nec imperfectio. Nunc autem inclinatio animæ ad corpus tantum est secundo modo, vel potest dici secundum Auicen. quòd appetitus animæ satiatus est per hoc, quòd semel perficit corpus, quia ista coniunctio est ad hoc vt anima mediante corpore acquirat suas perfectiones per sensus quas sine corpore non potest acquirere, semel autem coniuncta corpori acquisiuerit quantum ipsa petiit.

Alia opinio dicit resurrectionem esse futuram posse demonstrari à posteriori. Et arguit sic. Naturaliter notũ est, quòd beatitudo naturaliter appetitur, hoc patet ex j. ethic. de beatitudine generali, & 10. de beatitudine in speciali. Sed notum est per rationem beatitudinem non posse esse nisi æternam, ergo notum est per rationem naturalem totum hominem ordinari ad aliquam perfectionem sempiternam. Probatio minoris per August. vbi probat eam sic. Si morientem vita beata deserit, aut ergo volentem deserit aut nolentem, aut neutrum. Si nolentem quomodo est beata vita quæ ita est in voluntate, vt non sit in potestate. Si autem volentem quomodo vita beata erit, quam finire voluit qui habebat. Si dicas neutrum, ergo nec ista vita beata est, quæ talis est vt quem beatum facit amore eius indigna sit. Sed nec ista ratio concludit. Concedo enim, quòd verum est beatitudinem nõ solum in vniuersali, sed etiam in particulari appeti naturaliter ab homine. Sed non est notum rationali naturali, quòd ipsa in particulari, quæ scilicet consistit in isto, in quo nos eam credimus consistere appetatur naturaliter ab homine, aut enim oporteret esse notum per rationem naturalẽ, quòd iste actus esset nobis conueniens tanquam finis vt dictum est in 2. q primi libri.

13. de Trin. Cap 8.

Opinio Scoti. Potest ergo teneri tertia opinio, quod nec à priori,

puta per rationem principij intrinseci in homine, nec à posteriori, puta per rationem alicuius operationis, vel perfectionis congruentis homini potest probari resurrectionem esse necessario futuram, ergo hoc tanquam omnino certum non tenetur nisi per fidem.

Ad argumentum in contrarium dico, quod aut quæritur præcise desiderio naturali proprie dicto, & illud non est aliquis actus elicitus, sed sola inclinatio naturæ ad aliquid, & tunc planum est, quòd non potest probari desiderium naturale ad aliquid nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud, & per consequens econuerso arguendo est petitio principij, aut quæritur de desiderio naturali minus proprie dicto, quod, scilicet est actus elicitus, & tunc iterum non potest probari quòd aliquod desiderium elicitum sit naturale isto modo nisi prius probetur, quòd ad idem sit desiderium naturale primo modo.

Vtrum corruptum possit idem numero redire per naturam?

Scotus 4. sent. dist. 43. q. 3.
Petrus de Aquila 4. sent. dist. 43. q. 3.

QVÆSTIO III.



AD tertiam quęstionem sic proceditur. Videtur quòd corruptum possit idem numero redire per naturam. Quia omni potentiæ passiuæ naturali respondet potentia actiua naturalis, alioquin esset frustra, sed in corrupto est potentia passiua naturalis ad identitatem numeralem, quia corruptum est in eadem potentia in qua erat antequam generaretur, ideo corruptum potest redire idem numero per naturam. *Vide Varronē q. præsenti.*

Contra est philosophus dicit. Quorum substantia perit non reuertuntur eadem numero. *2. de Gene. cont. vlt.*

In ista quæstione sunt tres articuli secundum tres opiniones. Vna opinio dicit vt recitat Aug. 13. de ciuit. Dei. c. 13. quòd post circuitum magni anni, id est post

agens idem est materia eadem, igitur effectus erit idem, vnde in fine concludendo dicit philosophus. Si contingit idem ex materia alia facere palam, quia principium quod est vt mouens idem, nam si materia altera est, & mouens, & quod factum est supplex erit aliud.

Pro ista tertia opinione arguitur sic. Agens naturale non potest agere nisi per motum, vel mutationem. Sed motus, vel mutatio non potest redire idem, igitur nullum corruptum potest redire idem numero. Probatio minoris, quia vnitas motus est continuitas. Interruptio autem, vel iteratio repugnat continuitati, ergo.

Præterea sicut se habet productum ad productum, ita productio ad productionem, ergo permutatũ sicut productum ad productionem, sic hoc productum ad hanc productionem, sed non potest esse productum sine productione ergo nec hoc productũ sine hac productione. Sed hæc productio non potest redire eadem, ergo nec corruptum potest redire idem numero, &c.

Præterea, non posset redire idem nisi esset ad ipsum eadem potentia, sed ad hoc corruptum non potest esse eadem potentia, ergo. Probatio minoris, quia aut eadem potentia semper manet aut est de nouo reducta. Non primo modo, quia potentia corrumpitur in aduẽtu formæ. Nec etiam secundo modo, quia formæ succedit alia priuatio quam quę præcessit eam, & ita forma resoluitur in aliam potentiam. Ait enim philosophus. A priuatione ad habitum impossibilis est regressio.

Istam opinionem tenendo patet ad argumentum secundæ opinionis, ex dictis.

Ad argumentum autem primæ opinionis dico, quòd motus cæli est incommensurabilis motibus istorum inferiorum, & ideo quamuis cælum redeat in eadem dispositione nunquam tamen motus redibunt. Si autem introducitur pro opinione ista illud Ecclesiastes. Nihil sub sole nouum, &c Respondet Aug. vbi supra, hoc quidem intelligẽdum est, quòd omnia fuerunt, & sunt in diuina præsentia, sed non in reali existentia, igitur.

Ad argumentum principale patuit. Concedo enim, quòd potentiæ passiuæ naturali correspondet aliqua potẽtia actiua in tota coordinatione entiũ, & hæc est Deus. *Lib* 1. q. 2.

DISTINCTIO XLIIII.

Circa distinctionem quadragesimam quartam quæritur,

Vtrum resurrectio fiat in instanti?

Seraphicus Bona.4.senten.distinc.43.q.1. Artic.1.
Scotus 4.sententiarum distinc.43.q.5.
D.*Thomas quarto sententiarum distinctio.43. quæst.3. Art.1.*
Ricardus 4.sentent.distinctio 43.q.2. Art.3.
Durandus 4.sent.dist.43.q.3.

QVAESTIO I.



Olent autem nonnulli. Circa istam distin. 44.quęro tres quæstiones.Primo. Vtrum resurrectio fiat in instanti? Secundo. Vtrum ignis infernalis cruciet malignos spiritus? Tertio. Vtrum homines damnati post iudicium cruciabuntur isto igne infernali?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod resurrectio non fiat in instanti, quia j. ad Thessal. Mortui, qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos qui viuimus, &c. *Cap.4.*

Contra j.ad Corinth. dicitur. In momento in ictū oculi in nouissima, &c. igitur resurrectio fiet in instanti. *Cap.15.*

In ista quæstione sunt tria videnda. Primo si informatio corporis humani fiat in instanti. Secundo si inductio formæ corporeæ seu mixti fiat in instanti. Tertio si vnio animæ intellectiuæ fiat in instanti.

De primo dico quod non, quia angelus non potest mouere corpus de loco ad locū in instanti. Sed collectio partium corporis humani in resurrectione fit ministerio angelorum, ergo non fit in instanti. Maior patet, quia motus nō fit in instāti, 6. physi. Minor patet Matt. Mittet filius hominis angelos suos cum tuba, & voce magna, & congregabunt electos eius in quatuor ventis à summis

6. Phy. cont. 29. et circiter.

cælorum vſque ad terminos eorum.

De ſecundo articulo dico, quod iſta informatio erit in inſtanti. Cuius ratio eſt, quia fiet immediate virtute diuina. Virtus autem diuina infinita eſt, ſed virtus infinita operatur in inſtanti, igitur iſta informatio erit in inſtanti.

Notandum tamen quod non dico iſtam informationem neceſſario fieri in inſtanti, quia licet iſta virtus ſit infinita, poteſt tamen ſucceſsiue agere ſicut virtus creata, & ſucceſsiue inducere formam ſicut ſuæ fuerit placitum voluntati. Tamen magis congruit, quod iſta virtus formam in inſtanti inducat.

De tertio articulo dico, quod vnio animæ intellectiuæ ad corpus erit in inſtanti. Tum, propter ratioñe prædictã, ſcilicet quia eſt à ſolo Deo immediate cuius virtuti actiuæ nihil reſiſtit. Tum, quia non poteſt eſſe ſucceſsio in receptione formæ, niſi, vel propter partes formæ inducendæ, vel propter partes corporis quarum vna prius recipit formam quam alia. Sed neutrum poteſt poni in iſta vnione animæ. Igitur vnio animæ intellectiuæ erit in inſtanti.

Ad argumentum in contrarium concedo, quod non erit idem inſtans reſurrectionis omnium, quia in inſtanti reſurrectionis primo mortuorum adhuc aliqui viuent vita mortali, & iſti ſoluent mortem, & poſtea reſurgent.

Vtrum ignis infernalis cruciet malignos ſpiritus?

Scotus 3. ſententiarum diſtinctio 11. quæſt. 2.
Petrus de Aquila 4. ſent. diſt. 44. q. 2.

QVÆSTIO II.

AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur, quod ignis infernalis non cruciet ſpiritus malignos, quia agens eſt præſtantius patiente, ſed corpus non eſt præſtantius ſpiritu, igitur nullum corpus agit in ſpiritum. Sed ignis infernalis eſt

non magis per illum est passum approximatum corporei vt agenti quam prius.

Præterea, ista pœna reciperetur immediate in isto habitu tanquam in proximo receptiuo, immo nec mediate, vt ipsa natura angeli si repugnat illi naturæ. Et si detur primum, sequitur quòd ille habitus separatus ab angelo posset puniri eadem pœna. Si detur secundum, sequitur, quod nullo modo angelus punitur, sed tantum ille habitus.

Secunda opinio dicit, quòd spiritus non patitur ab igne passione corporali. quæ est dolor, quia talis passio sequitur appetitum sensitiuum, qui non est in angelo, patitur autem pœna, quæ est tristitia in quantum appræhendit ignem sub ratione obiecti disconuenientis, & hoc dupliciter. Primo, vt detinens spiritum diffinitiue. Secundo, vt immutans obiectiue.

Primus patet sic. Nullum corpus, vt locans est disconueniens locato, nisi quia aliud corpus sibi conueniens. Spiritus autem sicut cum nullo corpore habet naturalem conuenientiam, quia tunc illud esset naturale saluatiuum eius, ita ad nullum corpus habet naturalem disconuenientiam propter quam ibi detineri sit naturæ suæ disconueniens.

Sed dices quomodo igitur patitur ab igne ex quo detinet eum diffinitorem.

Responsio. Si Michael alicui corpori esset ex præcepto coniunctus localiter diffinitiue etiam perpetuo, & hoc apprehenderet nullo modo apprehenderet vt disconuenienti, & sic non tristaretur quia non appræhenderet sub ratione noliti, sicut apparet, à simili in aliquo incluso in domo, igitur. Secundo patitur ab isto igne immutante obiectiue. Vbi notandum quòd intellectus angeli. Primo determinatur perpetuo ad intense considerandum ignem in ratione obiecti. Nota bene.

Secundo appræhendit istam determinationem ad talem considerationem.

Tertio odit, & istud odium oritur ex affectione commodi ex qua vult quodcũque obiectum prout sibi delectabile fuerit considerare nunc hoc, nunc illud

Quarto sequitur appræhensio non tantum nuda istius considerationis sicut in secundo, sed appræhensio

certa de euentu istius considerationis intensæ, & perpetuæ.

Quinto ex hoc sequitur tristitia. Quarta opinio est planior secundum illos qui ponunt materiam in spiritualibus. Nam proprium est materiæ pati etiam passione reali, sed in spiritualibus est materia, igitur possunt pati ab igne reali. Hoc autem habet euidentiam si ponatur quòd materia sit eiusdem rationis in superioribus, & inferioribus, quod videtur probabile, quia distinctio fit per actum, sed materia secundum se sumpta nullũ dicit actum distinctum, igitur non distinguitur in superioribus, & inferioribus. Sed de hoc in secundo.

Proprium est materiæ pati.

Dist. 12.

Ad argumentum in contrarium. si teneatur ista quarta via tunc satis patet. Sed tenendo tertiam viam potest dici, quòd maior est vera de agente æquiuoco, & totali, seu principali, sed secundum istam viam ignis, non est agens principale in spiritum sine illa detentione.

Vtrum homines damnati post iudicium non cruciabuntur illo igne infernali?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 44. q. 3.
Petrus de Aquila 4. sententiarum distinct. 44. quæst. 3.

QVÆSTIO III

Cap. 9.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd homines damnati post iudicium nõ cruciabuntur illo igne infernali. Quia omnis passio facta magis obiicit à subiecta. 6. Topi. ergo si continue cruciarentur ab isto igne magis ac magis deperderetur eorũ substantia, & per consequens tanto consumerentur, ergo.

Cap. 25.

Contra. Matth. dicet iudex hominibus iudicandis. Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo & angelis eius, igitur damnati post iudicium cruciabuntur igne infernali.

In ista quæstione sunt principaliter tria videnda.

Primo enim dico, quòd ignis præsens corpori corru-

ptibili animato anima sensitiua potest habere in illud duplicem actionem, videlicet realem quæ est vniuoca, & intentionalem, quæ respectu illius est æquiuoca, quia species sensibilis non simpliciter est eiusdem speciei cum ipso obiecto.

Ad propositum ergo dico, quòd post iudicium corpus hominis cum sit per se corruptibile ignis præsens poterit in illud habere vtramque actionem, quia non repugnant, & est ibi tam susceptiuum, quam causa actiua vtriusque. Potest etiam tunc vna esse sine alia loquendo de obiecto potentionali, quia neutra dependet essentialiter ab altera, vnde, & modo sunt separabiles, si quod sit susceptiuum formæ realiter, & non intentionaliter. Sed tunc non poterit vna non inesse propter aliquod impedimentum, & hoc, vel quia Deus non coagit igni ad istam actionem. Vel quia aliud agens creatum impedit vnam actionem, & non aliam.

De secundo dico, quod sola intentionalis sufficit ad causandum dolorem, sola autem realis sine intentionali sufficeret ad hoc.

Secunda pars est manifesta; quia lignum quantumcũque calefit, tamen nõ dolet. Sed prima pars probatur, quia excellens sensibile natum est inferre dolorem, & tamẽ inquantum excellens sensibile non immutat nisi impotentionaliter. Licet enim aliqua immutatio realis concomitetur, quæ dissoluit organum à media proportione in qua consistit, tamen si sine illa actione esset obiectum disconueniens sensatum sequeretur dolor. Hoc etiam probatur, quia aliquando vbi est modica, vel nulla immutatio realis est magnus dolor, propter immutationem intentionalem, sicut si manus fuerit excessiue frigefacta, si statim approximetur igni est ibi vehemens dolor, est tamen modica, vel nulla actio realis.

Tertio dico, quòd probabilius videtur post iudicium ponere solam immutationem intentionalem, quia & si posit vtraque tunc poni ex primo articulo, tamen realis non faceret aliquem dolorem sine intentionali, nec etiam cum intentionali. Sed sola immutatio intẽtionalis faceret dolorem. Si ergo pluralitas non sit ponenda 1. Phy. cõ tex. 50.

sine necessitate, sufficit ponere solam intentionalem.

Præterea congruum est circa damnatos ponere ita pauca miracula sicut possibile est. Sed ponendo actionē realem, & cum hoc necesse est intentionalem ponere, videtur, quod oportet ponere circa eos plura miracula, quam ponendo solam intentionalem, ergo.

Ad argumentum in contrarium dico, quod illa auctoritas 6. Thopicorum. videtur improbare actionem realem ignis in corpus non autem intentionalem. Sed si realis ponatur, oportet dicere quod propositio est vera quantum est ex parte causæ naturalis dimissæ sibi in agendo. Sed in proposito non dimittitur causa naturalis sibi. Sed posset dici clarius ad argumentum, & ad totam quæstionem Tota enim difficultas est quomodo ista corpora possunt pati ab igne infernali perpetuo, & tamen non transmutetur.

Cap. 5.

Ad hoc beatus Aug. ponit aliqua extrema 12. de ciui. Dei, videlicet, de Salmandra quæ viuit in igne, similiter de igne, qui est in Siciliæ partibus. Sed talia extrema dicunt, quia & non propter quid, ideo potest declarari dupliciter. Primo sic. Cessante motu primi mobilis cessat omnis motus, qui est ad corruptionem Sed iste motus primi mobilis cessabit post iudicium, igitur. Sed ista via non valet secundum Aug. quia adhuc figuli rota moueretur, & stuppa comburerentur. Ideo dico aliam rationē talem. Causa secūda naturalis, non agit prima causa coagente, sed ignis est causa secūda naturaliter agens, ergo ignis non agit nisi prima causa coagente Sed in igne inter alios ponuntur duæ actiones quarum vna est ad calefactionem, & incendium alia ad consumptionem. Deus autem potest coagere igni, vt primi ad primam licet non coagat ad secundam, igitur ignis iste potest agere ad incendiū esto, quod non agat ad consummationem. Sic ergo patet ad argumentum, & per consequens ad quæstionem.

DISTINCTIO XLV. & XLVI.

Circa distinctionem quadragesimam quintam, & quadragesimam sextam quæritur,

Vtrum sancti videant orationes nostras?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 45. q. 4.
D. Thomas quarto sententiarum distinctio. 41. quest. 3. Artic. 2.

QVÆSTIO I.

PRæterea sciendum. Circa istam distin. quadragesimam quintam, & quadragesimam sextam, quæro tres quæstiones. Prima. Vtrũ sancti videant orationes nostras quas eis offerimus? Secunda. Vtrum in Deo sit iustitia? Tertio. Vtrum in Deo sit misericordia?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod sancti non videãt orationes nostras quas eis offerimus, quia solus Deus nouit secreta cordis nostri humani, sed oratio est humani cordis secretum, ergo, &c.

Contra est Magister in litera qui probat per multas orationes quod sancti videant orationes quas eis offerimus.

In ista quæstione quatuor sunt videnda Primo si anima separata possit naturaliter acquirere cognitionem alicuius prius ignoti. Secundo, si anima beata nouit orationes nostras cognitione naturali. tertio, si cognitione supernaturali. Quarto si cognoscentes orant pro nobis.

De primo dicunt aliqui, quod non, quia non est transitus de extremo in extremum, nisi per medium, *Opinio aliquorum.* sed res extra est omnino in sensu materialiter, in intellectu autem omnino immaterialiter, ergo oportet quod transeat per aliquod mediũ in quo sit aliquo modo materialiter, & aliquo modo immaterialiter. Si autem est in sensu materialiter quidem, quia secundum conditiones indiuiduales, immaterialiter autem in intellectu est secundum philosophum tertio de anima, quia sensus est receptiuus specierum, sine materia. Cum ergo in anima separata non sit sensus, sequitur quod naturaliter non potest acquirere cognitionem alicuius prius ignoti. Si ergo quæratur ab istis quæstio potest anima separata habere cognitionem alicuius

prius ignoti. Dicunt, quod hoc non est per eius acquisitionem, sed per species infusas à substantijs superioribus, videlicet à Deo, vel angelis. Cuius ratio est, quia intellectus noster videtur esse medius inter substantias intellectuales, & res corporales. Omne autem medium inquantum appropinquat vni extremorum, tanto magis recedit ab alio, & econtrario, igitur intellectus noster quanto plus recedit à sensibilibus, tanto plus appropinquat substantias intellectuales, & econtrario. Sed intellectus noster existens in corpore, quia recedit ab intelligibilibus recipit species ex rebus sensibilibus, igitur intellectus separatus, quia recedit à sensibilibus recipiet species à substantiis intelligibilibus.

1.phys.contex.50. Contra pluralitas non est ponenda sine necessitate. Sed species istæ infusę a Deo vel angelis, ponuntur sine necessitate, igitur. Probatio minoris, quia natura ista sufficienter habet in se vnde attingere possit ad perfectionem propriam.

Præterea in nulla natura est ponenda, quod derogat eius dignitati, nisi sit euidens ex aliquo euidenti tali naturæ. Sed ista opinio vilificat naturam animæ intellectiuæ, absque aliqua euidentia, ergo. Probatio minoris, non enim est imperfectior anima separata, quam coniuncta, immo videtur perfectior, quia corpus, quod corrumpitur aggrauat animam. Sed anima coniuncta potest acquirere huiusmodi species, igitur.

Sapientiæ 9. Prætęrea plura accidentia eiusdē speciei non possunt esse simul secundum istos, sed lapidis species obiecto infusa est eiusdem speciei cum specie intelligibili acquisita ab anima in corpore, vel oportet istam acquisitam non manere. Sed illud secundum est falsum, quia cum subiectū proprium illius speciei sit incorruptibile, & ipsa species ex se possit incorruptibilis permanere, sequitur, quod ipsa manebit. Igitur non dabitur isti à Deo, vel angelo aliqua species lapidis. Dico ergo, quod anima separata potest acquirere cognitione obiecti prius ignoti. Quia actiuo sufficienti, & passiuo sufficienti sufficienter approximatis potest sequi effectus. Sed in anima separata habente obiectum proportionaliter sibi pręsens concurrunt omnia respectu cognitionis abstractiuę, igitur.

Ad argu-

Ad argumentum autem opinionis dico, quod aliquid est medium vni virtuti, quod non est medium alteri loquendo de medio necessario sicut in transferendo corpus de loco ad locum, vbi est medium necessarium virtuti naturali motiuæ, & tamen illud non est medium virtuti diuinæ, quæ potest subito transferre de quocunque vbi, ad quodcunque vbi. Sic in proposito perfectæ virtuti abstractiue necessarium est medium inter sensibile extra, & purum intelligibile: scilicet esse imaginabile, sed virtuti perfectiori abstractiue non est istud medium necessarium, vnde argumentum potest duci ad oppositum.

Ex iam dictis patet ad secundum articulum. Anima enim beata, vel separata potest acquirere notitiam non solum abstractiuam, sed etiam intuitiuam non solum sensibilium sicut potest coniuncta, sed etiam quorumcunque intelligibilium, ergo orationem, siue vocalem, siue mentalem potest cognoscere dummodo immoderata distantia non impediat, vel diuina voluntas non prohibeat. Nec valet, quod intellectus actum suum proprium habet occultum. quia hæc sunt intima creaturæ, & hoc non includit, quia manifestum est, quod omnem actum voluntatis meę potest intellectus meus cognoscere. Sed intellectus alius perfectior potest in illud obiectum in quod potest intellectus meus si non impediat determinatus ordo ad intelligibilia, vel defectus proportionatæ præsentiæ. Intellectus autem separatus ęque perfectus est sicut meus coniunctus, vel perfectior, & non determinatur ex aliquo ordine ad non cognoscendum operationes alterius intellectus, vel voluntatis, nec præsentia necessario requisita deficit, quia ista potest esse sine illapsu, ergo &c. *Vide de intellectu separato.*

De tertio articulo dico, quod nõ est necesse ex ratione beatitudinis, quod beatus videat orationes nostras, neque regulariter, siue vniuersaliter in verbo, quia non est aliud, quam necessaria sequela beatitudinis, neque quod reueletur sibi, quia nec talis reuelatio necessario sequitur beatitudinem. Tamen quia congruum est beatum esse adiutorem Dei in procurando salutem electi. & ad istud requiritur sibi reuelare orationes nostras spe-

cialiter, quæ ſibi offeruntur. Ideo probabile eſt, quòd Deus reuelet beatis de his, quæ in nomine eius ſanctis offeruntur.

De quarto articulo videtur dubium quia ſi reuelatur eis talem petere per eos ſalutem, vel aliquid pertinens ad ſalutem, aut videns Deum velle talem ſaluare, aut nolle, aut non velle. Si velle ergo ſciunt, quòd ſaluabitur fruſtra igitur orant pro tali. Si nolle non orabunt pro aliquo nolito ipſi Deo. Sed hoc non obſtante dico, quod ſanctus videns orationes noſtras orat pro nobis. Cum igitur arguis. Beatus aut videt Deum velle aut nõ velle, &c.

Reſponſio, nullum membrum oportet dare, nec de ſalute finali alicuius, nec de exauditione huius orationis, quam nunc offert. Non enim ſequitur Deus reuelat Petro Ioannem nunc petere per merita Petri, ergo reuelat Petro Ioannem ſaluandum, vel non ſaluandum.

Ad argumentum in contrarium cum dicitur, quòd ſolus Deus nouit abſcondita cordium, dico quòd verum eſt ex propria perfectione, & vniuerſaliter, ita quòd impoſſibile eſt, quòd per aliquod impediens ſibi lateat, ſed non ſic eſt de quacunque alia natura intellectuali, ſiue ſit angelus, ſiue anima.

Vtrum in Deo ſit iuſtitia?

Scotus quarto ſententiarum diſt. 26. q. 1.
D. Thomas. 4 ſententiarum diſtin. 26. q. 1.

QVÆSTIO II.

Cap. 3.


D ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd in Deo non ſit iuſtitia, quia domini ad ſeruum nulla eſt iuſtitia, quia nulla æqualitas ex quinto Ethicorum ergo multo fortius nec Dei ad hominem, vel ad creaturas cum ſit dominus creaturarum, ergo in Deo non eſt iuſtitia. In oppoſitum eſt illud pſal. Iuſtitia plena eſt dextera eius.

In ista quæstione est videndum primo quid sit iustitia. Secundo quot modis sumitur iustitia. Tertio si in Deo est iustitia.

Quantum ad primum dicit Ans. de veritate, quòd iustitia est rectitudo voluntatis propter se seruata. Sed philosophus magis eam specificat quinto Ethicorum dicens, quòd iustitia est virtus ad alterum, quia ista virtus qua quis potest vti non solum ad se, sed ad alterum est virtus ad alterum. Sed iustitia est huiusmodi, propter quod principatus rerum ostendit, ergo iustitia est virtus ad alterum. *Cap. 12.* *Cap. 3.*

Ex hoc patet secundus articulus. s. quot modis sumitur iustitia. Ex quo enim iustitia est virtus ad alterum hoc potest esse dupliciter, quia vel est vniuersaliter ad alterum, & sic dicitur iustitia particularis. Item alio modo distinguitur iustitia in eodem quinto ethicorum, in iustitiam commutatiuam, & distributiuam. Iustitia autem commutatiua est cuius medium accipitur secundum proportionem arithmeticam, non geometricã. Iustitia distributiua est cuius medium accipitur secundum proportionem personarum, & rerum, & in eodem libro declaratur. c. 5. & 6. *Cap. 3.*

In Deo est iustitia.

De tertio articulo dico ista per ordinem.

Primo quòd in Deo est iustitia, vt iustitia est rectitudo mentis, quia eius voluntas est prima regula omnis inobliquabilis.

Secundo quod in Deo est iustitia, vt iustitia est virtus ad alterum, quia est agens, quod in omni actione sua seruat rectitudinem.

Tertio, quod in Deo est iustitia legalis quia vbi est veritas practica præcedens omnem determinationem voluntatis diuinæ, ibi est iustitia legalis. Sed in Deo est aliqua veritas practica præcedens omnem determinationem volũtatis sicut est ista. Diliges dominum Deum tuum, ergo.

Quarto quòd in Deo est iustitia particularis ad se quasi ad alterum, quia voluntas sua determinatur per rectitudinem ad volendum illud, quod decet suam bonitatẽ, & hoc est redditio debiti sibiipsi quasi alteri.

Quinto dico, quòd iustitia commutatiua in propo-

sito proprie respicit in Deo punitionem, vt scilicet pro meritis reddantur præmia, & pro peccatis suppl cia.

Distributiua vero respicit quasi naturas, & perfectiones superadditas, vt, scilicet, naturæ distribuatur perfectio sibi proportionata Iustitia primo modo non potest simpliciter esse in Deo respectu creaturæ, quia non potest esse simpliciter æqualitas, sicut nec domini ad seruum, vt arguebatur ad principale. Sed iustitia secundo modo sumpta potest hic simpliciter esse, quia simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas, vel conuenientes eis secundum gradus perficientes. Ex his dictis patet ad argumentum principale.

Vtrum in Deo sit misericordia?

Scotus 4. sent. distinct. 44. q. 2.
Petrus de Aquila quarto sententiarum q. 46. q. 33.

QVÆSTIO III.



AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur quòd in Deo non sit misericordia, quia misericordia est compassio de malo alieno secũdum Damasc. Sed in Deo nulla est compassio, quia nulla passio, ergo, &c.

Lib. 1. ca. 13.

In oppositum est illud psal. Patiens, & multum misericors.

Psal. 102.

Quantum ad istam quæstionem primo videndum est quid est misericordia. Secundo, si in Deo est misericordia.

Misericordia duo importat.

Quantum ad primum dico, quòd misericordia duo importat, vnum principale, aliud ex consequenti. Principaliter enim misericordia est habitus, vel forma qua nolumus miseriam alterius, & quia vel nolumus miseriam eius in futurum. Et tunc præseruamus si possumus, vel quia nolumus miseriam præsentem, & tunc reuelamus si possumus. Ex consequenti autem misericordia importat quandã displicentiam, & passionẽ. Vnde isto modo misericors idem est quod miserum habens cor.

Quantum ad secundum articulum dico duo.

Primo quòd isto secundo modo non est in Deo misericordia, cum in Deo nulla passio, vel miseria possit poni.

Secundo dico, quòd accipiẽdo misericordiam primo modo, ipsa proprie est in Deo, quod probatur de imminenti, quia sicut nullum bonum euenit, nisi Deo volente, ita nullum malum prohibetur ne eueniat, nisi Deo volẽte. Sed multæ miseriæ possibiles euenire aliquando prohibẽtur ne eueniãt, ergo Deus habet nolle respectu istorum. Consimiliter dicitur de miseria præsente, quia nulla miseria tollitur, nisi Deo volente istam miseriam inesse. Sed multæ miseriæ frequenter tolluntur, ergo Deus habet nolle respectu illorum. Ex dictis patet ad argumentum principale.

DISTINCTIO XLVII. & XLVIII.

Circa distinctionem quadragesimam septimam, & quadragesimam octauam quæritur.

Vtrum vniuersale iudicium sit futurum?

Scotus quarto sententiarum distinctio. 47.q.1.
Petrus de Aquila 4. sententiarum distinct. 47. & 48. q. 1.

QVAESTIO I.

SOlet etiam quæri. Circa istam distinctionem quadragesimam septimam, & quadragesimam octauam quæro tres quæstiones. Primo vtrum vniuersale iudicium sit futurum? Secundo vtrum mundus sit purgandus per ignem? Tertio. Vtrum post iudicium cessat motus corporum cælestium.

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd vniuersale iudicium non sit futurum, quia Deus non punit bis in idipsum, vel dicitur Naum. *Cap. 1.* Sed Deus puniret bis in idipsum si esset vniuersale iudicium futurum, ergo non est vniuersale iudicium futurum. In contrarium est August. *20. de ciuit. Dei. c. 21.*

In ista quæstione tria sunt videnda. Primo si vniuersale iudicium est futurum. Secundo si illud iudicium erit in tempore, vel in instanti. Tertio de loco vbi erit.

De primo dico, quod sic, propter quatuor congruentias quarum prima talis est Congruum est finaliter separari omnes malos ab omnibus bonis. Ideo enim malus viuit cum bono, vel vt malus corrigatur, vel vt bonus per illum exerceatur, secundum Aug. *Super Psal. 54.* Sed istam separationem congruit finaliter fieri per generalem sententiam, ergo congruum est fieri per generale iudiciū.

Secunda congruentia est quia in secretis iudiciis, quæ fiunt circa singulas personas, licet sit iustitia, non tamen est omnibus manifesta, ergo rationabile est quod Deus habeat aliquod iudicium generale in quo manifestetur sententia, & iustitia aliter, quam in iudiciis particularibus.

Tertia congruentia est, quia sicut res exeunt à primo efficiente, ita reducuntur in finem. Sed præter spirituales exitus rerum a Deo per istam operationem qua dicit Christus pater meus vsquemodo operatur, & ego operor, fuit vniuersalis exitus in prima rerum creatione, ergo præter singulares reductiones congruum est esse vnam finalem reductionem in suum finem, & per consequens adhuc oportet ponere vnam sententiam generaliter diffinitiuam.

Quarta congruentia est, quia præter hoc, quod vnusquisque ascribatur regno, vel carceri tota multitudo ista ad regnum debet aliquando determinari ad possidendū illud, & tota alia multitudo debet carceri vendicari, vt sit sequestratio duarum ciuitatum, & familiarum, vt tra. ctat Aug. li. de ciui. Dei. Sed illud fit per quandam sententiam generalem, ergo, &c.

Secundo est videndum an illud vniuersale iudicium sit in tempore, vel in instanti. Et dico, quod sit in tempore, vel in instanti eo modo quo declarabo. Sed statim oritur dubium sic, fit in tempore breui, vel non breui. *Dubium.* Et dico, quod hoc potest poni tripliciter. Vno modo sic, possibile quidem est, quod merita singulorum omnia singulis innotescant, ita, quod sit miraculum ex parte ostensionis, tamen dimittatur vnusquisque intellectus

ſuo modo intelligendi naturali,& tunc in tali offenſione requiritur magnum tempus ad intelligendum modo merita iſtius, modo merita illius.

Secundo ſic poſſibile eſt, quòd vnicuique manifeſtentur merita,vel demerita propria in ſpeciali, & merita,vel demerita aliorum in generali, & hoc dupliciter. Vel ſic, quod ſingulas perſonas conſiderat tamen hanc vt iuſtam in generali,& illam vt iniuſtam. Vel alio modo conſiderando tam perſonas quam merita in generali, vtpote concipiendo omnes relictos in terra eſſe condemnandos,raptos autem in nubibus eſſe præmiandos,& in hoc etiam eſſet magnus tractus temporis.

Tertio modo poſſibile eſſet per potentiam Dei non tantum manifeſtantem, ſed cauſantem actum cognoſcendi,& intentiones diſtinctas omnium meritorum, & cum hoc omnium perſonarum ſimul eſſe in quocunque intellectu, quia quæcunque non repugnant formaliter, & poſſunt ſucceſſiue recipi in aliquo per potentiam Dei abſolutam,ad minus poſſunt recipi in eodem ſimul. Sed ſi iſta via ponatur forte nō oporteret illud iudicium eſſe in tempore,ſed in inſtanti.

De tertio articulo dicunt aliqui, quòd erit in valle Ioſaphat,vt videtur in Ioele. Sed plane vult Apo. j. ad Theſſ.quòd boni rapientur obuiam Chriſto in aëre,mali autem delinquuntur in terra, & per conſequens boni non erunt in valle Ioſaphat.Et ideo Magiſter ſententiarum pen.c.huius diſtinctionis dicit, quòd quidam pueriliter illud Ioelis intelligentes dicunt in valle Ioſaphat qui eſt in latere montis Olıueti dominum ad iudicium deſcenſurum quod friuolum eſt. Ioſaphat autem interpretatur iudicium Dei,in valle,ergo Ioſaphat,id eſt,domini iudicium congregabuntur omnes impij, iuſti vero,non deſcendunt in valle iudicij, id eſt, inter damnatos, ſed in nubibus eleuabuntur obuiam Chriſto. *capit.4.*

Ad argumentum in contrarium dico,quòd vnuſquiſque inquantum perſona priuata iudicatur in termino vitæ ſibi præfixæ,ſed inquantum eſt pars familıæ deputata pro aula, vel pro carcere iudicabitur cum aliis iudicio vniuerſali,& finali.

Vtrum mundus sit purgandus per ignem?

Seraphicus Bona. 4 senten. distinct. 48. q. 2. Artic. 2.
Scotus 4. senten. distin. 47. q. 2.
D. Thomas 4. sent dist. 48. q. vnica. Artic. 2.
Ricardus 4. senten. dist. 47. q. 2.
Durandus 4. sent. dist. 47. q. 3.

QVÆSTIO II.

AD secundam quæstionem sic proceditur, Videtur, quod mundus non sit purgãdus per ignem, quia tunc idem purgaret seipsum, quia ignis purgaret ignem, sed istud non conuenit, ergo.

In oppositum est illud Psal. Ignis ante ipsum præcedet.

In ista quæstione primo est videndum. Si mundus purgabitur per ignem. Secundo quis est ille ignis. Tertio quantum ascendet. Quarto si præcedet, an sequatur iudicium.

Cap. 3. De primo dico, quod sic. hoc probatur primo auctoritate Petri in secunda canonica sua. Cęli ardẽtes simul soluentur, & elementa ardore ignis tepescunt. Item Isaiæ. *Cap. vltimo* Dominus in igne veniet. Item per sanctos, & maxime *Cap. 20. de ciuit. Dei.* per Aug. Item hoc est possibile, quia non includit contradictionem. Item hoc est rationabile, quia vbi est innouatio in melius ibi est purgatio, sed mundus innouabitur in melius, ergo purgabitur, sed purgatio debetur elemento magis actiuo, tale autem elementum est ignis, igitur.

De secundo articulo dicitur tripliciter. Vno modo, quod ille ignis est riuus igneus de nouo creatus. Iuxta illud Dani. Fluuius igneus rapidusque egrediebatur *Cap. 7.* à facie, & sequitur. Iudicium fecit, & libri aperti sunt.

Alio modo dicitur, quod erit fluuius igneus per virtutem corporum cælestium generatus.

Tertio modo, dicitur quem etiam sequor, quod sicut in diluuio non sunt nouæ aquæ creatæ, sed eædem ipsæ multiplicatę & fontes abyssi aperti sunt, sic credo, quod non solum ignis, qui est in sphera sua sed omnes ignes

qui ſunt ſub terra, & ſupra terram concurrant ad iſtam ſuffragationem. Et hoc videtur velle Aug. Figura enim inquit huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit, ſicut factum eſt in diluuio. *21. de ciuit. Dei.*

De tertio articulo, ſcilicet, quantum aſcendet ignis ille. Dico, quod aſcendit tantum quantum durant corpora combuſtibilia, & paſſibilia. Et quia corpora cæleſtia non receptiua alienæ impreſſionis, dico, quod quantum durat ſpatium continens elementa tantum aſcendet flamma, & non plus. Et ſic aſcendit plus quam aqua diluuij.

De quarto articulo ſunt tres modi dicendi. Vnus talis eſt, quod duplex eſt iudicium, ſcilicet diffinitionis, & iſtud præcedit ignem, quia ante dabitur ſententia contra malos quam ignis. Item eſt iudicium executionis Et iſtud ſequitur ignem quia reprobi illo igne inuoluentur, & ad infernum deducentur. Sed contra hoc eſt Aug. qui dicit, quod iudicatis impiis, & in æternum ignem miſſis figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. Alius modus dicendi eſt quod ille ignis habet duplicem effectum ſcilicet purgare, & innouare. Ratione quidem purgationis præcedit iudicium, ſed ratione innouationis ſequitur. *Duplex iudicium.* *28. de ciuit. Dei.*

Contra, iſti effectus, ſcilicet innouare, & purgare in igne ſunt coniuncti, & abinuicem inſeparabiles, ideo ille ignis purgando innouat.

Tertius modus dicendi eſt, quem teneo. Nam ſicut ponit gloſa ſuper illo verbo, purgabit filius Leui duos ignes futuros legimus. Vnum qui purgabit electos, alium qui cruciabit reprobos. Primus ignis præcedit iudicium, ſed ſecundus ignis ſequitur iudicium. Et confirmatur per Auguſtinum, vt iam allegatum eſt. Iudicatis impiis, & in æternum ignem miſſis, &c. *20. de ciuit. Dei.*

Ad argumentum in contrarium dico, quod eſt non inconueniens, quod ignis purget ignem, ſicut nec eſt inconueniens, quod manus lauet manum.

Vtrum poſt iudicium ceſſabit motus cælorum?

Seraphicus Bona. 4 ſent. diſt. 48. q. 2. Art. 2.
Scotus 4 ſent. diſt. 48. q. 2.

D.Thomas 4.sententiarum distinctio. 48.quæst.2. Arti.2.
Ricardus 4.sent. dist 48. q.2.
Durandus 4. sent.dist.48. q.2.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod post iudicium non cesset motus corporum cælestium, quia corpora cælestia non erunt imperfectiora post iudiciũ, quam nunc. Sed motus est propria perfectio corporum cęlestium, vel requiritur ad eorum perfectionem alias frustra mouerentur, ergo post iudicium non cessabit motus corporum cælestium. In oppositum est Magister in litera.

In ista quæstione. Primo ponam opinionem philosophorum. Secundo opinionem Theolo. Tertio videbo quantum valeant rationes eorum. Quarto si motus cæli est naturalis, vel violentus.

¶ Quantum ad primum diceret philosophus sicut patet per eum in diuersis locis, quod motus cęli est perpetuus (*8. Phy.contex.61.*) Et ad hoc sunt tres rationes.

Prima talis est vt patet, Substantia separata non potest carere suo fine, sed vltimus finis substantiæ separatæ est (*1.Ratio.*) in causando lationem corporis cælestis, ergo. Secunda ratio talis est. Quodcunque permanens, & sempiternum ad quodcunque permanens, & sempiternum semper, & necessario habet eãdem habitudinem, hoc probatur, quia habitudo nõ potest pro aliqua re variari, nisi ex variatione alterius extremi, extrema autem sunt sempiterna, & inuariabilia. Sed intelligentia mouens eam est quædam substantia permanens & sempiterna, & cælũ similiter, ergo hoc sempiternum habet eandem habitudinem ad aliud sicut mouens ad motum, & per consequens motus est inuariabilis. (*2.Ratio.*)

Tertia ratio est talis. Quia quicquid est in entibus, (*3.Ratio.*) vel est necessarium in essendo, vel vt in pluribus, vel vt in paucioribus, vel vt ad vtrumlibet, sed in cælo nihil est ad vtrumlibet, nec vt in paucioribus, quia vtrum-

que esset imperfectionis,& repugnaret tali corpori. Nec aliquid est ibi, vt in pluribus, quia tunc quandoque oppositum contingeret, nec vt in paucioribus ex eadem causa, ergo quicquid est ibi est simpliciter necessarium.

De secundo articulo dicunt Theologi oppositum, pro quo adducunt auctoritates, & rationes. Auctoritas enim est Isaię. Non erit ibi sol amplius ad lucendum per dié. Alia auctoritas est Apocal. vbi iurauit angelus, quod amplius tempus non erit, ergo nec motus, quia tempus, & motus simul sunt, & non sunt secundum potentiam, & secundum actum. Ad idem adducitur talis ratio. Motus cæli est propter generationem, & corruptionem tanquam propter finem ex secundo de generatione, ergo cessante ista generatione frustra erit motus talis.

Cap. 60.
Cap. 10.
4. Phy. 98.
2. de gene. cont. 56. & inde.

Quantum ad tertium articulum dico cum Theologis in conclusione, quod post iudicium cessabit motus corporum cælestium, sed nec Theologi, nec philosophi probant suam conclusionem, Theologi quidem non probant quia auctoritas quæ adducitur de Isa. non negat solem tunc lucere, sed tantum dicit his qui erunt in vita æterna vsum lucis non præstabit. Similiter auctoritas, quæ adducitur de Apocal. potest exponi, quod non erit amplius ibi tempus vt impleatur prophetia, quia iam omnes prophetiæ impletæ sunt. Sed nec ratio quæ adducitur concludit, quia nunquam philosophus poneret aliquod ignobilius esse finem nobiliorem loquendo de fine perficiente, sed tantum de fine proueniente. Et præterea sicut philosophus ponit motum non cessare ita diceret generationem non cessare, vt patet. Similiter philosophi conclusionem suam non probant, quia nulla ratio philosophorum concludit.

Cap. 60.

Prima ratio, quia non est finis substantiarum separatarum mouere orbes, sed finis eorum proprius est in speculatione veritatis, vt patet. Istam autem solutionem doctor non approbat, sed ad præsens sufficiat.

Similiter, secunda ratio non concludit, quia oportet negare istam propositionem maiorem in agente voluntario, quia volũtate antiqua, & immutabili potest difformiter agere in passum antiquũ, & esse immutabile in se

Et tunc ad probationem maioris extrema illius habitudinis non erunt absoluta natura agentis, & passi quæ sunt vniformia, sed agens, & passum habent formam nouam causatam ab agente; sed illud fundamentum est nouum, immo fundat nouam habitudinem ad agens.

Similiter, tertia ratio non concludit, dico enim, quod aliquid potest contingere ad vtrumlibet ita, quod non est repugnantia ex parte ipsius cœli, quia est de se in potentia contradictionis, & completiue est contingentia ad vtrumlibet ex parte causæ voluntariæ mouentis sic, quod eius voluntas nec necessario determinatur ad mouendum, nec ad non mouendum.

De quarto articulo dico, quod motus cęli nec est naturalis nec violentus vt patet per Auic. & per rationem eius. Non est quidem naturalis vt ipse probat, quia omnis motus naturalis est ad quietē naturalem, ergo si motus cœli est naturalis, erit ad quietem naturalem, recedendo à quiete mouetur violenter, ergo motus cœli est aliquando violentus.

9.Met.c.2.

Ad argumentum in contrarium dico, quod motus est perfectio secundum quid ipsius mobilis, & talem perfectionem deficere cœlo non est inconueniens, maxime cum quies perpetua sit sibi maior perfectio. Et si arguas, ergo frustra mouetur modo, dico, quod cœlum non mouetur propter aliquam perfectionem intrinsecā completiuam sui quæ consistit in motu, vel acquiratur per motum. Sed stante non imperfectione cœli, quia in potentia neutra est ad mouere, & quiescere, perfectio tamen vniuersi pro statu isto magis requirit cœlum moueri propter statum generabilium, & corruptibilium

DISTINCTIO XLIX.

Circa distinctionem quadragesimamnonam quæritur,

Vtrum beatitudo principalis consistat in actu intellectus, vel voluntatis?

Scotus 4 sent. dist. 49. q. 4. Artic. 6.
D. Thomas 4. sent dist. 40. q. 4.
Ricardus 4 sentent. distinctio 46. q. 5.

QVÆSTIO I.

POst resurrectionẽ vero. Circa istam dist. 49. consueuit quæri. Vtrum beatitudo principalis consistat in actu intellectus, vel in actu voluntatis? Sed quia de hoc fuit sermo in secundo lib. Ideo quæro de dotibus pro nũc quatuor quæstiones? Primo. Vtrum corpus beati post resurrectionẽ sit impassibile? Secundo. Vtrum corpora beatorum erunt agilia? Tertio. Vtrum corpus beati per dotem subtilitatis possit esse cum alio corpore? Quarto. Vtrum corpus beati sit clarum?

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quod corpus beati non sit impassibile, quia Greg in Hom. dicit. Corrumpi necesse est quod palpatur, sed corpus beati erit palpabile, iuxta illud Luc. Palpate, & videte. *Cap. 24.*

Contra, incorruptibile est impassibile, sed corpus beati erit incorruptibile, ergo. Veritas huius quæstionis patet j Corin. Mortale hoc induet immortalitatem, & corruptibile surget in incorruptionem. *Cap. 15.*

Præterea homo non potest esse beatus in hac vita, sed in vita immortali, sed totus homo erit beatus quia totus homo meruit; ergo totum erit beatum in corpore immortali.

Sed dubium est de causa impassibilitatis, & posset multiplex causa assignari. Vna quidem hæc est, quia qualitates consequentes mixtum non manent tunc in corpore. Sed istud non valet. Tum quia corpus illud nõ maneret mixtum. Tum, quia illud corpus non esset proportionatum animæ.

Alia causa impassibilitatis posset assignari, quia esto, quòd maneant qualitates, nõ tamen manent contrarie.

Contra, quia forma non est contraria formæ suæ speciei, manentibus autem formis in specie sua manet contrarietas.

Tertia posset poni causa impassibilitatis, quia susceptiuum non est natum recipere contrarium post contrarium.

Contra, quia susceptiuum est idem secundum speciem tunc quod est nunc, sed nunc est natum recipere contrarium post contrarium, ergo Videtur ergo, quod oporteat istam impassibilitatem aliunde requirere, & oportet quidem ponere impassibilitatem per aliquod impediens passionem corruptiuam. Tale autem impediens potest poni, vel positiuum, vel priuatiuum. Positiuum duplex, s. anima, vel dos in corpore. Priuatiuum similiter duplex, s. cessatio motus cœlestis & non operatio Dei cum causa secunda corruptiua.

Pro prima via arguitur sic. Quia anima in medio cōstituta est inter Deum, & creaturam corporalem. Sicut ergo ipsa erit perfecte subiecta Deo tanquam superiori suo, ita perfecte dominabitur suo corpori inferiori.

Pro secunda via, scilicet pro dote arguitur sic per illud Aug. ad Diascorum. Tam potentem fecit Deus animam, vt ex eius plena fælicitate redundet in corpus sanitas perpetua, & vigor corruptibilis. Modus talis est. Sicut durities est quædam impassibilitas. s. prohibens quandam passionem ne habens duritiem faciliter incidatur, sic possibile est esse aliquam qualitatem prohibentem omnem passionem corruptiuam.

8. phy. contex. 73 & inde. Pro tertia via arguitur sic. Ablato primo aufertur quodlibet posterius, sed motus cœlestis est primus motuum. 8. phis. ideo cessante cessat omnis motus. Sed forte nulla viarum prædictarum valet, maxime ista tertia contra quam est articulus dicens, quod stante cœlo approximato igne stuppe, quod ignis non corrumpat stuppam error.

Ideo dicitur tenendo quartam viam, videlicet, quod causa impassibilitatis est voluntas diuina non coagens causæ secundæ corruptiuæ. Et per hoc est impassibile non potentia remota, sed propinqua, nec à causa intrinseca, sed à causa extrinseca, impediente.

Sed contra, quia tunc impassibilitas non esset dos corporis beati. Nam dos est aliquid intrinsecū ei cuius est, sed illud, s. Deum velle prohibere causas secundas ne corrumpant, non est aliquid intrinsecum, isti, sed extrinsecum, consequens est falsum, quia est contra auctoritatem Aug. ad Diascorum, vt supra allegatum est.

Ad illud dico, quod dos potest bene inesse realiter personæ dotatæ sicut nomen sponsæ est illud quod est sibi datum a sponso quod consuetum est dos dici. Iuxta illud Gen. Augete dotem, & munera postulate. Et ita ratione nuptiarum spiritualium consumandarum in resurrectione dabitur cuique beato pro dote ista assistentia diuina præseruans ipsum ab omni corruptione, licet ista custodia non insit realiter ipsi. *Cap. 34.*

Ad argumentum in contrarium. Si conceditur auctoritas Gregorij, quæ tamen non videtur necessaria, quia enim cælum non posset palpari à digito ibi existente intelligendo palpationem resistentiam factam tactui, licet non afficiendo secundum aliquam talem qualitatem nunc autem bene concedo, quod palpatur secundum qualitatem sensibilem immutanda tactū suæ naturę derelictū esse corruptibile, sed nec sic in proposito.

Vtrum corpora beatorum erunt angeli?

Seraphicus Bona. 4. senten. distinc. 49. q. 1. Artic. 7.
Scotus 4 sent. dist. 49. q. 13.
D. Thomas quarto senten. distin. 49. quæstio 4. Artic. 7.
Ricar. 4. sent. dist. 49. q. 7.

QVÆSTIO II.

AD secundam quęstionem sic proceditur. Videtur, quod corpora beatorum non erunt agilia. Quia si in natura nihil ponitur frustra multo minus in gloria, sed agilitas in corpore beato poneretur frustra si corpora beatorū essent agilia, ergo. Probatio minoris, quia non erit ibi motus localis. *3. Phy. cont. 6* Nam motus est entis in potentia. 3. phi. igitur corpora *& 10. cap. 3.* beatorum non erunt agilia.

Contra est illud Sap. vbi dicitur. Fulgebunt iusti sicut sol, & tanquam scintillæ in arundineto discurrent.

In ista quæstione veritas est clara per Apo. j. ad Corin. *Cap. 15.* Seminatur corpus animale surget corpus spirituale, seminatur in infirmitate surget in virtute, seminatur in ignobilitate surget in gloria. Itē Sap. Fulgebūt iusti, &c. *Cap. 3.*

vt allegatum est. Et Isaiæ. Et assument pennas vt aquilæ, & volabunt, & non deficient, current, & non laborabunt. Sed dubium est qualis sit dos agilitatis, & qualis qualitas. Et dicitur communiter, quod est quæda qualitas qua faciliter mouetur corpus ad locũ siue illud quod facit proportione motoris ad mobile auferens grauitatem per Aug. Hoc etiam probatur per rationẽ, quia nisi auferatur grauitas tunc violẽter quietaretur corpus nostrum alibi quam extra centrum, & fatigaretur, ergo grauitas, & huiusmodi qualitas non remanebit in corpore beati. Sed hoc non credo, quia non video, quod maneat corpus hominis quin maneat graue, non enim erit sicut sol, vel stella, sine grauitate, quia non est intelligibile, quod maneat, & dominetur terra in corpore hominis, & quod non maneat grauitas, immo hoc dicere, esset ac si diceretur manet lapis, & non est durus.

22. de ciui. Dei. c. 5.

Præterea corpus hominis non est capax leuitatis, quia quando aliquid determinat sibi vnũ oppositorum, tunc alterum oppositorum non potest sibi inesse nec per se, nec per accidens, ergo humanum corpus non est capax huius qualitatis si tollat grauitatẽ, non ergo capietur in corpore, & per consequens per istam non fiet magis agile. Dico ergo, quod agibilitas nihil aliud est nisi potẽtia motiua animæ cui inest primo, & per se licet alicui parti corporis insit per se, sed non primo. Non oportet ergo, nisi quod ista virtus motiua animæ sit perfecta, & resistentia sit ablata, ita quod omnis dispositio contraria impediens motum localem amoueatur ex parte mobilis vt sit proportionabiliter perfecta virtus.

Quid sit agibilitas.

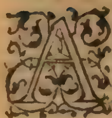
Ad argumentum principale quando dicitur, quod motus localis esset frustra in corpore beati, & quod motus est actus entis imperfecti. Dico, quod ibi est verus motus, & successiuus. Et cum dicitur quod est actus imperfecti. Dico, quod dupliciter dicuntur aliqua imperfecta. Primo enim quando non sunt capacia alicuius perfectionis. Et aliqua sunt imperfecta quæ sunt capacia perfectionis. Ista dicuntur imperfecta priuatiue, sed prima dicuntur imperfecta negatiue. Vnde accidens vltimum est imperfectum negatiue, sed coniunctum cum alio est perfectum, sicut vbi est imperfectum secundum

se tamen approximatũ corpori cui cõiungitur est quædam perfectio, id est, quædam approximato ad illud quod propter se quæritur.

Vtrum corpus beati, per dotem subtilitatis possit esse cum alio corpore?

Scotus 4 sent. dist. 49. q 16.
Durandus quarto senten. dist. 44.

QVÆSTIO III.



D tertiam quæst. sic proceditur. Videtur quod corpus beati per dotẽ subtilitatis nõ possit esse cũ alio corpore. Quia quę magis conueniunt magis possunt esse simul, sed corpus gloriosum magis conuenit cum corpore glorioso quam cum non glorioso, & ista non possunt esse simul, ergo opus beati per dotem subtilitatis non potest esse cum alio corpore *Lib. 4. c. vlt.*

Contra Damas. dicit, quòd sic.

In illa quæstione possunt esse tres articuli secũdum tres modos dicendi.

Vnus modus ponendi est iste, quòd per nullam virtutem, nec per aliquam dotẽ duo corpora possunt esse *1. De tri. c. 1.* simul, quod patet per Boetium, qui dicit, quòd differentiam in numero varietas accidentium facit, præcipue in loco. Nam eundem locum duobus corporibus nullo modo fingere possumus. Item ad hoc est philo- *4. Phy. cont. 70.* sophus, & Commen. qui dicunt, quòd dimensiones solę faciunt distare duo corpora, sed contradictio est, quòd maneant dimensiones, & nõ faciant distare, ergo non possunt esse plures dimẽsiones simul absque contradictione. Item sicut vnum contrarium habet incõpossibilitatẽ essendi simul cũ alio in eodẽ subiecto, sic dimensio cum dimẽsione in eodem loco, sed duo cõtraria non possunt simul esse in eodẽ subiecto, quia si contraria, ergo, & contradictoria, vt deducit Arist. ergo per nullam virtutem nec per aliquam dotem duo

corpora possunt esse simul. Sed ista conclusio non potest stare, scilicet, quòd duo corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia est contra articulos fidei, Nam Christus natus est de Virgine matre, similiter tenemus ex euangelio quòd surrexit clauso sepulchro. similiter tenemus, quòd Christus intrauit ad discipulos ianuis clausis. Sed hic est vna fictio talis ad soluendum prædicta, quòd anima habebit quantitatem corporis ad volũtatem suam, ita quòd poterit facere corpus suum ad tantam, vel ad talem figuram vt possit trãsire, vel penetrare corpus quodcunque per poros subtilissimos in aliquo corpore pertransibili, sed illud non valet. Si enim corpus Christi intraret per tales poros subtilissimos, tunc reducendo se ad tam paruam quantitatem, pateretur, & per consequens non esset gloriosum. Item si extenderetur corpus eius in longum, & stringeretur corpus sicut acus, tunc non haberet quantitatem corporis organici debitam, sed anima humana requirit in corpore debitam organizationem partium & membrorum, igitur.

Ad argumenta autem præcedentis opinionis. *Ad* primum quando dicit varietas accidentium facit differentiam numeralem. Dico quòd hoc est falsum, vt patet.

Ad aliud quando dicitur, quòd solę dimensiones faciunt distare, quia repugnant adinuicem. Dico, quòd duæ dimensiones habent adinuicem aliquam repugnantiam. Intelligendum est tamen, quòd aliqua possunt sibi dupliciter repugnare, scilicet, vel formaliter, vel virtualiter. Duæ autem dimensiones non habent inter se repugnantiam formalem, sed virtualem. *Lib.2.dist.3.*

Alia est repugnantia formalis, & de ista planum est, quòd duæ quantitates non sibi repugnant formaliter. Sed talis repugnantia est duarum formarum in comparatione ad idem subiectum numero. Nunc autem repugnantia duarum quantitatum non est nisi propter simultatem loci cui repugnant dimensiones duæ respectu eiusdem loci quem replet vnum corpus quantum potest repleri, ergo si aliud corpus repleret

eundem locum erit repugnantia quantitati priori non formaliter sed virtualiter ratione istius effectus, qui est repletio loci per primam quantitatem vnius corporis eo modo quo quantitas habet efficaciam huius effectus, quod est esse in loco repletiue, sed Deus potest tollere hunc effectum à quantitate, vt duæ quantitates, vel plures non faciant nisi vnam loci repletionem, & non quælibet suam, sicut Deus potest facere calorem absque calefactione, sicut in tribus pueris.

Ad aliud de repugnantia contrariorum dico, quòd est talis aliquo modo, & alio modo non. Est enim talis virtualiter non tamen formaliter, duæ enim quantitates siue dimensiones sunt, vt in eodem loco contentæ, sed contraria sunt formaliter informantia, & in eodem subiecto formaliter repugnantia.

Alia opinio est in alio extremo, quæ dicit, quòd vnum corpus subtile virtute suæ subtilitatis naturalis potest esse cum alio corpore, quia cuilibet doti est assignare proprium effectum, alias frustra poneretur dos in corporibus beatis, sed hæc dos non est nisi penetrare virtute suæ propriæ subtilitatis, scilicet esse cum alio corpore, ergo. Modus autem positionis talis est, dicunt enim, quòd penetrare competit alicui corpori multipliciter.

Vno modo ratione paruæ quantitatis, vel acutiei sicut aculeus est corpus penetratiuum. Alio modo ratione materiæ, quia rara, vel parua.

Tertio modo dicitur penetratiuum propter virtutem actiuam.

Primis autem duobus modis corpus beati gloriosum non dicitur subtile, sed tantum tertio modo ratione virtutis.

Sed contra hoc arguitur, quia fatuum est dicere, quòd locus in quo est corpus gloriosum sit vacuum, ergo talis locus est plenus, & sic corpus gloriosum est repletiuum illius loci, & per consequens expulsiuum alterius.

Prętterea, dicit philosophus, quòd dimensio separata à qualitatibus non potest esse simul cum alia dimen- 4. Phy. con-
te c.76.

ſione, nec tunc cederet alteri corpori, & ſic ſi locus eſſet dimenſio ſeparata, impoſſibile eſſet moueri aliquid, quia vna dimenſio non cederet alteri, ergo ablata quacunque corpulentia adhuc manet in quantitate ratio impellendi, & expellendi aliud corpus quodcunque.

Ad rationem autem alterius opinionis quando dicitur, quòd cuilibet doti eſt aſſignare proprium effe-ctum, & actum ſecundum, dico, quòd falſum eſt, quia impaſſibilitas nullum actum ſecundum habet. Si dicas immo habet rationem prohibendi contrarium eſſe actiuum. Dico, quòd prohibere actiones extra non eſt actio, ſicut, nec cœlũ agit prohibendo elementa agere in ſe.

Opinio Scoti. Tertia opinio eſt Doctoris noſtri, quæ tria declarat. Primò quòd poſſibile eſt duo corpora eſſe ſimul. Secundo, quòd hoc erit per dotem ſubtilitatis. Tertiò ſi dos ſubtilitatis ſit aliqua qualitas in corpore.

De primo dico, quòd non eſt repugnantia formalis inter quantitatem, & quãtitatem, vt patuit ſupra in reſponſione ad argumentum primæ opinionis. Si ergo eſſet aliqua repugnantia in ſimultate locali duorum corporum hoc eſſet, quia iſta duo vbi dicunt diuerſos reſpectus ad eundem terminum, & non reſpectus in ſe contrarios, ergo poſſunt eſſe duo reſpectus, vel duo, vbi in duobus corporibus reſpectu vnius loci. Item patet hoc ex alio prius dicto, ſcilicet, quòd impoſſibilitas coexiſtentiæ corporis ad corpus in ſimultate non eſt niſi cauſæ ad oppoſitum effectus ſui, vel ſicut prioris naturaliter ad poſterius, ſed cauſa poteſt eſſe ſine effectu ſuo, & prius naturaliter ſine poſteriori, ergo.

De ſecundo dico, quòd hæc poſſibilitas eſſendi duo corpora ſimul erit per dotem ſubtilitatis in corporibus beatis ſicut dictum eſt de impaſſibilitate. *Quid ſit dos.* Dos enim non eſt aliud quam debitus ordo huic corpori inquantum eſt perfectibile hac anima. ergo, hic eſt vere dos ſubtilitatis data corpori glorioſo, vt pro libito animæ ſit poſſibile ad coexiſtendum cum alio corpore.

De tertio principali dicitur, quòd dos ſubtilitatis

non est aliqua qualitas in corpore, quia nulla repugnantia inuenitur ibi ex parte quantitatum per modum actionis ad quam ordinatur qualitas, vnde sicut in corpore dos impassibilitatis erat sibi causa extrinseca, vt aliquod agens non posset agere in illud actione contraria, sic dos subtilitatis non est nisi ordo debitus ad coexistẽdum simul cum alio corpore qui est ordo extrinsecus non intrinsecus formaliter.

Ad argumentum in contrarium quando dicitur, quòd duo corpora gloriosa non possunt esse simul, quæ tamen magis conueniunt, quam corpus gloriosum, & non gloriosum. Dico, quòd hoc est propter volũtatem corporis gloriosi. Dos enim subtilitatis est vt corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore ad imperium voluntatis, sed actui istius agilitatis repugnat, quòd sit simul cum alio corpore glorioso. Æque enim perfecta sunt, & æque nobilia ratione huius dotis duo corpora gloriosa, & ideo ad imperium voluntatis, non potest facere vnum cum alio vt sint in eodem loco simul.

Vtrum corpora beatorum erunt clara, & lucida?

Seraphicus Bona.4.sent.dist 49.q.1.Ar.5.
Scotus quarto sententiarum dist 49.q.15.
D.Thomas 4.senten.dist.49.q.4. Ar.8.
Ricar.4.sent.dist.49.q 6.

QVÆSTIO IIII.

AD quartam quæstionem respondeo sine argumentis, quòd corpora beatorum erunt clara sicut patet per Apo. Reformabit inquit, corpus nostrum configuratum corpori claritatis suæ. Item prima Cor. dicitur. Alia claritas Solis alia claritas Lunæ, alia claritas stellarum, sic & resurrectio mortuorum, stella enim differt à stella in claritate. Sed dubium est, quid sit ista claritas. Et dico, quòd claritas non est nisi quædam relucentia super illud, quod lucet. Et addit manifestationem eo modo quo

Philip.3.

Cap.15.

dicitur clara lux, vel clara veritas, vel clara intellectio. Color ergo corporis beati erit clarior secundum diuersitatem meritorum, & sicut ex mitione diuersorum colorum color vnus est delectabilis vni, & alius alteri, sic in eadem complexione habebunt maiorem claritatem colorum secundum maiorem virtutem.

DISTINCTIO VLTIMA quarti sent.

Circa distinctionem vltimam quarti sent. quæritur.

Vtrum aliquis secundum rectam rationem ad fugiendam miseriam possit appetere non esse?

Scotus 4. sent. dist. 50. q. 1.
Ricardus 4. sent. dist. 50. q. 3.

QVÆSTIO I.

Hic oritur quæstio. Circa istam vltimam distinct. quarti sententiarum quæro tria. Primo, Vtrum damnati, vel quicunque alij secundum rectam rationem possint appetere non esse propter fugam miseriæ? Secundo. Vtrum sit æqualis pœna omnium damnatorum? Tertio. Vtrum beati videant pœnas damnatorum.

Ad primam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd aliquis secundum rectam rationem possit appetere non esse propter fugam miseriæ, quia carentia mali est delectabilis, sed omne delectabile est appetibile, sed non esse non includit aliquod malum, ergo est delectabile, & per consequens desiderabile, ergo. *1. Rhet. c. 1.*

Contra Aug. tertio de libero arbitrio probat oppositum sic. Nihil non est appetibile, sed non esse est nihil, ergo nullus potest appetere non esse.

Quantum ad istam quæstionem primo præmittenda est vna distinctio de miseria. Secundo est videndum si aliquis propter fugam miseriæ secundum rectam rationem possit appetere non esse. Tertio si de facto damnati appetant non esse.

Quantum ad primum breuiter dico, quòd miseria est duplex, scilicet culpæ, & pœnæ. Si ergo aliquis appetat non esse, hoc potest esse dupliciter, vel, quia ad fugiendum miseriam culpæ, vel miseriam pœnæ.

De secundo articulo est vna opinio, quòd quilibet secundum rectam rationem potest, & tenetur plus diligere non esse, quam esse in miseria culpæ. Quod probatur primo sic. Quilibet tenetur magis fugere illud, quod est contra rem quæ plus diligit quàm quod est contra rem, quæ minus diligitur. Sed quilibet secundum rectam rationem tenetur plus diligere Deum quam seipsum, ergo secundum rectam rationem tenetur plus diligere Deum, quam seipsum, ergo secundum rectam rationem magis tenetur quilibet fugere, quod est contra Deum, quam quod est contra seipsum, sed culpa est contra Deum, non esse vero est contra seipsum ergo.

Secundo sic. Magis malum est magis fugiendum, sed culpa est magis malum, quam non esse, quia culpa est carentia boni debiti, non esse autem est carentia non debiti ergo.

Tertio sic. Magis est fugiendum malum simpliciter, quam malum huic, sed culpa est malum simpliciter, non esse autem est malum huic, ergo. Probatio minoris, quia illud est simpliciter malum, quod est contra honorem Dei, quod est magis bonum quam omnis creatura vt deducit Ans. li. Cur Deus homo.

Sed quicquid sit de conclusione istæ rationes non concludunt. Prima non, cum enim dicitur in maiori, *Lib. 1. c. 21.* quòd quilibet tenetur magis fugere, &c. concedo si sit eodem modo, & æque diligibile, mors autem est directe contra vitam, & contra bonum, quod est magis diligibile quod est vita, & sic intelligenda est ista propositio, vt plus diligo isto modo pedem

rationem poteſt eligere contra inclinationem naturalem conſonam voluntati diuinæ, ſed ad eſſe eſt naturalis appetitus conſonus voluntati diuinę, ergo nullus poteſt rectè eligere ad vitandum aliquid quod ſit conſonum voluntati diuinæ, ſed pœna, & eſſe in miſeria eſt ſecundum voluntatem Dei, ergo.

De tertio articulo, ſcilicet an dæmones, & damnati appetant nō eſſe. Dico quòd ſunt obſtinati, & peruerſi quantum ad malum culpæ, & quantum ad malum pœnæ, & ideo quantumcunque diſpliceat eis culpa inquantum vermis eorum non moritur non tamen inquantum culpa præcipue dæmonum qui ſemper Deo inuidient. Iuxta illud Pſalm. Superbia eorum qui te oderunt aſcendit ſemper. Et ideo propter iſtam maximam ſuperbiam non appetunt non eſſe. Dico tamen, quòd ſecūdum rectam rationem ne quis talem actum eligeret debet ſibi plus placere a Deo annihilari, ſed damnati propter culpam ſuam non appetunt non eſſe. *Pſal. 7*

Si autem quæratur an appetunt non eſſe propter pœnam vitandam, poteſt dici quod appetunt, quia non eſſe non eſt malum ſicut ab æterno non fuit malum, ſed pœna, & miſeria eſt malum ſimpliciter nolenda, quia eſt contra appetitum naturalem. Ex dictis patet ad argumentum in contrarium.

Vtrum pœna damnatorum ſit æqualis?

Scotus 4. ſent. diſt. 50. q. 4.
Petrus de Aquila 4. ſententiarum diſtinct. vlt. quæſt. 2.

QVÆSTIO II.


AD ſecundam quæſtionem ſic proceditur. Videtur quòd ſit æqualis pœna omnium damnatorum. Quia vnum infinitum non eſt maius alio infinito. Sed pœna cuiuſlibet damnati eſt infinita cum ſit perpetua, ergo.

In oppositum est illud Psal. Reddet vnicuique secundum opera sua.

Psal. 60. In ista quæstione sunt duo videnda. Primo si est æqualis pœna omnium damnatorum. Secundo si sit æqualis gloria omnium beatorum.

De primo dico tres conclusiones pro eo, quòd damnati principaliter habent tres pœnas, scilicet, pœnam damni, pœnam vermis, & pœnam ignis. Sit ergo prima conclusio ista, quòd damnum nō solum est carentia diuinæ visionis, sed etiam est carentia boni apti nati in esse, & non cuiuslibet boni, sed boni cōuenientis, quod deberet inesse ita, quòd pœna in corpore damnati redundat ex miseria animæ sicut per oppositum est de beatitudine corporis, & animæ, sic ergo pœna damnati priuat bonum gratiæ ad quod fuit hoc damnatus in ordine aliquando quod inesset aliquo tempore, & hæc pœna est inuoluntaria boni carentia, sed damnati, si non caruissent hoc bono ad quod erant apti nati fuissent inæquales, ergo pro tali carentia boni inæqualis quod debuit inesse erit modus inæqualis pæna in eis, quia inæqualia fuissent bona. Item similiter inæqualitas erit inuoluntaria, quia sicut iste voluit sibi commodum ita huiusmodi boni carentia est magis sibi inuolita, & inuoluntaria, ergo pœna damni erit inæqualis in eis, quia carentia boni inuoluntaria erit inæqualis. Sed propter quod erit in damnatis inæqualitas pœnæ. Dico quòd propter inæqualitatem culpæ. Iste enim qui plus & grauius peccauit carebit maiori bono.

Secunda conclusio est, quòd pœna vermis est quædam tristitia & continuus remorsus conscientiæ. Ista autem pœna erit inæqualis in damnatis, sicut & tristitia qua nollent illa mala pati, est eis inæqualis. Sic enim habebunt remorsum maiorem & minorem secundum proportionem culpæ sicut de peccato grauiori eis infligitur grauior pœna.

Tertia conclusio quod pœna ignis in damnatus sit inæqualis sicut probat Aug. dicendo, quòd licet iste ignis æqualiter ardeat, non tamen æqualiter affligit, vel molestat. Sed hic est dubium quia ignis est causa naturalis,

ſed cauſa naturalis agit ſecundum vltimum potentiæ ſuæ, ergo iſte ignis ſemper agit ſecundum vltimum potentiæ ſuæ, ſed tale agens æqualiter agit, ergo iſte ignis æqualiter affligit omnes.

Reſpondeo, ſatis difficile eſt aſſignare cauſam huius inæqualitatis niſi ex miraculo, quia nec ex parte actiui nec paſſiui videtur naturalite r poſſe aſſignari cauſa, poſſet tamen dici, quòd hoc eſt ex diuerſa approximatione actiui ad paſſiuum, vel quia Deus non cooperatur illi cauſæ in agendo.

De ſecundo articulo ſi omnium bonórum erit æqualis gloria. Dicitur gloria poteſt reſpicere animam vel corpus. Si primo modo dico, quòd non eſt æqualis gloria omnium beatorum. Iuxta illud Ioan. In domo patris mei manſiones multæ ſunt. Et illud. Reddet vnicuique ſecundum opera ſua. Sed diceres. Vnde eſt iſta inæqualitas. Dico, quòd non ex parte obiecti, quia obiectum eſt ſimpliciter vnũ & infimum, ſed ex parte habitus perficientis potentiam ſenſitiuam & charitatis. Vbi enim illud principium eſt inæquale ibi fruitio eſt inæquale, ſed in animabus beatorum non eſt æqualis charitas, ergo nec æqualis fruitio. Si autem gloria reſpicit corpus, tunc eſt diſtiguendum de dotibus corporis quę ſunt quatuor, ſcilicet impaſſibilitas, ſubtilitas, agilitas, & claritas. In tribus primis eſt æqualitas, ſed in quarta dote non eſt æqualitas, ſicut determinat Apoſtolus 1. ad Corint. vbi dicit, quòd alia eſt claritas ſolis, alia claritas lunæ, alia ſtellarum, ſtella enim differt à ſtella in claritate, ſic & reſurrectio mortuorum. *Cap. 5.*

Ad argumentum in contrarium concedo, quòd pœna cuiuſlibet damnati eſt infinita extenſiuæ, & in hoc non eſt æqualitas, ſed in aliis eſt inæqualitas vt patet.

Vtrum beati videant pœnam damnatorum?

Scotus quarto ſententiarum diſtinctio. 44. q. 3.
Petrus de Aquila 4. ſent. diſt. 50. q. 3.

QVÆSTIO III.

AD tertiam quæstionem sic proceditur. Videtur, quòd beati non videant pœnas damnatorum. Quia nihil videtur à creatura in Deo nisi quod habet ideam in Deo. Sed pœna cum sit priuatio, & malum non habet ideam in Deo, ergo.

In contrarium est Magister in litera.

Hic præmitto vnam distinctionem, secundo pono solutionem ad quæstionem.

Distinctio est ista quòd pœnæ damnatorum possunt dupliciter videri. Vno modo in genere proprio, & hæc dicitur cognitio vespertina. Alio modo in verbo. Et hæc dicitur cognitio matutina. Hoc præmisso eico ad quæstionem duas conclusiones.

Prima est ista quòd de lege communi beati existentes in prima non vident pœnas damnatorum in genere proprio. Probatio huius. Nam improportionata distantia cognoscentis ad cognitum vel videntis ad visum impedit cognitionē illius rei. Sed inter beatos in patria, & damnatos in inferno est improportionata distantia, ergo, &c.

Secunda conclusio est, quòd beati possunt videre pœnas damnatorum in verbo. Probatur per Gregorium qui dicit. Quid est quod non videant qui videntem omnia vident. Item per rationem sic. Videns propriam rationem cognscēdi alia potest videre illa, sed essentia diuina cum sit repræsentatiuum illimitatum est propria ratio cognoscendi alia, ergo beati possunt videre pœnas damnatorum in verbo.

Sed contra. Essentia diuina non est ratio cognoscendi aliquid quod non habet ideam in Deo. Sed pœna non habet ideam in Deo, ergo.

Respondeo secundum August. qui dicit, quòd quædam est cognitio per speciem, & quædam per priuationem. Cognitio autem quæ fit per speciem similis est illi rei, quam nouit. Cognitio autem quæ est per priuationem non est per similitudinem, sed per con-

9. De trin. c. 4 in fine.
Duplex cognito.

trarium,& per similitudinem, quia priuatio cognoscitur per speciem,& habitum. Et hæc est sententia Aristotelis. Dico ergo, quòd pœna priuatiue sumpta, non habet ideam in Deo, sed positiue sumpta habet ideam in Deo, Deus autẽ ab huiusmodi pœnis dignetur nos liberare, & inter electos suos computare cui est honor, & gloria in sæcula sæculorum. Amen.

FINIS.





INDEX COPIOSISSIMVS NEC AMPLIVS HOC ORDINE Alphabetico in lucem æditus,

EORVM QVAE IN QVATVOR LIbris Sententiarum digna ſcitu continentur.

RERVM ET VERBORVM, QVAE in hoc volumine sparsim reperiuntur, ordine Alphabetico digestorũ, locupletissimus Index.

A

Vnu

H

I

L

T

